

## La realidad de la Trinidad de Dios en la Escritura

*Observación preliminar.*—Cuando se trata de mostrar en la Escritura la automanifestación trinitaria de Dios, conviene partir de la persona de Cristo. Esta persona ocupa el centro en los escritos del Nuevo Testamento (véase la Cristología). Ahora bien: Cristo se presenta ante nosotros como dotado de carácter divino, como idéntico con el Padre y al mismo tiempo como distinto de él. En la fe, entregándonos personalmente a Cristo, pronunciamos nuestro «sí» frente a este autotestimonio. El hecho de que Cristo es Dios, siendo, no obstante, distinto del Padre, demuestra que Dios existe dos veces como tal, pero de diferente manera. Los otros acontecimientos en torno a Cristo, así como su anunciación expresa y su transmisión, respectivamente, continuación por los Apóstoles, ensancha la dualidad para convertirla en Trinidad. Recordemos aquí de nuevo que la Escritura revela y testifica menos el estado de la cuestión sobre la Trinidad divina que la actividad redentora de las tres Personas divinas. Precisamente la Revelación de la Trinidad divina es una ineludible llamada de Dios, por medio de la cual nos incita a que le amemos y adoremos a causa de su Gloria y a que entremos en ella.

I. El Antiguo Testamento, como sabemos, *prepara la venida de Cristo* y es como una sombra de lo venidero (*I Cor.* 10, 11; *Gál.* 3, 24; *Heb.* 10, 1 (véase 1 y 8); habrá que tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, que el Antiguo Testamento alude a Cristo; en segundo lugar, que ese Testamento no describe a Cristo con toda claridad, que, por consiguiente, contiene alusiones a una multiplicidad de Dios, sin ponerla claramente al descubierto.

En la Revelación del Antiguo Testamento la fe en un solo Dios ocupa un puesto tan destacado que en ella apenas si queda lugar para la fe en la Trinidad. A causa del politeísmo de los pueblos circundantes fué necesario, en primer lugar, hacer triunfar y mantener viva entre los fieles del Antiguo Testamento la fe en la unicidad de Dios. No obstante, es permitido conjeturar que la Revelación de una verdad tan fundamental como lo es la Trinidad personal divina no ha podido quedar sin preparación en el Antiguo Testamento. Efectivamente, encontramos textos tales que nosotros, iluminados por la Revelación neotestamentaria y mirando hacia atrás desde ella, podemos y debemos considerar como alusiones a la Trinidad y como preparación de su Revelación en la Nueva Alianza, aunque los fieles del Antiguo Testamento no pudiesen comprender su último y profundo sentido. La preparación en la Antigua Alianza de la Revelación neotestamentaria relativa a la Trinidad no quiere decir necesariamente que encontremos en el testimonio de la automanifestación divina precristiana—es decir, en la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento—textos que hablen de la Trinidad, al menos oscuramente. Esta forma de preparación es posible. No obstante, la Revelación neotestamentaria de la Trinidad se hallará suficientemente preparada con tal que hallemos en el Antiguo Testamento, aunque no sea más que un anteproyecto, «tipos» de lo futuro, exposiciones simbólicas de la Revelación de Cristo.

1. Los Santos Padres consideran con frecuencia, como alusión a la Trinidad, el hecho de que Dios habla en plural en el *Génesis* (*Gen.* 1, 26; 3, 22; 11, 7). No obstante, este plural se explica hoy gramaticalmente, en cuanto que el plural de la palabra Elohím (la cual realmente, a pesar de su plural meramente formal, designa al Dios uno, al Dios que encierra en sí la plenitud de todo lo divino: *pluralis maiestaticus*), exige con necesidad lógica y lingüística el plural del predicado.

