

EL TESTIMONIO DE LOS CONCILIOS TRINITARIOS	
1. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA I	2
1.1. Primer y segundo artículo.....	2
1.2. Tercer artículo sobre el Espíritu Santo.....	3
1.2.1. Y en el Espíritu, el Santo	3
1.2.2. El Señor (τό κύριον)	3
1.2.3. El vivificador (ζωοποιόν)	3
1.2.4. El que procede del Padre (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον).....	3
1.2.5. El que juntamente con el Padre y el Hijo es coadorado y conglorificado.....	4
1.2.6. El que ha hablado por los profetas.....	4
EXCURSO SOBRE EL FILIOQUE	4
1.3. Conclusión sobre los cuatro primeros siglos	7
2. ENTRE EL PRIMER Y EL SEGUNDO CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (381-553)	8.
3. CONCILIO DE CONSTANTINOPLA II (553).....	9
4. LOS CONCILIOS DE TOLEDO	10
5. EL CONCILIO DE LETRÁN IV (1215).....	12
6. EL CONCILIO DE LYON II (1247).....	14
7. EL CONCILIO DE FLORENCIA-FERRARA	15
8. EL CONCILIO DE TRENTO (1545-1563).....	16
9. EL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)	17
10. EL CONCILIO VATICANO II.....	18
PARTE SISTEMÁTICA.....	21
1. LAS CUATRO HITOS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA	21
1.1. La reflexión trinitaria centrada en el espíritu humano.....	22
1.2. La reflexión trinitaria centrada en el amor interpersonal.....	23
1.3. El misterio trinitario desde la lógica del lenguaje.....	24
1.4. La reflexión trinitaria centrada en la historia.....	25
1.5. Síntesis	26
1. LAS CATEGORÍAS TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES	27
1.1. Las misiones: Dios es capaz de salir de sí mismo	27
1.2. Las procesiones: la fecundidad en Dios.....	28
1.3. Las relaciones en Dios.....	30
1.4. Las personas en Dios	30
1.5. Perichóresis: la comunión perfecta en el amor	32
2. DIOS ES AMOR	34
3. LOS ATRIBUTOS DE DIOS	36
4. LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE IOANNIS ZIZIOULAS (1931-2023).....	38
4.1. Presentación del antiguo metropolitano de Pérgamo, el teólogo Ioannis Zizioulas.....	38
4.2. Su aportación teológica sobre el Misterio de la Santísima Trinidad.....	40

EL TESTIMONIO DE LOS CONCILIOS TRINITARIOS

MIENTRAS NO SE DIGA LO CONTRARIO SE SIGUE: Á. CORDOVILLA, EL MISTERIO DE DIOS TRINITARIO.

1. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA I

Cordovilla señala que la teología de los Capadocios fue decisiva en la elaboración del Símbolo de Constantinopla I, especialmente la teología de Basilio y alguna aportación de Gregorio de Nacianzo. **Ibíd., 369**

Los obispos reunidos en Constantinopla tenían la intención de interpretar correctamente el Símbolo de Nicea I, aplicándolo a la cuestión abierta sobre la divinidad del Espíritu Santo. Como en Nicea es un emperador quien lo convoca contra los arrianos, ahora es Teodosio quien lo convoca para afrontar la controversia con los pneumatómacos. Este Concilio no es convocado con la intención de ser un concilio ecuménico, ya que no estaba representada la Iglesia de Roma. Será su recepción por el Concilio de Calcedonia lo que lo convertirá en el segundo ecuménico.

Poco a poco este Símbolo irá sustituyendo al de Nicea, al recoger en él el de Nicea (DH 125), el Símbolo apostólico (DH 10) y algunas frases del de Jerusalén (DH 41). Se convertirá en el Símbolo nicenoconstantinopolitano, añadiendo al símbolo niceno una serie de aportaciones originales fruto de la teología de los Capadocios que confesarán clara y contundentemente la divinidad del Espíritu.

1.1. Primer y segundo artículo

El artículo referido al Padre, Constantinopla I no añadirá nada sustancial, solo que el Padre es creador del cielo y de la tierra, o sea, que lo ha creado todo.

En cuanto al segundo artículo, el referido al Hijo, se añadirá que su generación es antes de todos los siglos. Se suprimen las palabras: *es decir, de la esencia del Padre* (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), a causa de la confusión terminológica entre οὐσία y ὑπόστασις, tal como aparece en los anatemas de Nicea. Aumenta la referencia a la vida histórica de Jesús, la encarnación se produce por obra del Espíritu Santo y de la Virgen María. Se añaden las referencias a la crucifixión y a la sepultura de Jesús; la resurrección se produce según las Escrituras y se menciona su entronización en el cielo a la derecha del Padre.

Importante también es que se mencione que su reinado no tendrá fin, así se excluyen las afirmaciones de Marcelo de Ancira sobre la entrega del Reino del Hijo al Padre y la finalización del Reino y la humanidad del Hijo.

1.2. Tercer artículo sobre el Espíritu Santo

Es el más desarrollado en cuanto a lo que se afirma en el Símbolo de Nicea. Desde un lenguaje bíblico, doxológico y litúrgico se afirma sin ambigüedad alguna la consubstancialidad del Espíritu con el Hijo y el Padre. Y lo hace con un lenguaje que evita caer en la controversia suscitada en torno al término ὁμοούσιος.

1.2.1. Y en el Espíritu, el Santo

Una clara referencia a la persona del Espíritu. Es significativo cómo se evita la mención y en el único Espíritu como se hace respecto al Padre y al Hijo. El Espíritu es santo, tal como se afirma en la Escritura y lo es por naturaleza, con la santidad propia de la naturaleza divina. Y por eso puede ser y es santificador. El Espíritu posibilita la salvación y la divinización.

1.2.2. El Señor (τό κύριον)

La expresión τό κύριον es difícil de traducir, dado que el Señor es el Hijo como lo testifica el NT. Literalmente sería lo (neutro) Señor, o sea, el de la categoría del Señor. Los LXX traducen el tetragrama YHWH por Señor. Así este título sitúa al Espíritu en el mismo nivel que el Creador, soberano de todo el mundo y al de su Hijo, sentado a su derecha y constituido Señor. El uso de este término se arraiga en 2Co 3,17 y 2Te 3,5.3 Entonces llamarlo el Señor implica que el Espíritu tiene el mismo título divino que con más frecuencia se asocia al Padre y al Hijo.

1.2.3. El vivificador (ζωοποιόν)

El Espíritu puede vivificar porque es Dios. La base bíblica la encontramos en Jn 6, 63^a (*Es el Espíritu quien da vida*) y Rom 8,11 (*Y si habita en vosotros el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, también, gracias a su Espíritu que habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará vida a vuestros cuerpos mortales*). Se reconoce la divinidad del Espíritu, ya que dar vida es una función divina, creando al inicio del mundo y recreando en la resurrección.

1.2.4. El que procede del Padre (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον)

La referencia al texto bíblico Jn 15,26 (ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) proviene de Gregorio de Nacianzo. En el evangelio tiene un sentido claramente económico, mientras que Gregorio lo aplica a la vida intradivina. Los pneumatómacos sostenían que el Espíritu para ser Dios debía ser ingénito (pre) o engendrado (Hijo). Gregorio, afirmando que procede del Padre, implica que no puede ser criatura. Y si pertenece a Dios hay que diferenciarlo del Padre (no es ingénito) y del Hijo (no es generado), por eso procede. En Jn 15,26 hay preposición παρὰ (de parte de), mientras que para subrayar la procedencia

del Padre se cambia y se pone ἐκ (desde). Así se remarca que proviene no solo del ámbito del Padre sino del Padre.

1.2.5. El que juntamente con el Padre y el Hijo es coadorado y conglorificado

(συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον) 2Co 3,17: «*Ahora bien, cuando dice el Señor es como si dijera el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad*». 2Te 3,5: «*Que el Señor encamine vuestros corazones hacia el amor a Dios y hacia la perseverancia que nos viene del Cristo*».

Aquí es donde se nota la influencia de Basilio. Conviene notar que el término griego συμπροσκυνούμενον (symproskynoúmenon) expresa que con una misma adoración adoramos al Padre, al Hijo y al Espíritu; en cambio la traducción latina simul adoratur («adorado con») solo indica la coincidencia en el tiempo. La expresión conglorificado se refiere a δόξα la misma que en el culto de latría se da exclusivamente a Dios. Si es adorado y glorificado con (preposición usada en la doxología basiliana) el Padre y el Hijo significa que es Dios como ellos. Adorando a Dios, adoramos igualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La homotimia (la concordancia profunda entre las tres personas divinas) significa e implica el homoousios. Aquí conviene recordar la oración que Basilio (Spir. S. I,3) introdujo en la oración litúrgica: Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo. Una aplicación concreta que casi un siglo después Próspero de Aquitania (+455) formuló respecto a los sacramentos: lex orandi lex credendi.

1.2.6. El que ha hablado por los profetas

La frase ya estaba incluida en el símbolo de Jerusalén (DH 41). «En un solo Santo Espíritu, el Paráclito, que ha hablado en los profetas» (τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις).

Era una expresión que usaba Cirilo de Alejandría al rechazar la teoría de los marcionitas que distinguían al Dios severo del AT, que habló con los profetas, del Dios bondadoso del NT. La expresión es antignóstica y coloca al Espíritu en el mismo plano que al Hijo; subraya la universalidad de la misión del Espíritu al indicar que su acción recorre toda la historia. Hay una continuidad y discontinuidad entre el Espíritu de Dios presente en la creación y el Espíritu de Cristo otorgado en el misterio Pascual. Así el Símbolo afirma la continuidad y la identidad. Hay un único Espíritu en la historia de la salvación que se hace presente por medio del don de la profecía. Aquel que no tiene voz ni rostro en su revelación en la historia, habla por medio de los profetas.

EXCURSO SOBRE EL FILIOQUE

El núm. 4 del Documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI) Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700 años del Concilio ecuménico de Nicea (325-2025) apunta:

- Hay que tener en cuenta que el Filioque, que se encuentra en las versiones occidentales actuales del Símbolo, no forma parte del texto original del Símbolo Nicenoconstantinopolitano, en el que este Documento se quiere basar. Este punto

continúa siendo objeto de malentendidos entre las denominaciones cristianas, por lo que el diálogo entre Oriente y Occidente debe continuar todavía hoy.

Y en la nota 8, este Documento de la CTI, aporta este párrafo del Documento del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los cristianos:

La Iglesia Católica reconoce el valor conciliar ecuménico, normativo e irrevocable, como expresión de la única fe común de la Iglesia y de todos los cristianos del Símbolo profesado en griego en Constantinopla el año 381 por el Segundo Concilio Ecuménico. Ninguna profesión de fe específica de una tradición litúrgica no puede contradecir esta expresión de fe enseñada y profesada por la Iglesia indivisa. **PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Las tradiciones griega y latina relativas a la procesión del Espíritu Santo», Documentation Catholique (13 septiembre 1995), núm. 19, pp. 941-945.**

Cordovilla, **CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 375.** señala que el problema del Filioque no puede separarse de la pneumatología, cristología y soteriología. Este problema aparece a partir del s. IX, cuando se introduce en el Símbolo nicenoconstantinopolitano de la liturgia romana. Hay que distinguir tres momentos decisivos: **Cf. Íd.**

- El primero está caracterizado por la diversidad en la comunión, que va del siglo IX al siglo XI, donde las Iglesias oriental y occidental desarrollan su propia teología de la procesión del Espíritu Santo en el seno de la comunión, reconociendo la legítima diferencia de perspectivas.
- El segundo se caracteriza por el enfrentamiento polémico desde el siglo XI hasta el XIX.
- Y el tercero se caracteriza por el diálogo ecuménico y la propuesta teológica de diversos caminos de solución, iniciados en 1875 en la Conferencia de Bonn entre la Iglesia ortodoxa y los Viejos católicos surgidos del Concilio Vaticano I.

En cuanto al problema de esta controversia entre el Oriente griego y el Occidente latino, conviene distinguir una legítima divergencia teológica; un problema canónico por la introducción de la expresión en el Símbolo nicenoconstantinopolitano; y un problema político y cultural del extrañamiento mutuo de dos mundos diversos que se apropian de ser los descendientes y los herederos legítimos del Imperio constantiniano y el primado de la Iglesia: Roma o Bizancio. **Ibid., 375-376.**

La teología oriental griega ha preferido situar al Padre como único principio fontal de la divinidad, como principio (ἀρχή) sin principio y como causa (αἰτία) no causada, para hablar después, en un esquema descendente, del Hijo (mediación) y del Espíritu (exterioridad). Así se habla de la Trinidad inmanente en función de su manifestación económica en la historia.

La teología occidental latina, siempre rompiendo la frontalidad del Padre, y para subrayar la divinidad del Hijo, afirma la participación del Hijo en la procesión del Espíritu Santo.

También se fundamenta en la revelación y manifestación de Dios en la economía salvífica. El Espíritu Santo es enviado de parte del Padre por medio del Hijo.

Cordovilla observa que la mayoría de los Padres griegos y latinos aceptan la procesión del Espíritu a Padre per Filium. *Ibíd.*, 376. Máximo el Confesor (en una carta a Marino hacia el 646/7) nota esta diferencia entre Oriente y Occidente e intenta comprender el sentido teológico del Filioque latino dentro de la tradición cristiana.

Y según Zizioulas la regla de oro la ofrece la explicación de Máximo el Confesor, que dice que cuando confiesan el Filioque nuestros hermanos occidentales no quieren introducir otra causa (aition) en el ser de Dios que no sea el Padre. *Ioannis ZIZIOULAS, Comunión y alteridad. Persona e Iglesia (VeI 178), Sígueme: Salamanca 2009, 257. También nota que Máximo el Confesor explica que el papel mediador del Hijo en el origen del Espíritu Santo no debe limitarse solo a la economía divina, sino también relacionarse con la ousía.*

Juan Damasceno sintetiza la doctrina de los Padres griegos:

- *El Padre es fuente y causa (αἰτία) del Hijo y del Espíritu Santo; es Padre solo del Hijo y productor del Espíritu Santo. El Hijo es hijo [...] y viene del Padre. Pero el Espíritu no es hijo del Padre: es Espíritu del Padre, por cuanto procede del Padre [...]. Pero no decimos Espíritu del Hijo, porque no es de él, sino que por medio de él está procediendo del Padre, porque solo el Padre es su autor (Fid. Orth. I, 12).* *JUAN DAMASCENO, Exposición acurada de la fe ortodoxa (CC 30), Barcelona: Proa 1992, 47*

Con san Agustín se inicia otro camino de reflexión fundamentado en el NT y en razones teológicas especulativas, Agustín, *Trin. IV, 20,29-30*. A partir de su teología del Espíritu Santo como el Don mutuo y el vínculo de unión del Padre y del Hijo (Amor) se pasa a afirmar la unidad del Padre y del Hijo en la procesión del Espíritu, reconociendo claramente que el Padre continúa siendo fuente y principio último y principal (principaliter) de la divinidad. Durante mucho tiempo las dos visiones se consideraron complementarias. Esta doctrina agustiniana entró en los concilios locales occidentales.

Los concilios de Toledo ante los arrianos y priscilianistas aceptan la doctrina del Filioque e integran la expresión en el Símbolo nicenoconstantinopolitano. Y es introducida por primera vez en el octavo concilio de Toledo (653), extendiéndose por Hispania, la Galia e Inglaterra. La Iglesia de Roma, que presidía el papa León III, se negó a introducirla en el Símbolo ante la insistencia del emperador Carlomagno. Pero fue en la coronación del emperador Enrique II que se consiguió que Roma aceptara esta práctica usual entre los francos, ya desde el tiempo de Carlomagno y Alcuino.

Los teólogos griegos reaccionaron estupefactos, pero no alteraron su confesión. Máximo el Confesor y Juan Damasceno decían que con esta expresión se decía lo mismo que ellos decían mediante el Hijo.

Será el patriarca de Constantinopla Focio I (820-897) quien acusará a la Iglesia de Roma de herejía, poniendo en peligro la monarquía del Padre. Pero será Miguel Cerulario quien provocará el cisma del 1054, poniendo como motivo legitimador el Filioque. Una excusa más bien política y cultural que doctrinal. **El obispo de Roma Juan Pablo II dirá en la Audiencia general del 7 de noviembre de 1990:**

- Después del cisma, varios concilios del segundo milenio intentaron reconstruir la unión entre Roma y Constantinopla. La cuestión de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo fue objeto de clarificaciones especialmente en los concilios IV de Letrán (1215), II de Lyon (1274) y, finalmente, en el Concilio de Florencia (1439). En este último concilio encontramos una puntualización que tiene el valor de una puesta a punto histórica y, al mismo tiempo, de una declaración doctrinal: «Los latinos afirman que diciendo que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo no pretenden excluir que el Padre sea la fuente y el principio de toda la divinidad, es decir, del Hijo y del Espíritu Santo; ni quieren negar que el Hijo tenga del Padre el hecho de que el Espíritu Santo procede del Hijo; ni tampoco admiten dos principios o dos espiraciones, sino que afirman un único principio y una única espiración del Espíritu Santo, como siempre han sostenido» (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna, 1973, p. 526).¹²¹² JUAN PABLO II, Audiencia general [en línea] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19901107.html [Consulta: 27 agost 2025].

Y el Catecismo de la Iglesia Católica en el núm. 248 dice:

** La tradición oriental expresa ante todo el carácter de origen primero que tiene el Padre en relación con el Espíritu Santo. Confesando que el Espíritu Santo «procede del Padre» (Jn 15,26), afirma que la Tercera Persona procede del Padre por el Hijo (cf. AG 2). La tradición occidental expresa ante todo la comunión consubstancial entre el Padre y el Hijo, cuando dice que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (Filioque). Lo dice «de manera legítima y razonable» (DS 1302), ya que el orden eterno de las personas divinas en comunión consubstancial implica que el Padre sea el origen primero del Espíritu Santo en tanto que «principio sin principio» (DS 1331); pero también implica que, como Padre del Hijo único, sea con él «el único principio de donde procede el Espíritu Santo» (DS 850). Esta legítima complementariedad, si no se endurece, no afecta la identidad de la fe en la realidad de un mismo misterio confesado.*

1.3. Conclusión sobre los cuatro primeros siglos

CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 380-381.

- a) Si antes el Concilio de Nicea I había reforzado la divinidad del Hijo, ahora el de Constantinopla I refuerza la del Espíritu Santo (negada por los pneumatómacos o macedonios). Si la defensa de la divinidad del Hijo implica nuestra salvación (si el Hijo no fuera consubstancial al Padre, no seríamos definitivamente hijos),

también lo es la de la divinidad del Espíritu Santo, ya que si fuera Dios no podría santificarnos y divinizarlos.

- b) Teológicamente se ha avanzado, Dios no es ni un ser solitario ni un ser dual. Si fuera así estaríamos en el esquema Yahvé—enviado (Moisés, profeta, Cristo). La divinidad del Espíritu Santo afirma la divinidad del Hijo y la comprensión relacional y trinitaria de Dios. No es comprensible un Cristo sin Dios Padre, ni lo es un Cristo sin el Espíritu Santo. No hay cristología sin pneumatología, ni pneumatología sin cristología y ambas son eternamente teología.
- c) La reflexión de estos cuatro primeros siglos de la Iglesia muestra la inseparable unidad entre la reflexión trinitaria y la cuestión de la salvación (soteriología). La conexión entre la Trinidad y soteriología se establece por medio de la relación entre cristología y pneumatología. De la Trinidad económica a la Trinidad immanente, y a la inversa.

2. ENTRE EL PRIMER Y EL SEGUNDO CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (381-553)

Con el primer concilio de Constantinopla, apunta Ladaria, **LADARIA, El Dios vivo y verdadero, 318-319**, el dogma trinitario se ha definido en lo que es esencial, lo que será más profundizado en la carta de los obispos de Oriente reunidos en Constantinopla al papa Dámaso (366-384) y a los obispos occidentales en el 382, donde aparece la fórmula una esencia en tres personas, se afirma la unidad de la οὐσία en la distinción de las hipóstasis o personas (equivalencia que ya se encuentra en los Capadocios, sobre todo en Gregorio de Nacianzo). He aquí un fragmento significativo:

- *Ciertamente esta confesión de fe es la que vosotros, nosotros y todos los que no pervierten la palabra de la verdadera fe debemos aprobar conjuntamente: es la más antigua y la más conforme con el bautismo, la que nos enseña a creer en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, a creer evidentemente en una sola divinidad (θεότητος), potencia (δυνάμειως) y sustancia (οὐσίας) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en igual dignidad en honor y realeza coeterna, en tres hipóstasis (ὑποστάσεις) perfectas o también en tres personas (προσώποις) perfectas; de forma que ni la peste de Sabelio puede encontrar aquí lugar alguno, dado que confunde las hipóstasis y suprime, por tanto, las propiedades (τῶν ἰδιοτήτων), ni la blasfemia de los eunomianos, de los arrianos y de los pneumatómacos puede encontrar apoyo, dado que dividen la sustancia (τῆς οὐσίας) o la naturaleza (ἢ τῆς ψύσεως) o la divinidad (ἢ τῆς θεότητος) e introducen en la Trinidad increada, consubstancial y coeterna (ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι), una naturaleza nacida más tarde, creada o de otra sustancia (EP 115; COE 28).*

Y fruto del Sínodo de Roma del 382 tenemos el llamado Tomus Damasi, la profesión de fe al obispo Pablo de Antioquía, que recoge una serie de anatемismos en los que se resume la fe trinitaria y se condena la doctrina de Diodoro de Tarso, Apolinar de Laodicea y Marcelo de Ancira (sin citarlos). **He aquí tres cánones (DH 172-174; cf. EP 116):**

- (20) *Si alguien no dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una única divinidad (unam divinitatem), potestad, majestad y potencia, un único reino y una única voluntad y verdad, es hereje.*
- (21) *Si alguien no dice que son tres personas verdaderas (tres personas non dixerit veras): la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, iguales, siempre vivientes, que todo lo contienen, lo visible y lo invisible, que todo lo pueden, todo lo juzgan, todo lo vivifican, todo lo hacen, todo lo salvan, es hereje.*
- (22) *Si alguien no dice que el Espíritu Santo debe ser adorado por toda criatura (adorandum ab omni creatura), como el Padre y el Hijo, es hereje.*

3. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA II (553)

El quinto concilio ecuménico fue convocado por el emperador Justiniano en el contexto de la controversia con el obispo de Roma Virgilio y con la intención de buscar el reconocimiento de los grupos monofisitas. (CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, Concilio Constantinopolitano II, Bologna: Dehoniane 1991, 105-106. Al final el papa Virgilio aprobó el Concilio a pesar de no haber querido asistir.)

Es conocido por los **catorce anatemas sobre los Tres Capítulos** (tres condenas a los escritos de tres teólogos antioquenos considerados nestorianos y monofisitas: Teodoreto de Ciro, Teodoro de Mopsuestia e Ibas de Edesa, que habían sido contrincantes de Cirilo de Alejandría). (David ABADÍAS, *Breu història dels concilis ecumènics* (Emaús 139), Barcelona: CPL 2017, 43).

El Concilio supone básicamente una interpretación de la fórmula de unión de Calcedonia. Aunque encontró, como nota **David Abadías**, «una vía de solución a los problemas con los monofisitas y los nestorianos, significó el punto de no retorno en el camino de algunas Iglesias orientales». (Ibíd., 45. Y apunta que «entre el Concilio de Calcedonia y el II de Constantinopla, buena parte del Oriente cristiano quedó dividido en tres grandes grupos eclesiales: la Iglesia nestoriana [la actual Iglesia Asiria de Oriente], la Iglesia monofisita y la Iglesia calcedoniana» (ibíd., 46).

El primer canon se refiere a la Trinidad y confirma la fórmula trinitaria elaborada en Oriente a finales del siglo IV:

- *Si alguien no confiesa (Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ) una sola naturaleza o sustancia (μίαν φύσιν ἥτοι οὐσίαν) del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una única virtud y potestad (μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν), Trinidad consubstancial (τριάδα ὁμοούσιον), una única divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas (μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἡγουν προσώποις προσκυνουμένην); sea este anatema. Porque uno solo es Dios y **Padre, de quien** son todas las cosas (ἐξ οὗ πάντα); y un solo Señor **Jesucristo, por quien** son todas las cosas (δι' οὗ τὰ πάντα); y un solo **Espíritu Santo, en quien** son todas las cosas (ἐν ᾧ τὰ πάντα). (DH 421; EP 150. Es el primer canon contra los Tres Capítulos).*

De las afirmaciones dogmáticas en torno a la divinidad del Hijo y del Espíritu **hemos pasado a la fórmula trinitaria expresada en el nuevo lenguaje trinitario forjado a lo**

largo de la segunda mitad del siglo IV hasta el V. Y se ha pasado a una clarificación terminológica: para decir la unidad de Dios se usan los términos de **naturaleza, sustancia, virtud, potestad**; para decir la Trinidad se usan los términos **hipóstasis o persona, indistintamente**.

La unidad radica en el orden de la sustancia y la trinidad en el de las personas. Así se afirma una sola divinidad adorada en tres personas. Además, llama la atención la expresión **Trinidad consubstancial** subrayando así la total y plena igualdad de las tres personas divinas, así como la identificación plena entre hipóstasis y persona.

Por otra parte, se afirma sin ambigüedad alguna el único principio (monoteísmo) y se sigue la doctrina clásica de las tres preposiciones ἐκ, διὰ, ἐν aplicadas a la persona del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sucesivamente, desarrollo de la afirmación de 1Co 8,6: Pero para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien todo proviene y hacia el cual caminamos, y hay un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros existimos. En definitiva, este Concilio es un nuevo ejemplo de la necesaria articulación entre la novedad del lenguaje en que debe expresarse siempre la fe y la fidelidad al contenido bíblico tradicional. (Seguim: CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 383-384).

4. LOS CONCILIOS DE TOLEDO

A caballo de la Iglesia antigua y la medieval se suceden un conjunto de **dieciocho sínodos eclesiásticos celebrados (400-702) en Toledo** para **deliberar sobre cuestiones disciplinarias, litúrgicas y, a menudo, doctrinales**. Las actas se han conservado en la Colección Canónica Hispana.

- De carácter provincial, a partir del tercero (589), (DH 470; EP 144), a semejanza de los grandes concilios ecuménicos del imperio Bizantino, devinieron asambleas de dirección y de gobierno del reino visigodo, convocadas por el rey y presididas por el metropolitano más antiguo o de más prestigio [...]. El más importante fue el tercero, reunido por consejo de Leandro de Sevilla, donde Recaredo I (586-601) abjuró el arrianismo y fue sellada la fusión del pueblo hispanorromano y el godo. En el campo doctrinal, en la lucha contra el priscilianismo y el arrianismo, destacan los símbolos de fe, sobre todo el Libellus in modum symboli de los concilios primero (que condenó el priscilianismo) y segundo, así como los símbolos del cuarto (633), del sexto (638) (DH 490-493), y, sobre todo, del undécimo (675), de gran importancia teológica. Hubo innovaciones importantes, como el Filioque (en el concilio tercero), (DH 470; cf. EP 144 En concreto: «Igualmente el Espíritu Santo debe ser confesado por nosotros y debe afirmarse que procede del Padre y del Hijo y que es una única sustancia con el Padre y con el Hijo (Spiritus aequus Sanctus confitendus a nobis et praedicantibus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae)»). introducido posteriormente en el símbolo nicenoconstantinopolitano y difundido en la Iglesia romana. Desde el punto de vista litúrgico, proporcionan documentación importante sobre la evolución de la liturgia visigótica [...]. La participación de los obispos de los Países Catalanes y de la Narbonense en los

concilios de Toledo fue irregular, según las incidencias religiosas y políticas. Durante el período de mayor esplendor doctrinal de la iglesia visigótica (del concilio tercero al octavo) la asistencia catalana y narbonense fue numerosa [...]. Parece que los obispos catalanes acabaron bastante vinculados a las normas eclesiales del último período visigótico, matizadas en la liturgia por una cierta diferenciación propia de las provincias Tarraconense y Narbonense. Esto explica que a partir de la Reconquista la Iglesia de estos condados sintiera la tradición visigótica litúrgica y legal como algo vivo a restaurar. (ENCICLOPÈDIA CATALANA, Concilis de Toledo [en línea] <<https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/concilis-de-toledo>> [Consulta 29 agosto 2025].

La fórmula trinitaria con la inclusión del Filioque se repetirá con diversas formas en los concilios sucesivos, destacando el Concilio XI de Toledo (675) por su profundidad y claridad de las fórmulas de fe,²⁴ usando textos de los mejores Padres de la teología latina como Ambrosio, Hilario y Agustín, y los continuadores como el obispo Fulgencio de Ruspe. El símbolo incorpora de una forma más exacta las procesiones intradivinas, las diferencias de las personas desde las relaciones de oposición y las propiedades nocionales, incluida una breve exposición de la circumincesión (o περιχώρησις, o sea la compenetración de las personas de la Trinidad por razón de la única naturaleza). (Περιχώρησις (perichòresi) remarca más el dinamismo de inhabitación y de penetración recíproca y de interpenetración vital; circumincesión subraya más la permanencia y la estabilidad de habitar mutuamente).