2. Los Santos Padres prenicenos consideraron como Revelación de la multipersonalidad de Dios las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento, en las cuales interviene el mensajero de Dios—el Ángel de Yahvé—llamado también Yahvé, siendo, por consiguiente, distinto de Yahvé y al mismo tiempo idéntico con él. En tales casos el «Ángel de Yahvé» es, por regla general, considerado como el Logos. El Logos habrá podido aparecerse a los

hombres, mientras que el Padre habrá permanecido en su invisibilidad total. En la lucha contra el abuso de esta interpretación por parte de los arrianos (el hecho de que el Logos pudo aparecer y el Padre no, demostraría que el Padre es superior al Hijo), algunos Santos Padres se abstuvieron de servirse de ella. Según San Agustín, Dios, y para decirlo con más precisión, el Dios tripersonal, se sirvió de los ángeles para manifestar su presencia. Es cierto que en todo caso se trataba de manifestar la presencia especial de una Persona divina, pero nosotros no podemos constatar de ordinario cuál de las Personas habrá aparecido de modo especial.

De ahí se deduce que en la época de los Santos Padres la expresión «Ángel de Yahvé» es interpretada de diferente manera. Este Ángel se presenta como mensajero de Dios, bondadoso y dispuesto a ayudar; más aún: como auxilio y misericordia graciosa de Dios personificados. En numerosos pasajes (*Gen.* 16, 7 y sigs.; 21, 17 y sigs.; 22, 11 y sigs.; 31, 11 y sigs.; *Ex.* 3, 2 y siguientes; 2, 1 y sigs.) aparece como persona que habla, y obra unas veces Dios, otras veces el Ángel de Dios. Quizá se podría afirmar lo siguiente: Con la expresión «Ángel de Dios» es designado Dios mismo en tanto que interviene en la Historia humana, de tal modo que el hombre puede experimentar su cercanía (véase *Wörterbuch zum N. T.* I, 76, edit. por Kittel). En este caso la expresión en cuestión no es una alusión directa a una multiplicidad personal en Dios.

3. El creyente iluminado por el Nuevo Testamento puede descubrir en *tres ideas* del Antiguo Testamento alusiones que sobrepasan el monoteísmo de la Antigua Alianza y se refieren a la Trinidad de Dios: en las ideas de Espíritu, de Sabiduría y de Mesías.

a) Al Espíritu se le describe como fuerza divina creadora, o más bien como si fuera Dios mismo en tanto que obra en el hombre y en el Universo, en la Historia y en la Naturaleza. Como quiera que la fuerza divina se manifiesta especialmente en la producción y conservación de la vida, el Espíritu es considerado como origen de la vida (*Gen.* 1, 2; 2, 7; 6, 3; *Ps.* 104, 29 y sigs.; 33, 6; 146, 4; *Iob.* 2, 10; *Ez.* 37, 7-10; *2 Mc.* 7, 23). (En el Nuevo Testamento el Espíritu de tal modo descrito ya no sólo será origen de la vida natural, sino también de la vida sobrenatural; *Io.* 3, 8.) El Espíritu de Dios es el que gobierna y opera poderosamente en la Historia (*Ex.* 33, 14-17; *Ps.* 68). Es Él quien especialmente

ilumina y dirige a los portadores de la Revelación, a José, Abraham, Moisés, Gedeón, etc. (*Gen.* 41, 38; *Núm.* 11, 17; *Ex.* 31, 1-5; *Iud.* 6, 34; 14, 6), y el que ilumina a los profetas y les impulsa a hablar y obrar (*I Sam.* 10, 6; 16, 14; *III Reg.* 17, 19; 22, 22 y sigs.; *Miq.* 2, 7; 3, 8; *Os.* 9, 7; *Ez.* 2, 2; 3, 12 y sigs.; 8, 3; 11, 1 y sigs.).

Mientras que en tales pasajes el Espíritu aparece solamente como dispensador de los dones concedidos a los particulares, se dice de Él en otros lugares que es el origen de la santificación de todos los creyentes (*Ps.* 51, 12 y sigs.; 143, 10). Él transforma los corazones (*Ez.* 36, 26-28). Unas veces se dice de Él que es un principio que opera en los hombres desde afuera, otras veces aparece como un principio que opera en el hombre, ya sea transitoriamente, ya sea de un modo permanentemente activo. En algunos pasajes se le pone en relación con el Mesías (*Is.* 32, 15-18; 41, 1 y siguientes; 42, 1 y sigs.; 61, 1). En el Reino mesiánico, sus dones pasarán a ser posesión general (*Ez.* 11, 19; 36, 26; 37, 12; 39, 29; *Ier.* 31, 33; *Is.* 35, 5-10; *Ioel* 2, 28 y sigs.; *Zac.* 12, 10).