Cordovilla, citando a Santiago del Cura, nota que «*nos encontramos ante un breve tratado sobre Trinidad, cristología y escatología; denso, con formulaciones brillantes y diferenciaciones precisas, basado en un trasfondo de gran erudición teológica, representa como la culminación de la tradición simbólica española en la época visigótica*». (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 386). Así, después de confesar que la santa e inefable Trinidad es un solo Dios (1), se refiere a cada una de las personas divinas, cuyos nombres expresan una relación (2-15). El ingénito es el Padre, fuente y origen de la Divinidad. Es muy significativa la expresión de **Patris utero**. (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 386-387), *El Hijo, en efecto, debemos creer que no fue generado ni de la nada ni de una cualquier otra sustancia ,sino del seno del Padre, es decir, de su sustancia* (Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substantia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est).²⁹ (EP 147). que en el Concilio XVI de Toledo (693) se convertirá en la expresión de **íntimo Patris**, inspirada en la versión de la Vulgata del salmo 110/109,3, BCI: «Ya eras príncipe el día que naciste, tienes la gloria sagrada desde el seno de la madre; desde el alba, como rocío, yo te he engendrado.» para afirmar que el Hijo es verdadero Dios de la sustancia del Padre. El seno del Padre es una forma metafórica de hablar de la naturaleza divina. El Hijo ha nacido del seno del Padre, o sea de su misma naturaleza. El Hijo es caracterizado como Sabiduría del Padre, **Seguim:** (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 387-388. interpretando la generación desde la vía intelectual, subrayando la igualdad con el Padre. El **Espíritu Santo** es caracterizado como **caritas** y **sanctitas** del Padre y del Hijo, interpretando su **procedencia por vía afectiva** (12), desde una perspectiva teológica claramente anclada en la teología agustiniana. Se

afirma nuevamente la unidad en una sola sustancia (16). Cada persona es plenamente Dios y las tres personas son plenamente un solo Dios (21). Y, reafirmada la unidad, se confiesa la fe en la Trinidad inseparable e indivisible (30). (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 386-387).

- (10) También creemos que el Espíritu Santo, que es la tercera persona en la Trinidad, es un solo y mismo Dios con Dios el Padre y el Hijo, de una sola sustancia, también de una sola naturaleza; pero no es generado, ni creado, sino que procede de ambos y es Espíritu de ambos (non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum) [...]. (11) No se dice que sea tan solo del Padre o tan solo del Hijo, sino Espíritu juntamente del Padre y del Hijo (sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur). (12). Y no procede del Padre en el Hijo, ni procede del Hijo, ni procede del Hijo para santificar la creación; sino que se muestra procedente a la vez de uno y otro (sed simul ab utrisque processisse monstratur), ya que es reconocido como caridad o santidad de ambos (quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur) (DH 527; cf. EP 148).
- (15) En los nombres de relación de las personas, el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre y el Espíritu Santo a ambos; y refiriéndose por relación a las tres personas, se cree, con todo una sola naturaleza o sustancia (quae cum relative tres personae dicantur, una tamen natura vel substantia creditur) [...]. (17) Porque lo que el Padre es, no lo es en relación a sí mismo, sino en relación al Hijo (Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est]; y lo que el Hijo es, no lo es en relación a sí mismo, sino en relación al Padre (et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est); y de forma similar, el Espíritu santo no se refiere a sí mismo, sino al Padre y al Hijo, siendo llamado Espíritu del Padre y del Hijo (sed ad Patrem et Filium relative refertur: in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur). DH 528; cf. EP 149

5. EL CONCILIO DE LETRÁN IV (1215)

La finalidad de este Concilio es la reforma de la vida de la Iglesia, que incluye la eliminación de las herejías (cátaros, valdenses) y el fortalecimiento de la fe, seguimos: CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 387-388 Se proclama una Constitución dogmática (De fide catholica: DH 800-802) como profesión de fe de los Padres conciliares y como definición de fe católica centrada en tres realidades constitutivas del cristianismo y unidas entre sí: Trinidad (condenando la teología de Joaquín de Fiore: DH 803-807), Encarnación e Iglesia. Los puntos centrales que se aclaran son la unidad de esencia, la consubstancialidad y la eternidad de las personas, la distinción de sus propiedades y la bondad original de la creación.

- El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede (Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens): consubstanciales, coiguales, omnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas

(consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni). (DH 800; cf. EP 163).

- En Dios solo hay una Trinidad y no cuaternidad, porque cada una de las tres personas es aquella realidad (est illa res), es decir, sustancia, esencia o naturaleza divina; y únicamente esta es el principio de todo el universo, y fuera de este principio no se puede encontrar otro. Pero aquella realidad no engendra, ni es engendrada, ni procede (et illa res non est generans, neque genita, nec procedens), sino que es el Padre quien engendra (sed est Pater, qui generat), el Hijo que es engendrado (et Filius, qui gignitur) y el Espíritu Santo quien procede (et Spiritus Sanctus, qui procedit), de tal forma que las distinciones se encuentran en las personas y la unidad en la naturaleza (ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura). (DH 804; EP 164.)
- El Padre, en efecto, engendrando eternamente al Hijo (Pater enim ab aeterno Filium ab aeterno), le ha dado su sustancia [...]. Y no puede decirse que le haya dado una parte de su sustancia y otra que la retuviera para sí mismo (Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit), ya que la sustancia del Padre es indivisible al ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara al Hijo su sustancia al engendrarlo [...], pues entonces habría dejado de ser sustancia. Es, pues, evidente que el Hijo al nacer ha recibido sin disminución alguna la sustancia del Padre, y así el Hijo y el Padre tienen la misma sustancia. (DH 805; cf. EP 165).

Con el Símbolo de Letrán IV se produce un cambio significativo. La estructura del símbolo lateranense no es directamente trinitaria, sino que comienza afirmando la fe en un único Dios, en su unidad y en sus diversos atributos, para después ir explicitando cada una de las personas divinas y acabar en la exposición de la obra creadora (cf. DH 800). Aquí se empieza a notar la preferencia de la teología latina occidental en la afirmación de la unidad de la esencia y de la naturaleza, antes de la afirmación de la trinidad de personas, aunque se afirme sin ambigüedad alguna la igualdad de las tres personas. Tres personas y una sola esencia. Los atributos vinculados al único Dios se formulan en un sentido positivo: verdadero, eterno, todopoderoso, y el resto de los atributos pone en práctica una teología apofática: in-mensurable, in-mutable, in-comprensible e inefable (cf. DH 800). Las personas divinas son diferentes desde las relaciones de origen; así el Padre es origen sin origen, no proviene de nadie y es origen del Hijo al engendrarlo, y juntamente con el Hijo, es fuente del Espíritu, que procede de ambos. Una cuestión que será el núcleo de las declaraciones dogmáticas de los Concilios de Lyon II (1274) y del de Florencia-Ferrara-Roma (1438-1445). (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 388)

6. EL CONCILIO DE LYON II (1247)

El Concilio de Lyon II se celebra en un período de gran fecundidad y florecimiento del Occidente cristiano. La riqueza cultural y teológica del s. XII repercutirá en el gran desarrollo experimentado en el s. XIII. **Hay tres hechos decisivos que marcan este siglo:** las escolásticas no cristianas o la introducción de Aristóteles (lógica nueva) a través de la filosofía musulmana y judía; el surgimiento de las universidades como herederas legítimas de la floración de las escuelas catedralicias en el s. XII (Bolonia, París, Oxford, Salamanca, etc.); y la renovación de la vida eclesial con las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), que serán quienes hagan también la gran renovación teológica del s. XIII, concentrándose en dos grandes personalidades: **Buenaventura** (agustinismo) y **Tomás de Aquino** (aristotelismo). (Ibid., 389).

El Concilio, inaugurado por Gregorio X, se marca **tres objetivos**: la ayuda a la Tierra Santa, la unión con los griegos y la reforma de las costumbres. Ante embajadores que representaban a los prelados griegos, los Padres conciliares proclamaron dos veces el Símbolo nicenoconstantinopolitano con la mención explícita del Filioque (repetido hasta tres veces). El Concilio ofreció una única declaración dogmática sobre la procesión del Espíritu Santo llamada **Fidel ac devota** que recoge la profesión de fe del emperador de Oriente Miguel VIII Paleólogo, firmada y proclamada por los embajadores griegos. Ante la acusación de los griegos, al responder desde un esquema de teología escolástica y típicamente latina, se afirma lo siguiente sobre la procesión del Espíritu Santo:

- *Confesamos con una profesión fiel y devota que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo (Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio), no como dos principios, sino como de un solo principio (non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio); no por dos espiraciones, sino por una única espiración (non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit); esto hasta ahora lo ha profesado, predicado y enseñado [...] la Iglesia Romana, madre y maestra de todos los fieles; esto mantiene la sentencia verdadera de los Padres y doctores ortodoxos, lo mismo que latinos y griegos (DH 850; cf. EP 181).*

El Concilio condena y reprueba tanto a quienes osan negar esta procedencia eterna del Espíritu del Padre y del Hijo, como a quienes afirman que procede del Padre y el Hijo como de dos principios. Aquí tenemos un fragmento significativo de la profesión de fe del emperador de Oriente Miguel Paleólogo sobre la procesión del Espíritu Santo:

- *Creemos también que el Espíritu Santo es plena, perfecta y verdaderamente Dios, que procede del Padre y del Hijo (plenum et perfectum verumque Deum ex Patre Filioque procedentem), totalmente igual, consubstancial, de la misma omnipotencia, coeterno con todo con el Padre y el Hijo (coaequalem et consubstantialem et coomnipotentem et coaeternum per omnia Patri et Filio). (DH 853; cf. EP 182.)*

Lamentablemente no fue suficiente que la fórmula de unión fuera firmada por el emperador. Así la búsqueda de esta unión fracasó, quizás por una excesiva vinculación entre religión, política y economía; la distancia eclesial entre ambas Iglesias; las profundas diferencias teológicas y culturales y la falta de un auténtico concilio donde estuvieran presentes los obispos de Oriente y Occidente. Unión que se volvió a intentar en el s. XV con el Concilio de Florencia-Ferrara. (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 390).

7. EL CONCILIO DE FLORENCIA-FERRARA

Fue convocado para que fuera **un concilio de unión con los armenios y los griegos**. Tras largas discusiones se acordaron **diversos decretos de unión**: con los armenios Exultate Deo (1439), con los coptos y los etíopes Cantate Domino (1442), y desde el punto de vista trinitario, con los griegos Laetentur Coeli (1439), donde se define la procedencia del Espíritu Santo como un único principio, del Padre y del Hijo, y se defiende la legitimidad de la inserción del Filioque en el Símbolo nicenoconstantinopolitano, aunque sin imponerlo a los griegos.

Conviene notar el esfuerzo de intentar comprender y explicar recíprocamente las posturas griegas y romanas en cuanto a la procesión del Espíritu Santo, a partir de las expresiones ex Filio y per Filium. No se alcanza, sin embargo, un equilibrio entre la teología latina y la griega, solo se yuxtaponen dos modelos teológicos y eclesiológicos. (Ibid., 390).

Definimos [...] que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y del Padre y juntamente el Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un único principio y por una única espiración (Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et única spiratione procedit). (DH 850); Concilio de Lyon II. Al mismo tiempo que declaramos que lo que los santos doctores y Padres dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo (ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum), tiende a esta inteligencia, para significar con ello que también el Hijo es, según los griegos, causa y, según los latinos, principio de la subsistencia del Espíritu Santo (Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti), como también lo es el Padre. Y porque todo lo que es del Padre, el Padre mismo lo ha dado a su Hijo unigénito al engendrarlo, menos el hecho de ser Padre, el mismo hecho de que el Espíritu proceda del Hijo, el Hijo lo ha recibido desde la eternidad del Padre, del cual es también desde la eternidad engendrado. Definimos, además, que con la explicación dada con la expresión Filioque («y del Hijo») fue lícita y razonablemente añadida (fuisse appositam) al símbolo, para mejor aclarar la verdad y por una necesidad urgente de aquel momento (DH 1300-1302; cf. EP 183).

Sin embargo, el Concilio supone, según Cordovilla, una innovación de orden formal y conceptual porque, por primera vez, se asume el principio de Anselmo de Canterbury (De processione Spiritus Sancti 1), calificado después como norma trinitaria fundamental: «[En Dios] todo es uno, donde no cabe la relación de oposición» (DH 1330). Este axioma se convertirá en fundamental hasta que sea reemplazado por el axioma que comprende el misterio de la Trinidad desde el horizonte de la dimensión histórico-salvífica de la Escritura y de la primera teología cristiana.

Confesión, doxología y doctrina trinitaria adquieren una profunda unidad, aunque no tanto desde el presupuesto de que la Trinidad es una verdad salvífica para la salvación de la humanidad, sino más bien una doctrina teórica o un *mysterium paralogicum*, es decir, un misterio divino paradójico, que supera toda lógica, aunque no deje de ser verdadero. (CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 390-391)

- El Padre ingénito, el Hijo engendrado del Padre, el Espíritu Santo que procede del Padre y el Hijo (Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio prudentem) [...]. Solo el Padre engendró al Hijo de su sustancia (Solus Pater de substantia sua genuit Filium) [...]. Estas tres personas son un solo Dios y no tres dioses; porque los tres tienen una sustancia, una esencia, una naturaleza, una divinidad, una inmensidad, una eternidad, y todo es uno donde no se interpone la oposición de la relación (Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio). (DH 1330; cf. EP 184).

Estos dos concilios medievales, según Ladaria, acentúan fuertemente la unidad divina, y menos la distinción entre las personas, aunque su acción exterior sea clara. La acción ad extra es común a las tres personas, pero sin afirmar al mismo tiempo la especificidad propia del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se insiste en la perfecta divinidad de cada una de las personas y su identificación con la esencia divina. (LADARIA, El Dios vivo y verdadero, 324).

8. EL CONCILIO DE TRENTO (1545-1563)

CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 391-392.

Este Concilio no se preocupó de aclarar la doctrina sobre Dios, ya que la teología reformada no hizo de ella una causa de disputa confesional. Salvo los socinianos y unitarianismo, (ENCICLOPÈDIA CATALANA, Socinianisme [en línea] <https://www.enciclopedia.cat/cerca/gec?search_api_fulltext=socinianisme&field_faceta_cerca_1=All> [Consulta: 30 agosto 2025]; Unitarianisme [en línea] <<https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/unitarianisme>> [Consulta: 30 agosto 2025] <<https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/unitarianisme>> [Consulta: 30 agosto 2025]. antitrinitarios, como Miguel Servet (1511-1553), la teología reformada asume plenamente la doctrina trinitaria, aunque por el principio de autoridad de la sola Escritura comience a criticar la especulación teológica trinitaria sin una base bíblica.

En la tercera sesión del 4 de febrero de 1546 se proclamó el Símbolo de la fe que usa la Santa Iglesia Romana, como firme y único fundamento contra el cual nunca prevalecerán las puertas del infierno (DH 1500; COD 662). Inmediatamente después se profesa el Símbolo nicenoconstantinopolitano con el Filioque (COD 662). Y a partir de aquí, se van afirmando implícitamente las características más importantes de este Dios en su relación con los humanos:

- Dios es *el Dios que habla*, se revela y entra en comunicación con los humanos a través de los Sagrados Escritos (Decreto sobre la Sagrada Escritura);
- es *el Dios Creador* que ha creado al ser humano libre y solidario y que en el pecado lo mantiene libre (Decreto sobre el pecado original);
- es *el Dios Salvador* que justifica gratuitamente a todos los humanos por medio de su Hijo Jesucristo, haciendo verdaderamente justo al pecador arrepentido (Decreto sobre la justificación) y *que se da* al ser humano por medio de los sacramentos como principio, aumento o reparación de la justificación (Decreto sobre los sacramentos).

9. EL CONCILIO VATICANO I (1869-1870)

Este Concilio se ocupó de la doctrina sobre Dios, pero en un contexto muy diferente del de los primeros concilios de la Iglesia, (CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, 392). ya que se sitúa entre el racionalismo y el fideísmo desarrollados en la sociedad y en la Iglesia de la segunda mitad del s. XIX. En este contexto, el Concilio afirmará dos cosas fundamentales:

- **En primer lugar** y *ante el fideísmo y el agnosticismo*, afirma que Dios como principio y fin de todas las cosas puede ser conocido con certeza desde la luz natural de la razón. Dios es cognoscible. La razón humana tiene la capacidad para conocer a Dios.
- **En segundo lugar** y *ante el racionalismo*, afirma que Dios en su ser trinitario es misterio de fe, que debe ser conocido por el ser humano por medio de la revelación gratuita y sobrenatural de Dios.

El Concilio se sitúa en la tradición cristiana latina que sostiene que Dios, siendo cognoscible, es incomprensible. Por un lado, conocemos a Dios por la razón natural y, por el otro, por la fe divina (DH 3015).

Quizás por el contexto la doctrina sobre Dios se centra en una ontología de la esencia o de una metafísica del ser de Dios, no teniendo en cuenta el nuevo pensamiento moderno que quería relacionar a Dios con el mundo y la historia. El pensamiento moderno valora el sujeto y la subjetividad, en cambio, el discurso teológico (según Santiago del Cura) continuaba aferrado exclusivamente a la conceptualidad en torno a la sustancia para pensar a Dios, mostrándose incapaz de encontrarse y de hacerse entre aquellos a quienes se dirigía.

El Concilio Vaticano I afirma a la vez el carácter cognoscible del Dios creador y la libertad y gratuidad de la revelación del misterio de la Trinidad. Casi un siglo después, el Concilio Vaticano II conseguirá articular mejor ambas perspectivas, ayudado por los diferentes movimientos teológicos que se sucedieron en el seno de la Iglesia católica latina a lo largo del s. XX y que cuajará en la exposición de la doctrina sobre Dios en el Catecismo de la Iglesia Católica.

10. EL CONCILIO VATICANO II

Si en un principio se destacaba que el Concilio Vaticano II se había limitado a ser un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia, en un doble movimiento ad intra (¿qué dices de ti misma?) y ad extra (¿qué dices al mundo y cuál es tu misión en el mundo?), ahora se subraya que en el fondo el Concilio habló de Dios. (Seguimos: *Ibíd.*, 393-394.)

La contemplación del misterio de Dios no se hace desde una perspectiva dogmática y trinitaria como en los concilios anteriores, sino desde la relación del misterio de Dios con la vida de los humanos. Así el misterio de Dios es acogido y celebrado en la liturgia, mientras se actualizan y recuerdan sus acciones salvíficas en la historia de Israel y en la Iglesia primitiva (Sacrosanctum Concilium).

Misterio como origen y fundamento de la Iglesia desde el cual comprende su existencia, su estructura interna y su misión: «un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Lumen gentium).

Misterio como autorrevelación de Dios en la historia de los humanos, testimoniada en la Sagrada Escritura y transmitida a los humanos de hoy en una tradición viva para que sea acogida en la fe (Dei Verbum).

Misterio como fundamento de la autonomía y dignidad del mundo y de la realidad creada, y como misión desde la cual es enviada la Iglesia, para que, sintiéndose solidaria de todos los humanos, les sirva testimoniando al mundo el gozo y la felicidad del Evangelio, que tiene la capacidad de transformar toda la realidad humana y llevarla a su finalización en Dios (Gaudium et spes).

Las Constituciones dogmáticas sobre la Iglesia (Lumen Gentium) y sobre la Divina Revelación (Dei Verbum) dedican los primeros números del primer capítulo a cada una de las tres personas, en concreto: LG 2 (el designio universal del Padre); LG 3 (misión y obra del Hijo) y LG 4 (el Espíritu santificador de la Iglesia); DV 2 (Padre, Hijo y Espíritu Santo); DV 3 (el Padre); DV 4 (Cristo lleva la revelación a la plenitud); DV 5 (el Espíritu Santo).

Una aportación trinitaria significativa la encontramos en AG 2-4, donde se expone los fundamentos doctrinales de la misión de la Iglesia.

- La Iglesia peregrina es misionera por naturaleza, ya que tiene su origen en la misión del Hijo y en la del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre. Este designio proviene del «amor fontal» o sea de la caridad de Dios Padre, el cual, siendo principio sin principio, del cual es engendrado el Hijo y procede el Espíritu Santo por el Hijo, por su inmensa y misericordiosa benignidad nos creó libremente y aún nos llamó gratuitamente a participar en la vida y en la gloria con él. Derramó generosamente la divina bondad y no deja de derramarla, de manera que el Creador de todas las cosas al fin será «todo en todos» (1C 15,28), procurando a la vez su gloria y nuestra felicidad. Pero Dios no quiso llamar a los hombres uno por uno a participar de su vida, excluyendo toda clase de conexión mutua, sino que los constituyó en un pueblo para recoger en él a sus hijos dispersos.
- Este designio universal de Dios de salvar a todo el género humano llega a su término no solo secretamente en el espíritu de los hombres o mediante iniciativas, incluso religiosas, que les hacen buscar a Dios de muchas maneras «por si llegan a alcanzarlo o encontrarlo, porque él no está lejos de ninguno de nosotros» (Ac 17,27): estas iniciativas, en efecto, necesitan ser iluminadas y sanadas, aunque, según la benigna disposición de Dios providente, a veces puedan ser consideradas una pedagogía hacia el Dios verdadero o una preparación para el Evangelio. Dios, para establecer la paz o la comunión con él y crear una unión fraterna entre los hombres, que son pecadores, determinó entrar de una manera nueva y definitiva en la historia de los hombres enviando a su Hijo en nuestra carne, para sustraer a los hombres, por medio de él, del poder de las tinieblas y de Satanás y reconciliar en él a todo el mundo consigo mismo. A él, pues, por quien hizo también el mundo, lo constituyó heredero de todas las cosas, a fin de reunir todas las cosas en él. En efecto, Jesucristo fue enviado al mundo como mediador verdadero entre Dios y los hombres. Dios como es, «en él reside corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9); y según la naturaleza humana, nuevo Adán, es cabeza de la humanidad renovada, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 14,14). Por lo tanto, el Hijo de Dios siguió los caminos de una verdadera encarnación para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina, y a pesar de ser rico, se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza. El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por una multitud, es decir, por todos. Los santos padres afirman constantemente que no fue curado lo que Cristo no asumió. Pero asumió la naturaleza humana íntegra, tal como se encuentra en nosotros, miserables pobres, aunque sin pecar. De sí mismo, en efecto, Cristo, «que el Padre santificó y envió al mundo» (Jn 10,36), dijo: «El Espíritu del Señor reposa sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a proclamar a los cautivos la libertad y a los ciegos el retorno de la luz» (Lc 4,18). Y también: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19,10). Lo que el Señor predicó una vez o que fue cumplido en él para la salvación del género humano debe ser proclamado y propagado hasta

el extremo de la tierra, comenzando por Jerusalén, de manera que aquello realizado una vez para todos con vistas a la salvación, en todos obtenga su resultado, a través de los tiempos.

- Y, para realizarlo del todo, Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo, para que cumpliera su obra salvadora desde dentro e impulsara a la Iglesia a expandirse. Sin duda, el Espíritu Santo actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado. Pero el día de Pentecostés descendió sobre los discípulos para quedarse con ellos para siempre; la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud, comenzó la difusión del Evangelio por la predicación, y finalmente fue prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe, por la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla todas las lenguas y las comprende y las abraza todas en la caridad, y así supera la dispersión de Babel. Desde Pentecostés comenzaron «los hechos de los Apóstoles», de la misma manera que cuando el Espíritu Santo vino sobre la Virgen María Cristo fue concebido, y cuando el mismo Espíritu Santo descendió sobre él mientras oraba Cristo fue impulsado a comenzar su ministerio. Y el mismo Señor Jesús, antes de dar libremente la vida por el mundo, dispuso el ministerio apostólico y prometió enviar al Espíritu Santo, de manera que ambos estuvieran asociados para llevar a cabo la obra de salvación siempre y en todo lugar. A través de todos los tiempos el Espíritu Santo «unifica en la comunión y en el servicio, y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos» a toda la Iglesia, vivificando, como un alma, las instituciones eclesíásticas e instilando en los corazones de los fieles aquel espíritu misionero que impulsó al mismo Cristo. A veces incluso prev visiblemente la acción apostólica y nunca deja de acompañarla y de dirigirla de diversas maneras.

Todo parte del designio del Padre (AG 2), que es el amor fontal, principio sin principio que engendra al Hijo y del cual procede el Espíritu Santo por medio del Hijo. Conviene notar esta afirmación por medio del Hijo (griega) y no del Hijo (Filioque, latina). La misión del Hijo (AG 3) se describe en tres momentos decisivos: 1) su presencia antes de encarnarse, iluminando y sanando los esfuerzos del ser humano en su búsqueda de Dios, retomando de alguna manera la doctrina del Logos de los Padres prenicenos; 2) la encarnación como entrada de Dios de una manera nueva y definitiva en la historia de lo humanos, recapitulando en él todas las cosas; 3) su misión y acción salvífica en el mundo se fundamenta en su ser como mediador entre Dios y los hombres por el hecho de ser corporalmente la plenitud de la divinidad y el nuevo Adán, y se realiza por los caminos de la encarnación verdadera desde la pobreza y el servicio y la unión del Espíritu para hacer partícipes a los humanos de su naturaleza divina (admirable intercambio). Y finalmente la misión del Espíritu Santo (AG 4) por su acción interior (intus) y su efecto dilatador o expansivo (dilatationem) de la misión del Hijo fuera de la Iglesia, y dentro de ella convirtiéndose en el principio de unión de la comunión eclesial y el dispensador de los carismas y ministerios.

Un otro texto significativo del Concilio sobre la acción del Espíritu en la Iglesia es LG 4.48

- Cumplida la obra que el Padre encomendó al Hijo aquí en la tierra (cf. Jn 17,4), el día de Pentecostés fue enviado el Espíritu Santo para santificar continuamente la Iglesia y así los creyentes tuvieran acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18). Es él el Espíritu de vida, la fuente de agua que manará hasta la vida eterna (cf. Jn 4,14; 7,38-39), por el cual el Padre vivifica a los hombres, muertos al pecado, hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rm 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (cf. 1Co 3,16; 6,19), ora en él y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Ga 4,6); Rm 8,15-16 y 26). Él guía a la Iglesia hacia la verdad completa (cf. Jn 16,13), la unifica en la comunión y en el servicio, la provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos con los que la instruye y la dirige, la embellece con sus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1Co 12,4; Ga 5,22). La rejuvenece con la fuerza del Evangelio, la renueva constantemente y la conduce a la perfecta unión con su Esposo. Porque el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: «¡Ven!» (cf. Ap 22,17). Así se manifiesta toda la Iglesia como «*un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*».

Conviene notar que el Vaticano II no habla nunca de la Trinidad ni tampoco de la única sustancia divina, sino siempre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, que son un misterio de comunión, una unidad en la diversidad, celebrado en la Eucaristía y vivido en la Iglesia. 48 véase bien explicitado en: (Joan PLANELLAS I BARNOSSELL, «L'Esperit rejuveneix i vivifica. Una pneumatologia conciliar a la llum dels Pares de l'Església», RCatT 39/2 (2014) 609-645).

PARTE SISTEMÁTICA

1.LAS CUATRO HITOS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

Los cuatro hitos que han servido de líneas de reflexión de la teología trinitaria, según Cordovilla, (El misterio de Dios trinitario, 401-443). son: la reflexión trinitaria centrada en el espíritu humano (Agustín de Hipona, perfeccionada por Santo Tomás de Aquino); la reflexión trinitaria centrada en la realidad del amor interpersonal (Ricardo de San Víctor); el misterio trinitario desde la lógica del lenguaje (Abelardo); la reflexión trinitaria centrada en la historia (Joaquín de Fiore). Son cuatro paradigmas desde los que se ha sistematizado la comprensión del misterio de Dios trinitario: ser humano, amor personal, lenguaje e historia.

1.1. La reflexión trinitaria centrada en el espíritu humano

(Más ampliado: *Ibíd.*, 402-417)

De Agustín de Hipona hay que destacar su obra Sobre la Trinidad (De Trinitate), su obra teológica de mayor profundidad especulativa y de mayor resonancia histórica. Consta de quince libros y es un faro en la teología latina en tres puntos fundamentales: doctrina sobre las relaciones, sus especulaciones psicológicas y la pneumatología. Agustín afronta el misterio del Dios trinitario desde **tres aspectos**:

- 1) la fontalidad del Padre;
- 2) la centralidad de la historia de la salvación para pensar la Trinidad inmanente;
- 3) la doctrina de las relaciones (considerada una de las grandes aportaciones agustinianas a la teología trinitaria). Agustín no parte de la esencia divina sino de la fontalidad del Padre. La teología trinitaria de Agustín parte, pues, de la economía de la salvación y no de la esencia divina. Si el Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo, y él no es enviado, significa que es el origen sin origen del Hijo y del Espíritu Santo. Agustín cree que el ser humano es capaz de Dios porque antes Dios es capaz de llegar y hacerse humano, y lo argumenta a partir de Gn 1,26 (reinterpretado en Ef 4,23 y Col 3,9).

Tomás de Aquino desarrolla, profundiza y perfecciona desde muchos puntos de vista la teología trinitaria de Agustín, siempre desde el horizonte agustiniano. La analogía creacional-antropológica de Agustín es ampliada y profundizada por Bonaventura en la contemplación de toda la realidad creada y el itinerario del ser humano en su camino hacia Dios. En concreto, toda la teología de Bonaventura es una meditación sobre el misterio trinitario de Dios, que solo puede ser conocido por medio de la revelación; donde todas las obras de la economía salvífica son comunes a las personas divinas, pero al mismo tiempo expresan las posiciones y las propiedades de cada una. La posición y propiedad del Hijo en cuanto expresión de Dios y del Espíritu como donación de Dios se mantienen en cuanto a lo exterior tal como son en lo interior (a partir de esta afirmación Rahner formulará su conocido axioma).

La teología trinitaria de Tomás de Aquino expuesta en la Summa se fundamenta en el concepto de persona. Así estudia cada persona de la Trinidad por separado, en sus nociones o notas distintivas (innascibilidad y paternidad, filiación y espiración activa, procesión o espiración pasiva) y en sus nombres propios (Padre, Ingénito, Principio sin principio; Hijo, Verbo, Imagen; Espíritu, Amor, Don). También estudia las relaciones entre las personas en el seno de la Trinidad inmanente (perichóresis) o en su manifestación en la historia de la salvación (misiones). Terminando la exposición con el estudio de las misiones, Tomás expresa la conexión existente entre la Trinidad económica y la inmanente, mostrando que la afirmación de Dios en sí mismo no puede ser separada de su significación para nosotros y viceversa.