Tenemos, pues, que en el Antiguo Testamento el Espíritu aparece como poder creador, mediante el cual Dios obra operaciones de vida, de redención y santidad. Lo inesperado, lo misterioso, lo inescrutable, lo que sobrepasa toda medida de la actividad humana es un signo de su intervención. Y, sin embargo, es él el que hace posible la existencia de iniciativas, de palabras y obras humanas. Él toma posesión del ser humano de tal modo que el hombre se vuelve hacia sí mismo, penetra en su interior y al mismo tiempo le transporta a la esfera de Dios. El Espíritu patentiza al hombre su propia interioridad; más aún, crea en él un recinto interno nuevo, el recinto de lo divino, y le introduce dentro de él (véase R. Guardini, *Aus der biblischen Gotteslehre*, en *Schildgenossen*, 18, 15, 1939).

El creyente del Antiguo Testamento no ha considerado como Persona divina independiente al Espíritu de tal modo descrito. Para ese creyente, el Espíritu era más bien el Dios vivo considerado bajo el aspecto de su actividad en el mundo, en tanto que forma y gobierna autoritativamente y con absoluta plenipotencia la Naturaleza y la Historia. No obstante, en la luz de la Revelación neotestamentaria pueden considerarse como alusiones a la tercera Persona divina los pasajes en que la Escritura habla del Espíritu de Dios. Así, la Iglesia reza también, por ejemplo, los Salmos 68 y 104 en la liturgia de la fiesta de Pentecostés.

b) A partir del libro de Job, la Sabiduría aparece con creciente claridad como Persona (*Iob* 28, 12-28). El libro de los Proverbios describe cómo la Sabiduría se halla en las alturas, por encima de la calle, sobre las puertas de la ciudad por donde los hombres entran y salen, o en los lugares donde se cruzan los caminos, y desde allí llama a los hombres, les invita a su morada, donde les ha preparado un banquete y donde les colma de bienes valiosos (*Prov.* 8 y 9). La Sabiduría dice de sí misma (8, 22-31): «Desde la eternidad fué constituida; desde los orígenes, antes que la tierra fuese, antes que los abismos fuí engendrada yo; antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas, antes que los montes fuesen cimentados, antes que los collados, fuí yo concebida. Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo, cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerza a las fuentes del abismo, cuando fijó sus términos al mar para que las aguas no traspasasen sus linderos, cuando echó los cimientos de la tierra, estaba yo con Él, siendo siempre el objeto de sus delicias, solazándome ante Él en todo tiempo, recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis complacencias los hijos de los hombres.» No obstante, el que cree que este pasaje es más que pura descripción poética, se sentirá extrañado al ver que en el cap. 9, 13 se dice de la locura que también ella está sentada ante la puerta de su casa e invita a los transeúntes. El libro de Jesús Sirac (24, 3-22) describe con colores todavía más vivos a la Sabiduría como persona. En el libro de la *Sabiduría* se dice de ella que es un resplandor de la luz divina, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad, un hábito de la fuerza divina y purísima emanación del Omnipotente. Por eso no puede nunca mancharla ninguna impureza (*Sap.* 7, 25 y sigs.). Estas descripciones de la Sabiduría por sí solas no permiten decidir la cuestión de si se trata de una mera ficción poética o de alusiones a un ser considerado como realmente personal. No obstante, nosotros, iluminados por la luz de la Revelación del Nuevo Testamento, podemos afirmar que las descripciones en cuestión se refieren al Logos, a la Fuerza y Sabiduría personal de Dios. Pero si se afirma que San Pablo ha presentado una interpretación auténtica de los textos en que el Antiguo Testamento habla de la Sabiduría, habrá que decir que el sentido literal y el contexto de los correspondientes textos paulinos no muestran directamente que San Pablo considere como alusión a la divinidad de Cristo los

pasajes correspondientes del Antiguo Testamento (*I Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 15; *Hebr.* 1, 3).

También la expresión *Palabra de Dios*, que aparece en muchos textos del Antiguo Testamento, prepara la Revelación del Hijo de Dios. Significa tanto la actividad de Dios como el origen o el mediador de su actividad (*Gen.* 1, 3; *Ps.* 33, 9; 107, 20; *Is.* 25, 10 y sigs.; *Eccl.* 42, 15; 43, 26; *Sap.* 9, 1; 18, 14). Dios habla con el hombre por medio de la Creación, y Dios crea cuando habla. La Palabra de Dios comunica al mundo la existencia, y esa misma Palabra conserva al mundo en la existencia y conduce al hombre a sus destinos. La Palabra de Dios es juez y tribunal del hombre. Dios mismo dice de su Palabra (*Is.* 55, 10-11):

«Así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y allá no vuelven, sino que empapan la tierra y la fecundan y hacen germinar, de suerte que otorgan sementera al sembrador y pan al que come, tal será la palabra que ha salido de mi boca: no tornará a mí de vacío, sin que haya producido lo que yo quería y llevado a efecto felizmente aquello para lo que la envié.»

El libro de la Sabiduría describe (18, 14-18) de qué modo se convierte en juicio divino la Palabra de Dios que conserva al mundo en la existencia (*Ps.* 118, 91; *Eccl.* 43, 26), que da forma a la Historia y la impulsa en el tiempo hacia adelante:

«Y fué así que, mientras un profundo silencio lo envolvía todo y llegaba la noche a la mitad en su veloz carrera, tu omnipotente palabra desde los cielos, dejando el trono real, se lanzó guerrero inexorable, en medio de aquella tierra de exterminio; trayendo, como espada aguda, tu edicto terminante, y una vez allí, llenólo todo de mortandad, y a la vez tocaba el cielo y ponía sus pies sobre la tierra. Entonces súbitamente los conturbaron fantasías de horribles pesadillas y les sobrecogieron terrores nunca imaginados; y tendidos quien aquí, quien allá, medio muertos, declaraban por qué causa morían.»

c) Del Mesías, por medio del cual Yahvé salva a su pueblo, se dice que es hijo de David, el hijo del Hombre, el siervo de Dios; pero ese mismo Mesías es también el Señor, Hijo de Dios, el Dios que está con nosotros (*Ps.* 2, 7; *Is.* 7, 14; 8, 8 y sigs.; 9, 5; *Mich.* 5, 1; *Deut.* 7, 13 y sigs.). Conviene observar, no obstante, que no aparece con toda claridad si el Mesías es idéntico con el Dios que se revela en el Antiguo Testamento, es decir, si el Mesías es Dios o distinto de Dios.

II. 1. En lo que concierne al Nuevo Testamento vamos a es-

tudiar en primer lugar la doctrina trinitaria de los Sinópticos y de los Hechos de los Apóstoles.

a) En primer lugar vamos a citar los textos que dan testimonio de la pluralidad de Personas. La escena de la Anunciación (*Lc.* 1, 35) testifica la existencia de dos personas, aunque no de la Trinidad divina. El Supremo, cuya «Fuerza» cubrirá a María, y el Hijo de Dios que va a nacer de ella son seguramente dos Personas. Si la expresión «Espíritu Santo» (sin artículo) significa una tercera Persona divina, tiene varias respuestas, pero debe negarse. Las palabras quieren decir que la misma fuerza creadora de Dios vendrá sobre María (*Ps.* 104-105, 30).