La teología actual prácticamente ha abandonado el ordo disciplinae de Santo Tomás, que divide el tratado de Dios en tres partes: la primera hace referencia a la esencia divina (STI,

q.2-26); la segunda, a la distinción de personas (STI, q. 27-43) y la tercera, a la procesión de las criaturas que proviene de Dios (STI, q.44-119). Tomás busca el orden, la sobriedad y la objetividad a la hora de tratar las cuestiones, y lo distingue para unir, y priorizando la Trinidad inmanente a la económica, distinguiendo la acción de Dios en su seno y su acción hacia afuera.

Tomás quiere combatir dos visiones deficientes: **el arrianismo y el sabelianismo**, destacando que la generación del Hijo y la espiración del Espíritu son acciones inmanentes que se realizan en Dios mismo y al mismo tiempo son acciones de Dios hacia afuera de sí mismo en la creación. Sin embargo, la teología trinitaria actual partiendo de una reflexión bíblica y patrística continúa bastante vinculada a este paradigma agustiniano y tomista, ya que sus grandes intuiciones para pensar el ser de Dios desde las categorías clásicas y poner en relación a Dios trinitario y la creación continúan siendo válidas, no como punto de partida, sino como ilustración de la reflexión trinitaria. (Cf. **Ibid.**, 413)

1.2. La reflexión trinitaria centrada en el amor interpersonal.

Mas ampliado: **Ibid.**, 417-426.

Agustín, en **la obra Sobre la Trinidad** (Trin. VIII, 8,12), afirma que «**ves la Trinidad, si ves la caridad**» (Trinitatem, si caritatem vides). Agustín se atreve a comprender la Trinidad desde la analogía del amor interpersonal: el amante, el amado y el amor mismo. Y **Ricardo de San Víctor** la profundiza en su obra **Sobre la Trinidad** (De Trinitate), que consta de seis libros. El primero trata sobre la sustancia divina y comienza exponiendo el método teológico que sigue y se inscribe en la fe que busca comprender y en las razones necesarias anselmianas. En el segundo libro estudia los atributos divinos: Dios es increado, eterno e inmenso. En el tercero habla sobre la igualdad y la unidad en la pluralidad de las personas; y lo hace partiendo de la centralidad del amor. En el cuarto habla de las personas, y define el ser persona: una existencia incommunicable de naturaleza divina. En el quinto estudia las procesiones. Y en el sexto estudia los nombres de las personas, distinguiendo las procesiones divinas de las analogías con las procesiones y acciones humanas (Trin. VI,1); la paternidad y la filiación (Trin. VI, 2-5); las diferencias de las procesiones de la segunda y tercera persona; el Espíritu Santo es llamado don de Dios como don dado a los humanos como amor y lo asimila a su actividad personal (Trin. VI, 14). En este sexto libro Ricardo atribuye al Padre el poder, al Hijo la sabiduría y al Espíritu Santo la bondad (Trin. VI, 16-19) y afirma que solo el Hijo es la imagen y la figura del Padre (Trin. VI, 19-25).

Según Ricardo el amor es el valor absoluto, porque ayuda a comprender tanto la pluralidad de las personas (Trinidad) como la unidad divina. Dios es amor en su estructura trinitaria. «*La plenitud del amor solo existe cuando hay más personas en Dios*» (Trin. III,2). El amor como don y comunicación ayuda a comprender las diferencias entre las procesiones divinas de la originalidad o propiedades de las personas y da razón más profunda de la unidad divina. El amor explica la propiedad de cada persona, ya que cada

una es su amor o cómo ama. El Padre es amor como pura donación (origen), el Hijo es el amor como recepción y donación (centro), y el Espíritu es el amor como pura recepción. (Ibíd., 424)

Cordovilla recoge esta preciosa fórmula de Ricardo de San Víctor: 544 Cf. Íd.

- *El origen de la unidad en el Padre, el inicio de la pluralidad en el Hijo y el cumplimiento de la Trinidad en el Espíritu Santo: In Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto completio trinitatis (De tribus appropriatis: PL 196,992).*

El profesor José Ignacio González Faus (1923-2025) resumía la aportación de Ricardo de San Víctor de esta manera:

- El amor implica necesariamente un impulso hacia otro. Por lo tanto, donde no hay pluralidad de personas no puede haber amor.
- El amor para que sea gozoso debe ser mutuo. No puede haber bondad plena donde no hay amor perfecto. Y no puede haber amor perfecto si no hay pluralidad de personas iguales. Por lo tanto, para que pueda haber amor en Dios es necesario que haya otra persona que, por el hecho de ser divina, sea digna de este amor.
- La plena dulzura del amor solo se da cuando ambos tienen un tercero a quien amar, de manera que ese amor a un tercero los une aún más. Este tercero amado hace que en la Trinidad de Dios no haya nada de individual: es el gran misterio incomprensible que la unidad no decrezca por la pluralidad ni la pluralidad supere la unidad. (José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, «Del Pantókrator al Panagapetós (Todopoderoso y Todoamorado)», Proyección 72 (2025) 69-70).

Hay que notar que la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor ha pasado casi sin ningún eco debido a la teología trinitaria agustiniana-tomista, pero a finales del s. XX ha alcanzado un papel central en las teologías contemporáneas, ya que se han inspirado para entender la Trinidad como comunión interpersonal. Con todo hay que notar que no usa el concepto de comunión interpersonal.⁵⁶⁵⁶ Cf. CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 424.

1.3. El misterio trinitario desde la lógica del lenguaje.

Ibíd., 426-434.

El lenguaje teológico ha buscado decir lo que no es comprensible y delimitar la incomprensibilidad de Dios en el lenguaje. Pedro Abelardo es quien quiere decir lo Indicible y mostrar la lógica de lo Inefable. Abelardo observa que las verdades profundas permanecen siempre ocultas. La teología de Abelardo es una teología trinitaria, es teología del Bien supremo. Abelardo quiere mostrar que el dogma trinitario no es

contrario ni contradictorio a la razón humana. Y lo hace mostrando que el lenguaje sobre Dios (desmarcándose de la dialéctica y de la gramática de su época) va más allá de las reglas normales del lenguaje, porque Dios es la realidad «más grande que se puede pensar». Dios es el totalmente incomprensible e inefable. Con todo, Abelardo está convencido de que existe una semejanza, una analogía, una relación que hace posible aplicar a Dios el lenguaje de los humanos, usando la lógica y la dialéctica para descubrir el sentido profundo de las cosas y transferir el lenguaje de lo común a lo divino. Actualmente no se desconoce si hay una teología trinitaria desarrollada desde esta perspectiva del lenguaje. Quizás la filosofía del lenguaje podrá ofrecer más adelante una filosofía adecuada para pensar desde esta perspectiva la realidad de Dios trinitario.

1.4. La reflexión trinitaria centrada en la historia

Ibid., 434-443.

El desarrollo de una teología trinitaria desde una perspectiva histórica y escatológica no es nuevo. Precisamente la teología de los Padres prenicenos se hace desde esta perspectiva histórico-salvífica. Y un personaje que la desarrolla en la edad medieval es el monje calabrés Joaquín de Fiore (ca. 1130-1202), precisamente comprende la historia desde el misterio de la Trinidad.

Joaquín de Fiore piensa el ritmo de la historia en relación con el ritmo de la vida inmanente de Dios. El ritmo trinitario de la historia nos desvela el dinamismo de la vida inmanente de Dios. Su pensamiento se arraiga en una visión de la concordia o de la correspondencia entre los elementos de la historia veterotestamentaria, los de la historia evangélica y los de la historia de la Iglesia. Entonces hay tres edades: la primera corresponde al Padre, desde Adán a Cristo, es la edad de la ley y la naturaleza, la época de los laicos. La segunda es el tiempo del Hijo, comienza con Ozías (Mt 1,8-9) y alcanza en Zacarías, el padre de Juan Bautista, uno de sus puntos principales, y acaba en el tiempo presente de Joaquín de Fiore; es la edad de la gracia y del orden clerical. La tercera es el tiempo del Espíritu Santo, la edad de la plena libertad en el amor comienza con san Benito y perdurará hasta el fin de los tiempos, es el tiempo de los monjes.

Según esta teología joaquimita, en el devenir histórico se manifiesta el dinamismo eterno de la vida divina inmanente; hay una correspondencia (similitud) entre los estados sucesivos del mundo y las procesiones trinitarias eternas: el de la Ley (Padre), el de la gracia (Hijo), y el de la libertad plena en el amor (Espíritu); un devenir de los tiempos que se arraiga en la Trinidad como origen y meta propios, como la realidad trascendente que desborda el dinamismo histórico. Visto así no sería incompatible con la doctrina católica.

La teología joaquimita tendría dos puntos centrales, mutuamente implicados: la relación entre Dios e historia (hoy diríamos entre Trinidad inmanente y Trinidad económica), y la forma de entender la unidad de Dios. Así la historia es lugar de manifestación de la

Trinidad, no de su realización. Joaquín de Fiore fue reprobado (no declarado hereje) (CONCILIUM LATERANENSE IV, Const. 2. De errore abbatis Ioachim, en COD 231-233). por el Concilio de Letrán IV (1215) por entender demasiado separadamente las tres personas divinas y por no estar de acuerdo con Pedro Lombardo sobre la comprensión de la unidad divina.

A partir de la luz que aporta la teología del abad Joaquín, se ha querido pensar la Trinidad y trinitariamente la historia (Bruno Forte). Su teología ha influido en los movimientos revolucionarios dentro y fuera de la Iglesia, en la filosofía de la historia e G. Lessing, K. Marx, A. Comte y E. Bloch, así como la comprensión de la relación entre la Trinidad e historia en el idealismo alemán. La teología trinitaria de Joaquín de Fiore nos plantea qué sentido tiene la historia para Dios, no solo en un sentido soteriológico o escatológico, sino para el mismo ser de Dios. La implicación entre la teología trinitaria y la comprensión escatológica de la historia será motivo de reflexión de los teólogos Karl Barth (+1968), Wolfhart Pannenberg (+ 2014), Jürgen Moltmann (+2024), Bruno Forte, entre otros.

La teología trinitaria no puede encastillarse en la reflexión sobre Dios en sí mismo, en su inmanencia divina, sino que siempre debe pensar la relación de este Dios trinitario con la historia de los humanos y a la inversa.

1.5. Síntesis

Ninguno de estos cuatro modelos agota el Misterio de Dios. (El misterio de Dios trinitario, 442-443). Los cuatro han partido de una teología de la revelación y de la salvación, que tiene la capacidad de integrar la totalidad de la historia humana y de la creación. El centro y la plenitud de estas son la encarnación del Hijo y la divinización del Espíritu Santo, pero tanto la historia anterior como la posterior, leídas y entendidas desde este centro, tienen capacidad para expresar y decir el misterio trinitario de Dios.

Todas las imágenes usadas por estos teólogos parten de una teología de la creación y una antropología icónica, que fundamenta la capacidad de lo creado para revelar a la Trinidad creadora. Ya sea en el dinamismo del conocimiento humano, el primado del amor, las reglas del lenguaje humano o el ritmo trinitario de la historia.

De estos cuatro modelos se aprende que hay que hacer un uso correcto de la analogía, que subraya, por un lado, la incomprensibilidad de Dios y, por el otro, la capacidad humana para hablar de lo divino. Así unas imágenes nos ayudarán a comprender la unidad misteriosa de Dios en tres personas y otras su misteriosa pluralidad personal sin romper su unidad.

1.LAS CATEGORÍAS TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES

Podemos distinguir las cinco siguientes: misión, procesión, persona y perichóresis.

- Los conceptos clásicos usados en teología al referirnos a la Trinidad: misión, procesión, relación, persona, perichóresis, quieren expresar desde la analogía cómo es la vida interna de Dios para que sea posible afirmar los tres misterios centrales del cristianismo: la Trinidad, la encarnación de Dios y la divinización del hombre. Dios es amor, relación, comunión, vida en plenitud. Por eso puede asumir la historia sin dejar de ser Dios e integrarla en sí mismo sin vaciarla de su contenido y propiedad, llevándola a su plenitud (tesis 10), («El misterio de Dios», en Ángel CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Biblioteca Comillas. Teología 6), Madrid: Universidad Pontificia Comillas. 2013, 149).

1.1. Las misiones: Dios es capaz de salir de sí mismo

El acceso a Dios es a partir de la economía de la salvación. (I. ZIZIOULAS, *Teología en perspectiva escatológica. El futuro siempre presente* (Vol 228), Salamanca: Sígueme 2024, 111: «Según el pensamiento patrístico, la economía tiene su inicio en la “buena voluntad” (εὐδοκία) del Padre, es decir, está arraigada en una voluntad personal, que se identifica con la historia en la voluntad del Hijo de “hacerse hombre”, y que es “perfeccionada” al recibir su “fin” o “propósito último por voluntad del Espíritu Santo). Las tres voluntades personales coinciden para formar una sola voluntad (“natural”).» Entonces si queremos pensar la Trinidad immanente debemos partir de su revelación en la historia. (Seguimos: Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», 150-151).

Las misiones definen la manifestación de las personas divinas en el tiempo con la única finalidad de la salvación de la humanidad. La misión presupone un origen, que es el Padre, y un final, que es la presencia del Hijo y del Espíritu Santo en la historia.

A partir de este origen común (el Padre) se fundamenta la unidad de ambas misiones, mientras que en virtud de su término (encarnación y gracia) se fundamenta la distinción. El concepto de misión es bíblico. La Biblia muestra cómo el Padre envía al Hijo y también al Espíritu Santo por medio del Hijo.

Las dos misiones son diferentes por su distinta forma de aparecer, la primera visiblemente en la encarnación y la segunda de una forma immanente, conformando e inhabitando a la persona destinataria del envío (gracia). La primera expresa la historicidad y la alteridad de la presencia de Dios en la historia; y la segunda, la immanencia, trascendentalidad y comunión de la presencia de Dios en la historia. Ambas perspectivas deben ser subrayadas y compaginadas sin subordinación de una a la otra.

Ambas son inseparables y forman parte del único proyecto salvífico de Dios y forman una unidad a causa del mismo origen: el Padre (origen ontológico del Hijo y del Espíritu). De esta manera se articula la cristología y la pneumatología, que marca la eclesiología.

Entonces, si situamos el origen de la Iglesia en Cristo (Pascua) o en el Espíritu (Pentecostés), se pone de relieve y se sitúa en el centro de la comprensión de la Iglesia su principio sacramental-objetivo (Hijo), o bien su principio personal-subjetivo (Espíritu). Hay que recordar que ambos constituyen y fundan la Iglesia y no se puede subrayar uno si significa que el otro es olvidado o subordinado.

1.2. Las procesiones: la fecundidad en Dios

A las dos misiones les corresponden dos procesiones en el seno de su ser. (Ibíd., 151-155) Santo Tomás de Aquino supo formular perfectamente la conexión entre las misiones y las procesiones, cuando calificó la misión temporal del Hijo por el Padre como la figura económica de la procesión eterna del Padre (STI, 43,2). Así sabemos que hay dos procesiones en el ser de Dios porque hay dos misiones, las cuales manifiestan y revelan cómo es el ser de Dios. Dios se manifiesta como donación de Palabra y Amor, porque es internamente don, palabra y amor. Así la forma económica de las misiones nos condiciona fuertemente a la hora de pensar las procesiones en la trinidad inmanente.

El hecho de que en el origen de todo haya una persona, significa que al principio no hay ni el azar, ni una sustancia ciega, ni siquiera un concepto abstracto de comunión, sino la persona del Padre, que es ser como pura donación (Ladaria, Zizioulas). El Padre es origen sin origen y el lugar donde acontece la unidad en Dios, que hay que comprender no solo desde una unión moral o de actividad, sino como una unión esencial.

Si el Padre es la fuente y la causa del Hijo y del Espíritu, significa que estas personas no tienen en sí mismas la fuente de su ser. Ambas proceden del Padre. El Hijo por generación (Jn 1,18; 3,16; 8,42; cf. Lc 3,22) y el Espíritu por procesión (Jn 15,26) dos términos bíblicos que en el desarrollo del dogma y en la profundización teológica fueron aplicados a la vida interna de Dios.

La procesión en Dios implica una acción y una relación de origen. Esta es la gran aportación de Tertuliano, ya que supo intuir, contra el modalismo y después contra el arrianismo, que en Dios hay movimiento, acción, economía y disposición, sin que esta actividad implique mutación, división, pérdida o mengua de su divinidad. Nicea y la teología postnicena distinguen claramente entre una procesión *ad extra* para referirse a la creación y una procesión *ad intra* para referirse al movimiento interno en Dios. Dios es plenitud de vida y de ser, y porque es plenitud de vida *ad intra* (procesión), puede comunicarla *ad extra* con absoluta gratuidad y libertad (creación-encarnación).

En la historia de la teología se encuentran diferentes maneras de comprender esta fecundidad interna en Dios. La teología oriental ha preferido mantenerse en su

característico apofatismo y así no ha empleado ninguna analogía de la vida humana para intentar explicar las procesiones en Dios. Solo habla de la generación del Verbo (SI 2,7) y de la procesión del Espíritu. En cambio, en la teología occidental latina, tenemos dos corrientes diferentes: la agustiniana tomista, que usa la analogía de la mente humana que conoce y ama y la tradición de la escuela de Hugo y Ricardo de San Víctor, que han preferido una analogía más personalista, explicando estas procesiones desde las relaciones interpersonales: el amante, el amado y el amor o el fruto de ese amor mutuo, anticipada ya por san Agustín (Trin. VIII), aunque no la haya desarrollado. El mismo Agustín en su último capítulo del De Trinitate, reconoce la distancia entre la realidad divina y sus imágenes en el alma humana.⁶⁵ Él mismo reconoce que la imagen usada es inadecuada (Trin. IX,2,2).

Agustín de Hipona coloca en el centro de la reflexión el dinamismo del espíritu humano en su relación con Dios y Ricardo de San Víctor coloca la experiencia del amor interpersonal (familiar). Si la imagen de Agustín no ilumina suficientemente la trinidad de las personas, la de Ricardo, la unidad de sustancia. Por eso, tanto para Agustín como para Ricardo, la imago trinitatis en la criatura solo puede reflejar la imagen originaria con la inversión de un espejo. Además, ambas analogías no expresan suficientemente su conexión con la revelación concreta de Dios en la historia ni el testimonio que da el NT.

La reflexión teológica actual occidental (Greshake, Moltmann, Pannenberg) buscan pensar a Dios desde la imagen de la comunión, entendida como ámbito de relaciones personales totalmente simétricas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Así se subraya la igualdad de las tres personas y cómo cada una existe en relación con las otras. Hay que pensar a Dios como Dios trinitario. Este es el gran acierto de la teología pre-nicena, profundizado por la teología de los Padres capadocios, hacer teología desde la divina economía y no una metafísica de consubstancialidad. La teología trinitaria (Trin. XV, 28,51: *«Dame fuerzas para la búsqueda, tú que hiciste que te encontrara y me has dado esperanzas de un conocimiento más perfecto. Ante ti, mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe de mí quien entra; si me cierras, abre quien te llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame. Aumenta en mí estos dones hasta mi reforma completa (ad integrum)»*). debe atenerse a la historia, a su testimonio bíblico y litúrgico, y desde aquí pensar el ser de Dios. Donde descubrimos una monarquía del Padre desplegada en la acción y la misión del Hijo y del Espíritu, que ha servido de fundamento para pensar al Padre como origen y fuente de la divinidad, y al Hijo y al Espíritu dependientes de ella sin que esto significara ninguna inferioridad.

Al lado de la teología de los Padres prenicenos, que ha remarcado la monarquía del Padre en una perspectiva histórico-salvífica, hay que asumir la de los Padres capadocios, que ha elaborado más profundamente una ontología trinitaria no separada de la revelación de Dios en la historia y capaz de compaginar monarquía y trinidad (es un ejemplo Gregorio de Nacianzo, Or. 19,2).

La monarquía del Padre no significa necesariamente una subordinación en cuanto a las otras dos personas, ni mucho menos una mengua, ruptura o disminución del poder de Dios. El Padre es capacidad infinita de comunicación, capacidad infinita de amor, amor y

donación de la plenitud del ser que, siendo tal, puede ser totalmente comunicada al Hijo y al Espíritu.

La paradójica afirmación del primado del Padre con la de la igualdad de las personas no debe ser necesariamente una contradicción, siempre que la generación del Hijo y la procesión del Espíritu sean comprendidas como expresión de una donación total del amor del Padre.

1.3.Las relaciones en Dios

Las procesiones causan las relaciones divinas. La relación implica el sujeto, el término y el fundamento de la relación. Entre el sujeto y el término hay una oposición relativa. De las dos procesiones resultan cuatro relaciones: 1) la del Padre con el Hijo, que llamamos generación activa o paternidad; 2) la del Hijo con el Padre, que llamamos generación pasiva o filiación; 3) la del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo, que llamamos espiración activa; 4) la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo, que llamamos espiración pasiva. De estas cuatro relaciones solo tres son realmente distintas entre sí, estableciendo la posibilidad de afirmar las diferencias en Dios: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La espiración activa se identifica realmente con la paternidad y la filiación y corresponde al Padre y al Hijo en común.

Greshake afirma que *«las diferencias personales en Dios se encuentran en un mismo plano y que tienen la misma importancia que su unidad, más aún: que las diferencias son idénticas con la esencia de Dios»*. Y concluye que *«el Dios uno es un entramado de relaciones de tres hipóstasis personales diferentes o, dicho de otra manera, que el Dios uno posee su esencia en el intercambio de vida de tres personas»*. (Gisbert GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona: Herder 2001, 215). Es una afirmación capital, ya que decir que la esencia de Dios es la relación, significa que es amor y comunicación. Dios no solo se comunica y ama, sino que su ser consiste en la comunión y comunicación mutua. Dios es todo amor que se entrega y regala. Lo que es definitivo y último no es ser en sí mismo, sino ser desde otro y ser para el otro. El cardenal Kasper afirma que *«la unidad de Dios aparece definida como comunión del Padre y del Hijo, y implícitamente como comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, como unidad en el amor»*. (Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Vol 89), Salamanca: Sígueme 1985, 347).

Las distinciones en Dios, fundamentadas en las relaciones, expresan el carácter éxtasis del amor de Dios. Dios no tiene relaciones, sino que es relación, es amor, es comunicación. Ni la sustancia antigua (ser en sí mismo), ni el sujeto moderno (individuo autónomo y aislado) es lo último y definitivo de la realidad, sino la relación.

1.4. Las personas en Dios

La teología trinitaria centrada en la vida interna de Dios solo se sostiene si tiene como punto de partida y como horizonte de comprensión la historia de la revelación y de la salvación testimoniada en la Sagrada Escritura y actualizada en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia. Es clave saber cómo es persona el Padre, el Hijo y el Espíritu

Santo. El concepto de persona debe mostrar continuidad con el monoteísmo bíblico y litúrgico que parte de la conciencia del hecho de que cuando el cristiano se dirige al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, lo hace al único Dios, no a tres dioses.

Las tres relaciones opuestas entre sí nos llevan a la reflexión sobre las personas. Actualmente es el concepto trinitario fundamental. Persona es el sujeto último de todo ser y obrar (*principium quod*), mientras que naturaleza es aquello por lo cual la persona es y obra (*principium quo*).

Detrás del concepto actual de persona tenemos tres términos clásicos con diversos sentidos: persona (latín), y ὑπόστασις (en griego). Mientras persona y πρόσωπον son términos similares, el de hipóstasis rompe este parentesco. Los dos primeros indican la visión y la forma de aparecer ante otro, mientras que hipóstasis ὑπόστασις indica la realidad concreta que nos sostiene y hace que una realidad sea precisamente lo que es.

El término latino de persona tiene un significado diverso: rol, personaje en el mundo teatral e individuo en el mundo social. (Josep Maria ROVIRA BELLOSO, *El Misteri de Déu* (CSP 51), Barcelona: FTC–Herder 1994, 510-529). El término griego de πρόσωπον se refiere a la máscara, a lo que se ve. (Ioannis ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (VeI 162), Salamanca: Sígueme 2003, 41-78.) El sentido de hipóstasis (ὑπόστασις), término compuesto por ὑπό (debajo) y la raíz στά (mantenerse, sostenerse, del verbo ἵστημι), tiene más un sentido de fundamento, base, punto de partida de una exposición; es a partir del s. I que comenzará a significar existencia en un sentido abstracto, que será asumido por el cristianismo. El obispo Agustín de Hipona constata: «lo que para los griegos es la hipóstasis, para los latinos es la persona» (Trin. V,9,10). Cita por J.M. ROVIRA BELLOSO, *El Misteri de Déu*, 511.

La teología actual prefiere seguir el surco de la filosofía dialógica y personalista, pensando las personas desde la perspectiva de la relación. Desde esta perspectiva ha teólogos que consideran que persona es relación (el anglosajón C. E. Gunton, el alemán C. Shwöbel), (Más ampliado en: CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, 470-473). comunión (el teólogo griego-ortodoxo I. Zizioulas), *Ibíd.*, 473-474. reciprocidad (los teólogos alemanes W. Pannenberg, G. Greshake), *Ibíd.*, 474-478. donación (L.F. Ladaria, H.U. von Balthasar). *Ibíd.*, 478-479.

Si durante siglos, en la reflexión trinitaria y antropológica de persona, se ha centrado en el polo de la incomunicabilidad (yo), ahora lo hace en el de la relación (otro). Se ha pasado de la mismidad a la alteridad. Este desplazamiento se puede verificar en cómo la teología actual lee y recupera su propia historia (historia del concepto), afronta la difícil cuestión del carácter personal de Dios (en el contexto del agnosticismo teológico y el diálogo interreligioso) y los concretos desarrollos de la teología trinitaria actual centrados en un concepto renovado de persona (relación, comunión, reciprocidad y donación). Persona significa ser en sí mismo, para darse, siendo dándose.

Josep Maria Rovira Bellosó apunta que persona es un concepto perenne. En concreto afirma:

- *Persona es una manera de ser intransferible y comunal [...], dotado de una doble polaridad: la identidad de uno mismo transparente y la relación con los otros frutos de la naturaleza intelectual que comporta la capacidad de comunicación.* (J. M. ROVIRA BELLOSO, El Misteri de Déu, 528.).

En definitiva, Padre, Hijo y Espíritu Santo son distintos en la comunión de la única divinidad. En definitiva, la teología trinitaria no debe buscar una definición formal de persona aplicable a Dios, sino más bien descubrir cómo son persona el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, subrayando la igualdad y cómo cada uno es en relación con los otros.

1.5. Perichóresis: la comunión perfecta en el amor

Este término griego: περιχώρησις, es una palabra compuesta del verbo χωρέω, que significa contener, caber, tener cabida, y de la preposición περί, alrededor de. Y es un término que se ha puesto muy de moda para expresar la unidad de Dios, respetando al mismo tiempo la diferencia de las personas. Por lo tanto, el término significaría un movimiento circular rotatorio de diferenciación.

El concepto de perichóresis, nota Cordovilla, (Seguimos: Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», 164-165. Lo mismo en CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 479-480). significa una presencia mutua permanente, de recíproca inhabitación, un estado de coherencia entre las personas divinas. (Definición de inherencia según el DIEC: «Compenetración íntima de sujeto y predicado o de elemento determinado y elemento determinante»).

Las personas divinas no solo se relacionan entre ellas (o bien en relación, o bien por oposición), sino que unas personas están en las otras. El sentido de perichóresis tiene su base en algunos textos del NT, en concreto, Jn 10,38; 14,11; 17,21.

Hilario de Poitiers lo explicita en su De Trinitate:

Lo que está en el Padre está en el Hijo, lo que está en el ingénito está en el unigénito [...] No es que ambos sean lo mismo, sino que el uno está en el otro, y no hay en el uno y el otro algo distinto. El Padre está en el Hijo porque el Hijo ha nacido de él, el Hijo está en el Padre, porque de nadie más es el Hijo [...]. Así están el uno en el otro, porque, así como todo es perfecto en el Padre ingénito lo es también en el Hijo unigénito (Trin. III,4).

El término aparece por primera vez en Gregorio de Nacianzo en forma verbal, aplicándolo a las dos naturalezas de Cristo. En este mismo sentido, o sea aplicado a las dos naturalezas de Cristo, es profundizado por Máximo el Confesor para pensar conjuntamente la unidad de persona y la diversidad de naturalezas en Cristo. (MÀXIM EL CONFESSOR, Amb. 5: «ἐν τῇ μιᾷ Χριστοῦ ὑποστάσει αἱ φύσεις τὴν καθ'ἑαυτὰς ἰδιότητα ἀπαραλλάκτως διαφυλάττουσαι, ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσιν ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως» [«En la sola hipóstasis de Cristo,

las naturalezas, conservando inalterablemente su propia identidad, se compenetran mutuamente de manera inmutable y sin confusión»]

En la doctrina trinitaria la usa Jua Damasceno, entendiéndolo como in-existencia mutua de las personas, aunque comienza una tendencia a entenderlo no de una manera dinámica, sino estática. Burgundio de Pisa traduce περιχώρησις por el latín circumincesso cuando hace la traducción latina del De fide orthodoxa de Damasceno el año 1153. Así tenemos dos maneras de entenderlo, por un lado, se entiende desde la teología patristica, donde la unidad se explica desde el proceso dinámico de mútua interpenetración; y de la otra, desde la teología medieval latina, donde la unidad de esencia fundamenta la pericóresis como un estado, como un modus essendi más que una realidad dinámica.

Actualmente el término es empleado para poner de relieve la unidad en Dios, subrayando la diferencia de las personas divinas (Moltmann, Kasper, Pannenberg, Greshake) y la apertura de esta unidad comunal en Dios a la integración del mundo y de la historia en la plenitud de la vida divina (como hace en Moltmann). Y desde la teología trinitaria se ha aplicado a la antropología, para pensar la unidad del cuerpo y el alma, y también a la eclesiología, para pensar simultáneamente la unidad en la diversidad y la relación entre Iglesia local e Iglesia universal.

El físico cuántico y teólogo John Polkinghorne (1930-2021) nota que este término sirve para sostener que las personas divinas se interpenetran en un mutuo intercambio de amor, cosa que no es aplicable a tres seres humanos distintos. (John POLKINGHORNE, Física cuántica y teología. Un dialogo posible (VeI 234), Salamanca: Sígueme 2025, 129). Además, el mundo descrito por la física cuántica parece converger cada vez más con la imagen de un mundo creado por el Dios trinitario, el Uno, cuya realidad más profunda es la relación, una relación que se fundamenta en un mutuo intercambio de amor. (Ibíd., 133. Donde también acaba diciendo que la verdadera «Teoría del todo» (Theory of Everything) no son las supercuerdas, sino la Teología trinitaria.)

El concepto de pericóresis, según el teólogo reformado Colin E. Gunton (1941-2003), Colin E. GUNTON, Unidad, Trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad (VeI 168), Salamanca: Sígueme 2005, 187-190, está cargado de conceptualidad espacial y temporal, ya que implica movimiento, repetición e interpenetración; pero también supone implicación de la unidad en la diversidad de la divina participación económica en el mundo. El Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, en la eternidad, comparten una mutua reciprocidad, interpenetración e interanimación dinámicas. Este concepto permite a la teología preservar tanto la unidad como la pluralidad en su interrelación dinámica, lo que implica que las tres personas de la Trinidad existen solo en una relación recíproca eterna. «Dios no es Dios al margen de la manera como el Padre, el Hijo y el Espíritu en la eternidad dan y reciben mutuamente lo que esencialmente son».8383 Ibíd., 188. Dios es lo que es en virtud de la relación dinámica entre Padre, Hijo y Espíritu.84

2.DIOS ES AMOR

Dios es amor, relación, fecundidad, alteridad, vida en plenitud. El ser debe ser entendido en su ultimidad, no como sustancia sino como amor.⁸⁵ El ser de Dios puede ser definido como comunión en el amor. (Seguimos: Á. CORDOVILLA, «El misterio de Dios», 165-169)

Las categorías trinitarias, a pesar de su formalismo, nos dicen una y otra vez que Dios es en sí mismo plenitud de vida y de amor. Dios no es un ser solitario, ni un motor inmóvil, ni el pensamiento del pensamiento. Dios es amor (1Jn 4,8.16). Y lo es de una manera diferenciada en su seno, dentro, digámoslo así, de una lógica personal. Antes que fórmula de fe, la trinidad es acontecimiento que se narra y experiencia de la que se da testimonio. Este acontecimiento, en el cual Dios se da y se revela, nos manifiesta que Dios es, en su misterio íntimo y personal, comunión de vida en el amor.

El misterio trinitario tiene una lógica profunda que podemos acoger, pensar y representar es la lógica del amor (dar-recibir-retornar). El amor del Padre es misterio inconcebiblemente insondable del darse. El del Hijo es existencia en la recepción. Y el del Espíritu une al Padre y al Hijo y hace que la vida de estos se desborde. Este misterio de comunión de vida en el amor es la clave de comprensión: 1) de la persona humana como ser en relación y comunión; 2) de la creación, tanto en su origen y fundamento como en su final y destino: Dios nos ha creado por amor y para el amor, siendo la historia y el tiempo momento de la dilatación de este amor y posibilidad para los humanos de acoger y realizar este proceso de trinidad, convirtiéndose en comunión; 3) y de la encarnación de Dios, de la redención de la humanidad y de la vida y misterio de la Iglesia.

El misterio de la Iglesia devendría una paradoja incomprensible si no se entiende desde este origen trinitario, arraigado en la historia concreta de los humanos, tal como lo hace el Concilio Vaticano II en el primer capítulo de *Lumen gentium*.

Lo mismo cabe decir de la comprensión de los sacramentos y de la liturgia como momentos fundamentales que nos comunican la vida trinitaria transformando radicalmente nuestra vida (teología de la gracia) y las acciones que llevamos a cabo en el mundo, para que sea un reflejo e imagen de la vida trinitaria (teología moral). Esta divinización del mundo solo se consumará cuando el Hijo anule definitivamente el poder del pecado y de la muerte y entregue el mundo al Padre, para que así Dios sea todo en todos (escatología).

Si las personas divinas se están dando (ser-se dándose), el Padre es donación y entrega absolutas. Un amor y una donación con un grado tal de libertad, gratuidad y generosidad, que al darse es principio de alteridad (Hijo) y fuente de comunión (Espíritu Santo). En el misterio trinitario, el Padre es origen y fuente de la divinidad porque su ser consiste en ser padre, es decir, en ser pura ofrenda y radical donación. El amor verdadero no puede tener

otro fundamento que el mismo amor, y esto en la Trinidad recibe el nombre de Padre, es el amor sin fundamento que a la vez lo fundamenta todo (H.U von Balthasar). Desde esta comprensión de Dios Padre como pura donación, hay que notar tres características esenciales vinculadas a la persona del Padre: 1) el Padre es misterio incomprensible (incomprensibilidad); 2) es principio de toda la realidad (fontalidad); 3) es origen sin origen en el ser de Dios (causalidad). Tres rasgos que pueden ayudar a superar el malestar contemporáneo que se experimenta ante la paternidad en general y ante la paternidad de Dios en particular. (Más ampliado en: CORDOVILLA, El misterio de Dios trinitario, 481-492. Cordovilla nota que «el Evangelio que Jesús anunció y encarnó en su propia persona es el evangelio de la paternidad de Dios. Este Evangelio, y no otro, es el que tiene la obligación de anunciar la Iglesia en nuestros días» (p. 483).

El Padre es entregándose y el Hijo es recibiendo y acogiendo. El Hijo no se entiende a mismo, desde sí mismo, sino desde su capacidad de recibir. Ahora bien, si el Hijo es recepción del ser del Padre y este es pura donación (preexistencia), la recepción como forma de ser del Hijo eterno se revelará en su donación en la historia (proexistencia) El Espíritu, en la lógica del amor personal en Dios, es el amor como vínculo de unión entre el Padre y el Hijo (amor) y, por esta razón, es quien abre esta comunión a toda la creación como extensión de este amor (don). Este amor mutuo y este don abierto a toda la realidad comunica la gloria de Dios. Y el Espíritu de la gloria es la irradiación de la belleza del amor.

En definitiva, Dios es uno del sol en tres personas. La unidad es esencial, pero no es previa ni posterior. Unidad y Trinidad se condicionan y se entienden mutuamente.

La unidad es un misterio incomprensible, que no podemos captar del todo desde la capacidad de nuestro conocimiento. Hay que acercarse a ella desde una negación y dos afirmaciones: la esencia una no es un sustrato previo a las personas divinas; la unidad se fundamenta en la persona del Padre; la unidad es la comunión perfecta en el amor. Toda la teología trinitaria está de acuerdo en la negación de una esencia previa en Dios, pero hay disenso en las dos afirmaciones.

La teología ha mantenido la fontalidad del Padre como principio de la Trinidad y origen de la unidad desde el siglo II hasta el siglo XX, prácticamente con total unanimidad, incluyendo la teología ortodoxa y la occidental latina. La unidad divina fue entendida siempre en la primera persona de la Trinidad, no para caer en patrocenismo, sino para remarcar la primacía de lo personal frente a lo abstracto (Zizioulas).

El Padre es la fuente y el origen de la divinidad por el hecho de ser pura donación; donación original de sí mismo, que al mismo tiempo no existe sin referencia al Hijo y al Espíritu. El Padre, aunque es origen sin origen, en realidad también existe y es en el otro y desde el otro, ya que es impensable el Padre sin el Hijo y el Espíritu que de él proceden. La unidad no es una sustancia previa, ni es una comunión moral de voluntades. La unidad se da en la perfecta comunión en el amor en que son y consisten las personas divinas. Incluso podemos decir que la esencia de Dios es la perfecta comunión en el amor.

3. LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Los manuales clásicos del Tratado sobre Dios, después de hablar de la existencia de Dios y del Dios uno, trataban de los atributos en su unidad existencial.⁸⁸ El Concilio Letrán IV afirma que existe «un solo Dios verdadero, eterno e inmenso, omnipotente, ⁸⁸ Conviene recordar que en Dios no es posible diferenciar entre su ser y sus atributos. Aunque el término atributo no es muy adecuado, ya que parece ser un añadido al ser, por eso sería mejor hablar de las virtudes, como aparece en 1Pe 2,9 (ὅπως τὰς ἀρετὰς / ut virtutes); Marcos RUIZ SOLER – Ignacio NÚÑEZ DE CASTRO, «La kénosis del Dios trinitario: reflexiones desde la teología de la naturaleza», EE 92 (2017) 57, n. 9. Sobre los atributos, véase también: J. M. ROVIRA BELLOSO, *El Misteri de Déu*, 272-281. inmutable, incomprensible e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas, pero una sola esencia, sustancia, es decir, naturaleza absolutamente simple» (DH 800).

El atributo de la omnipotencia, nota Cordovilla,⁸⁹ En este apartado, mientras no se indique lo contrario, se sigue: CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, 515-520. junto con el de la inmutabilidad e incomprensibilidad, es uno de los más contestados en la cultura actual. Y es, además, único atributo que sale en el Símbolo (cf. CEC 268), y en muchas oraciones litúrgicas.

El poder de la debilidad no es solo una forma histórica en la que Dios ha mostrado su poder salvífico, sino en la que nos ha mostrado su verdadero ser. Solo un Dios que sufre, el Dios débil, puede salvarnos.

El atributo de la omnipotencia quiere explicar que la creación fue hecha de la nada y desde el amor de Dios. Un Dios sin poder no es realmente Dios y no tiene capacidad de salvar. El poder creador de Dios se muestra en la capacidad que tiene de llegar a ser en la humildad de nuestra carne, encarnándose. El Hijo, crucificado en la debilidad, vive por el poder de Dios.

El Espíritu Santo, como vínculo de unidad entre el Padre y el Hijo, revela el poder omnipotente de Dios en la creación como poder amoroso y creador, capaz de ordenar el caos y sostener con su aliento la obra creadora. El Espíritu también revela la fecundidad misteriosa de la debilidad de Cristo en la muerte, convirtiéndola en poder de resurrección para Él y de nueva creación para el mundo.

El poder de Dios consiste en su capacidad de donación, y su debilidad en que, en virtud de esta, ha arriesgado la creación de un mundo con capacidad para decir no a su Creador. Esta imprudencia divina y este atrevimiento de Dios es su debilidad, tal como aparece en la cruz de Cristo, cuando, en la persona de su Hijo, Él asume las consecuencias de haber creado una criatura con esta libertad y, por ella, con capacidad de rebelarse contra Dios, hasta crucificarlo en su Hijo. Pero esta debilidad está fundada en su omnipotencia, (Sobre cómo debe entenderse la omnipotencia de Dios, véase el estudio citado de M. RUIZ SOLER – I. NÚÑEZ DE CASTRO, «La kénosis del Dios trinitario: reflexiones desde la teología de la naturaleza», 60-68); ya

que solo Él es capaz de darse y de crear de esta manera. En palabras del teólogo y gran profesor Josep Maria Rovira Belloso, Dios es omnipotente en el amor. (J. M. ROVIRA BELLOSO, *El Misteri de Déu*, 280: «*La omnipotencia de Dios no es simplemente la de quien puede todo aquello que es lógicamente posible, sino que es la omnipotencia del amor; que en la protología es creador, en la historia aparece crucificado, y en la escatología se manifestará todo en todos*»).

Como dice Balthasar, (H.U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», en *MySal III*, 680. Según von Balthasar la kénosis significa dejar espacio al otro, y es condición básica del amor (cf. p. 157). hay que estar de acuerdo con los Padres en que «no solo equipararon la kénosis (en cuanto renuncia y autolimitación de Dios) con la libertad divina, sino que también ven brillar la omnipotencia de Dios en la impotencia del Hijo encarnado y crucificado». Por eso se podría identificar la omnipotencia divina con su impotencia.

Hay que tener presente que los descubrimientos de la ciencia apuntan hacia una kénosis de Dios en su omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia. Así Dios «ejerce su omnipotencia cediendo el poder a las criaturas, su omnisciencia insertándose de forma real en el tiempo y su omnipresencia dejándose afectar por su creación». (M. RUIZ SOLER – I. NÚÑEZ DE CASTRO, «La kénosis del Dios trinitario: reflexiones desde la teología de la naturaleza», 94. El ser de la Trinidad es un ser en relación, una relación que consiste en una absoluta autodonación por amor y que se manifiesta en su relación con la creación. (Véase entero el mencionado estudio de M. RUIZ SOLER – I. NÚÑEZ DE CASTRO, «La kénosis del Dios trinitario: reflexiones desde la teología de la naturaleza», EE 92 (2017) 53-94).

El Documento de la CTI sobre los 1700 años de Nicea, apunta:

- *El Dios trinitario no es primero omnipotencia y solo después amor; más bien, su omnipotencia es idéntica al amor que se ha manifestado en Jesucristo. En efecto, aquello que Jesús experimenta, como atestigua el Nuevo Testamento, es –por la acción del Espíritu– la revelación en la historia de la economía trinitaria, de la relación y de la realidad intratrinitaria inmanente en Dios. CTI, Teología, cristología y antropología (1982), C. Dios es verdaderamente Dios cuando su omnipotencia de amor no impone nada, sino que da a su interlocutor de la alianza —el ser humano— la capacidad de vincularse a él de manera libre y gratuita. CTI, Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700 años del Concilio Ecuménico de Nicea 325-2025, 83.*

En definitiva, Dios ha querido ser ya para siempre el Dios de los humanos. Dios-con-nosotros. Dios, al revelarse, se da y, al darse, se revela. La revelación de Dios como Trinidad es para la vida de los humanos y para la vida del mundo.

Y los cristianos de los primeros siglos, como nota Polkinghorne, reconocieron que habían experimentado a Dios como Padre, el Creador del universo y el Uno que había dado la Ley a Moisés en el Sinaí, es decir, Dios sobre nosotros; como Hijo encarnado en Jesucristo, el cual compartió todo con nosotros, redimió a la humanidad y nos reveló la voluntad de Dios de una manera comprensible y accesible a través de su caminar humanamente (cf. 1Jn 1,1-4; 4,2) por la tierra de Palestina, es decir, Dios a nuestro lado; y finalmente estaba el Espíritu Santo, la presencia divina que actúa en el corazón humano,

concediéndole dones según las necesidades y personalidad de cada uno (cf. 1Co 12,3-41), es decir, Dios dentro de nosotros. He aquí que el único Dios se da a conocer de tres maneras y en tres acontecimientos: creación, redención y santificación, atribuidos respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu (tres personas), pero con un único propósito, es decir, la economía divina, que tiene un único Autor (un solo Dios).

J. POLKINGHORNE, *Física cuántica y teología*, 128-131

4. LA TEOLOGÍA TRINITARIA DE IOANNIS ZIZIOULAS (1931-2023)

Antes de entrar de golpe en la teología trinitaria del gran teólogo y ecumenista Zizioulas, conviene presentarlo en su conjunto de su obra, centrada en el concepto de persona y comunión, y relacionando el misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz de la Santísima Trinidad. (Véase el interesante documento fruto del diálogo teológico entre la Iglesia católica romana la Iglesia ortodoxa bizantina u occidental: El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad (Múnich 1982), donde participó activamente Zizioulas).

4.1. Presentación del antiguo metropolitano de Pérgamo, el teólogo Ioannis Zizioulas

Cuando el 2 de febrero de 2023 falleció Ioannis Zizioulas, antiguo metropolitano de Pérgamo, el mundo ecuménico se hizo eco de ello, así como también en el ámbito teológico de Oriente y Occidente. (Véase la revista que se ha comenzado a publicar desde el verano de 2025 sobre el estudio de su teología: *OmegAlpha: Journal for the Study of Metropolitan John Zizioulas*: [en línea] <<https://omegalpha.zizioulas.org/journal>> [Consulta: 8 noviembre 2025]). El cardenal Congar dijo de él, en un boletín bibliográfico del año 1982, que era uno de los teólogos más profundos y originales de nuestra época, originalidad y profundidad que le venían de una lectura penetrante y coherente de la tradición de los Padres griegos sobre esta realidad viva que es la Iglesia.

Zizioulas ha tocado los problemas más actuales, más urgentes y existenciales de la Iglesia, como es la crisis climática. Por eso no debe extrañar que el obispo de Roma Francisco le pidiera que presentara su Carta encíclica *Laudato si'* (2015). Zizioulas y había insistido en la responsabilidad de todos los cristianos en cuidar de la casa común, en no dañar la creación, obra buena de Dios (Gn 1,31: «Dios vio que todo lo que había hecho era muy bueno»), como sacerdotes que somos por el bautismo y que constantemente ejercemos nuestro sacerdocio en la Eucaristía, ofreciendo al Padre lo que Él mismo nos ha dado y ofreciéndonos con nuestra implicación para preservarlo y hacer de él un espacio de fraternidad y de armonía entre todo lo creado. Su aproximación teológica al problema de la ecología la tenemos publicada en catalán: *El creat com a Eucaristia* (Emaús 126), Barcelona: CPL 2015.

Zizioulas, después de publicar su tesis doctoral en Atenas, *La unidad de la Iglesia en la divina Eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos* (1965), se le empezó a solicitar en todos los foros ecuménicos por su competencia teológica, y sobre todo porque hablara del misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la comunión de

la Santísima Trinidad, una unidad en la diversidad, ya que tal como la Trinidad tiene un primero (πρῶτος), el Padre, así también la Iglesia y la Eucaristía, el obispo del lugar.

Uno de los rasgos peculiares de la aportación teológica de Zizioulas es su concepto de persona, que recoge de los Padres griegos. A partir de su comprensión de la persona de Cristo como persona relacional, describe la Iglesia como una existencia de comunión, como también lo es la Trinidad. Y elabora su eclesiología de comunión desde una síntesis cristológica-pneumatológica, que no solo se sostiene en la teología paulina del cuerpo de Cristo y en la patrística griega, sino también en el principio eclesiológico que encuentra en la Iglesia de los tres primeros siglos. Pero el rasgo fundamental de Zizioulas es su insistencia en articular la eclesiología con la cristología, pero, como dice él, constituida pneumatológicamente.

El mismo Jesucristo, constituido por el Espíritu, revela en su persona una existencia relacional, que es ofrecida a los humanos, incorporándolos en su Cuerpo eclesial. La raíz de su comprensión está, pues, en el misterio de la Trinidad, que se manifiesta como comunión (κοινωνία) en la Eucaristía y como fuente inagotable de la existencia relacional en la Iglesia. De aquí surge su articulación sistemática entre el misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Trinidad. Zizioulas defiende el misterio de la Trinidad como fuente de la existencia de la Iglesia como comunión, y por eso, su identidad, su estructura, su autoridad y su misión son relacionales.

Y un rasgo que sorprende a nuestra mentalidad latina es su referencia constante a la escatología, lo que le lleva a afirmar que el verdadero ser de la Iglesia emana del eskhaton, porque es la comunidad escatológica del Espíritu Santo y de Jesucristo donde la humanidad encuentra su ser eterno y su imagen real. Su gran amigo catolicorromano J.-M.R Tillard (1927-2000), a pesar de valorar la fidelidad del antiguo metropolitano ortodoxo a esta intuición del Oriente cristiano, notaba su excesiva inclinación por el ya escatológico. Zizioulas y Tillard trabajaron juntos en la Comisión Teológica del Consejo Ecuménico de las Iglesias (WCC) Fe y Constitución (ambos colaboraron en el equipo de tres que redactó el Documento de Lima de 1982: el Bautismo, Eucaristía, Ministerio), y en el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa (especialmente en el documento de Múnich de 1982, donde se ve reflejada la tesis de Zizioulas).

La originalidad teológica del antiguo metropolitano Juan de Pérgamo radica no solo en cómo «recibe» la eclesiología eucarística de Afanasio y en cómo contempla el misterio de la Iglesia desde el eco de la explosión inicial, que perdura durante los tres primeros siglos y con el que sintoniza a través de la patrística griega, sino también en cómo hace de la categoría relacional entre el uno y la multitud el eje de su síntesis cristológica-pneumatológica en eclesiología.

Una categoría empleada para explicar la sinodalidad de la Iglesia y el ministerio de la primacía o del πρῶτος, es decir, el vínculo entre la Iglesia una y las diversas Iglesias locales (multitud), y entre el πρῶτος (el uno) y la multitud de obispos locales. El antiguo

metropolitano Juan de Pérgamo invita a redescubrir la Eucaristía como una realidad comunal, que constituye la Iglesia en un lugar y en torno al obispo de aquel lugar. Entonces, según este principio de eclesiología de comunión, debería mantenerse la antigua tradición de un solo obispo en una Iglesia local o diócesis. Además, la Eucaristía revela la Iglesia como comunión y como comunidad escatológica o del Reino. Y el obispo de una Iglesia local revela la visita del amor de Dios manifestado en Jesucristo a la humanidad de aquel lugar, concretamente manifiesta el Sí de Dios en Jesucristo y el Amén de su Iglesia, Cuerpo de Cristo, al Padre (cf. 2Co 1,20). Zizioulas defiende el primado del obispo de Roma en el seno de la comunión de las Iglesias locales, simultáneamente con la sinodalidad de todas las Iglesias locales.

En una conferencia del 2011 sobre el futuro de la teología ortodoxa publicada en el boletín oficial del Patriarcado ecuménico Φως φαναρίου, (Fos Fanariou, [en línea] <<https://fosfanariou.gr/?s=Zizioulas>> [Consulta: 8 de noviembre 2025]). decía que «la primera y más trágica víctima de la tecnología digital será pronto la eclesiología eucarística» y que una sociedad global implicará una eclesiología global, es decir, una disolución de la Iglesia local. Constante de la eclesiología de Zizioulas es la tríada obispo, Eucaristía y lugar, los tres lados del triángulo equilátero que forma una Iglesia local. Y ¿qué proponía Zizioulas? Pues la prohibición de la retransmisión de la Divina Liturgia, insistiendo en que es vital participar físicamente de la Eucaristía porque debe ser lo que es: asamblea (sinaxis), el encuentro de la Iglesia en un lugar (ἐπὶ τὸ αὐτό), y además, decía, que esto favorece la disolución de la Iglesia local. Y otro elemento que destacaba es que:

- *La teología ortodoxa está llamada a dar respuestas, siempre a partir del pensamiento de los Padres, a las preguntas que dominan nuestra cultura moderna. Hoy, por ejemplo, el hombre se enfrenta a un problema, desconocido en tiempos de los Padres, la crisis ecológica. Este problema surgió de la arrogancia y la presunción del hombre sobre el resto de la creación, y que se cultivó principalmente con la Ilustración y la revolución tecnológica.*

4.2. Su aportación teológica sobre el Misterio de la Santísima Trinidad

Zizioulas recuerda que los Padres capadocios afirman la prioridad lógica o ontológica del Padre, negando su prioridad temporal, ya que usaron el concepto de causa (αἰτία) o autor que causa (αἴτιον) sin asociarlo con la prevalencia cronológica. Tomás J. MARÍN MENA, «Nicea y la alteridad en Dios: relevancia ontológica, génesis dogmática y alcance histórico-salvífico», EE 99 (2024) 497.

Zizioulas nota que la teología bíblica, conocida por los Capadocios, afirma que el mundo no es ontológicamente necesario con la creación ex nihilo. Y esto ayuda a formular que el ser del mundo se ha liberado de la necesidad. El ser del mundo depende de la libertad personal de Dios, ya que el ser de Dios mismo se identifica con la persona del Padre. La fórmula tradicional sobre la doctrina de la Santísima Trinidad habla de una sustancia, tres personas (μία οὐσία, τρία πρόσωπα), lo cual supone que la unidad de Dios, la ontología

de Dios consiste en la sustancia de Dios. Esto nos lleva hacia la antigua ontología griega, es decir, Dios primero es Dios (su sustancia o naturaleza, su ser) y después existe como Trinidad. No se trata de una prioridad temporal sino lógica y ontológica. Esta interpretación fue mayoritaria en la teología occidental, concretado en los manuales Sobre Dios uno (sobre la unidad de Dios) y Sobre Dios Tri (sobre la Trinidad). Ioannis ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Vol 162), Salamanca: Sígueme 2003, 53-54.

Zizioulas se plantea la cuestión de si Dios es Trinidad en sí misma –y no a causa de cualquier implicación con el mundo creado– y, si lo es, qué supone para una religión monoteísta como el cristianismo (si se puede considerar como religión). Entonces, se plantean dos posibilidades: si Dios es uno a causa del Padre (*μοναρχία* en sentido ontológico y no meramente funcional), o bien es uno a causa de la única *οὐσία*, igualmente compartida por las tres personas. (I. ZIZIOULAS, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma: Lipa 2018, 10.

Los escolásticos han priorizado el Dios uno frente al Dios tri-uno, y esto porque han insistido en una única *οὐσία* compartida por las tres personas; pero haciéndolo así la Trinidad aparece secundaria desde un punto de vista ontológico: lo que es compartido es precedente en cuanto a quien lo comparte, garantizando la identificación del único Dios con la única sustancia divina.¹⁰⁴¹⁰⁴ *Ibíd.*, 10-11.

Zizioulas afirma que esta no es la interpretación de la teología patristica sobre la Trinidad (expresada sobre todo en el Credo nicenoconstantinopolitano). Según los Padres prenicenos, y sobre todo los Capadocios, la unidad de Dios, el principio o la causa del ser y la vida de Dios no consiste en la sustancia una de Dios, sino en la persona del Padre, que es la causa, tanto de la generación del Hijo como de la procesión del Espíritu. Entonces el Filioque latino tiene sentido porque identifica el ser, el principio ontológico, de Dios con su sustancia más que con la persona del Padre.¹⁰⁵¹⁰⁵ Cf. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 54.

Zizioulas nota que, en la época medieval, mientras Occidente insistía en la prioridad de la sustancia Oriente afirmaba la prioridad de la persona. (ZIZIOULAS, *L'uno e i molti*, 14; donde cita la conocida expresión de san Gregorio Palamas: «No es el Quien es (ὁ ὢν) que procede de la esencia, sino que es la esencia que procede de Quien es»).

En otras palabras, según Zizioulas, lo que importa en la teología trinitaria «es que Dios existe gracias a una persona, el Padre, y no gracias a una sustancia». (ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 55.

La identificación del ser definitivo de Dios con una persona más que con una *οὐσία* posibilita una doctrina bíblica sobre Dios (el Padre) y también resuelve problemas como los que supone el *homousion* en la relación del Hijo con el Padre. Haciendo del Padre el fundamento del ser de Dios, la teología acepta una especie de subordinación del Hijo al Padre sin estar obligada a reducir el *Λόγος* a una criatura. Así la alteridad del Hijo se fundamenta en la misma sustancia del Padre. El *homousion* presupone que la *οὐσία* representa la categoría ontológica definitiva. Ahora bien, la noción relacional de sustancia

en Atanasio deviene, gracias a la creativa tarea de los Capadocios, en una ontología de la personalidad. (Ibid., 101, con la n. 67).

Los Capadocios aclaran lo que los Padres nicenos no resolvieron por prudencia y humildad, superado el escollo del arrianismo, había que recuperar a los que esquivaban el homoousios por temor al modalismo sin ceder terreno al subordinacionismo. Según Zizioulas, Basilio de Cesarea fue el artífice definitivo de la desambiguación semántica de hipóstasis (ὑπόστασις) y sustancia (οὐσία) mediante la vinculación de ὑπόστασις con πρόσωπον;109109 Cf. Ibid., 50. así se afirmaba, sin vaguedad y contra los arrianos y en sintonía con el Credo niceno, que el Hijo y el Espíritu Santo son de la misma οὐσία que el Padre, y al mismo tiempo se sellaba la distinción real entre Padre, Hijo y Espíritu Santo y la subsistencia hipostática de cada uno ante la tentación modalista.

Basilio el Grande impregna el término persona (πρόσωπον) de la carga ontológica asociada a la palabra hipóstasis (ὑπόστασις), lo que impide definitivamente ver al Padre, al Hijo y al Espíritu como meras manifestaciones ad extra de la sustancia divina. De esta manera se sitúa la persona, no como una mera apariencia de algo primero (la οὐσία), sino como categoría fundamental del conjunto de lo real, y esto porque los Capadocios evidencian que el ser de Dios se debe a la hipóstasis/persona del Padre. (Ibid., 50-54; sintetizado por T.J. MARÍN MENA, «Nicea y la alteridad en Dios: relevancia ontológica, génesis dogmática y alcance histórico-salvífico», 494-495).

Zizioulas insiste en la alteridad en Dios y el punto decisivo con respecto a la alteridad en Dios es la identificación del Dios uno (ὁ μοναρχία divina) con la persona del Padre, como hacen los Capadocios, y no con la sustancia divina. Ciertamente, el Dios uno debe ser una persona, no una sustancia, ya que por definición la sustancia es una categoría monista (solo puede existir una sustancia en Dios), mientras que la noción de persona, el Padre, por ejemplo, es inconcebible sin relación con otras personas. Entonces, que el Padre sea el único principio (ἀρχή) ontológico en Dios permite considerar la alteridad como constitutiva ontológica del ser divino. I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 52.

El ser divino no está carente de causa, es decir, no se explica en sí mismo, ni es, por tanto, un ser necesario, tiene su origen en una persona libre, que es Unidad en la pluralidad y, al mismo tiempo, Única, se trata de la persona del Padre.

En resumen, Dios no es un ser necesario, su ser se constituye en tanto que tiene su causa en una persona, el Padre. Según Zizioulas se produce una revolución en la filosofía griega cuando se identifica la hipóstasis con la persona. En concreto afirma: «En la filosofía griega el término “hipóstasis” nunca tuvo relación con el término “persona”». También: I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 200; donde nota que antes de los Capadocios, el término hipóstasis se identificaba totalmente con el de sustancia, como san Atanasio que sostenía que ambos términos indican ser o existencia; en cambio los Capadocios disociaron hipóstasis (ὑπόστασις) de οὐσία y la asimilaron a πρόσωπον.

La teología occidental, medieval y moderna, si se apropia de la idea capadocia del Padre como causa, tiene el peligro de no captar el papel decisivo que juegan libertad y alteridad en la unidad de Dios. (Ibíd., 53-54).