Después del bautismo de Jesús tiene lugar una real Revelación de la Trinidad (*Mt.* 3, 13-17; *Mc.* 1, 9-11; *Lc.* 3, 21 y sigs.; *Io.* 1, 32-34). En esta escena intervienen Jesús, el cual es bautizado; el Padre, cuya voz resuena en el cielo, y el Espíritu Santo, que desciende sobre Jesús bajo la forma de paloma. Lo que sucedió en el bautismo de Jesús es un modelo de lo que sucede en el bautismo cristiano. Según lo ordenó Cristo, este bautismo ha de verificarse en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (*Mt.* 28, 19 y sigs.; véase el tratado sobre el Bautismo). Padre, Hijo y Espíritu son la fuente de la vida que comunica el bautismo. Ellos son la realidad con la cual queda ligado el bautizado, la realidad hacia la cual tiene que tender éste en la Fe y la Esperanza. Como quiera que Padre, Hijo y Espíritu se hallan unidos por medio de un doble «y», siendo descritos, por lo tanto, como seres del mismo rango ontológico, con la personalidad del Padre y del Hijo, que están fuera de toda duda, queda garantizada la personalidad del Espíritu Santo. No se puede afirmar que se trata de una ulterior intercalación de las palabras «Padre, Hijo y Espíritu Santo», puesto que el texto trinitario se halla en todos los manuscritos y traducciones, y es citado desde el principio. San Eusebio cita en una ocasión otra fórmula, pero su testimonio no se puede considerar como contraprueba. Según *Lc.* 24, 49, el Resucitado dice a los Discípulos: «Y he aquí que Yo envío la promesa de mi Padre; y vosotros permaneced quietos en la ciudad hasta que seáis revestidos de fortaleza desde lo alto.» En los Hechos de los Apóstoles son testimonio de la Trinidad personal de Dios los textos siguientes: 2, 32 y sigs.; 2, 38 y sigs.; 5, 31 y sigs.; 7, 55 y sigs.; 10, 38; 11, 15-17.

b) aa). En la Cristología se expondrá más detalladamente

de qué modo en los Evangelios sinópticos el *Padre* y el *Hijo* aparecen como Personas divinas realmente distintas la una de la otra, siendo, no obstante, al mismo tiempo un solo Dios bajo la forma de existencias personales distintas.

bb) En lo que concierne al *Espíritu Santo*, es preciso observar que, según los Sinópticos, opera de diferentes maneras en los órganos de la Revelación y en Cristo mismo: *Mt.* 1, 18-20; 3, 11-16; 4, 1; 12, 18-28; 12, 31 y sigs.; 28, 19; *Mc.* 1, 8; 10, 12; 3, 29; 13, 11; *Lc.* 1, 15; 35, 41-67; 2, 26 y sigs.; 3, 29; 4, 1-14; 10, 21; 12, 10, etc. Cristo dice de Él (*Mt.* 12, 31 y sigs.): «Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero.» (En *Lc.* 12, 10 y *Mc.* 3, 29 y siguientes el maldecir injurias a Jesucristo es equiparado con el pecado contra el Espíritu Santo.) Este pasaje testifica con toda claridad la divinidad del Espíritu Santo. Es poco probable que los oyentes de Cristo percibiesen en sus palabras la afirmación del ser personal del Espíritu Santo. Las palabras en que Jesucristo habla expresamente del Espíritu Santo no iban dirigidas al gran público, sino a pequeño círculo de sus discípulos (*Lc.* 12, 11 y siguientes): «Cuando os conduzcan a las sinagogas, y ante los magistrados y autoridades, no os preocupéis cómo o con qué razones os defenderéis o qué diréis, porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que hay que decir.» A sus discípulos promete Cristo el envío del Espíritu Santo antes de su Ascensión (*Act.* 1, 8). Mientras que San Juan bautizaba sólo con agua, los Apóstoles deberían ser inmergidos en el Espíritu Santo dentro de pocos días. Gracias a la fuerza que comunica este Espíritu, habían de ser testigos del Señor en Jerusalén, en Judea, en Samaria y hasta en los últimos confines de la tierra. Efectivamente, el día de Pentecostés es enviado el Espíritu a toda la comunidad de cristianos reunidos en Jerusalén (*Act.* 2, 1-5). Desde entonces el Espíritu Santo dirige y gobierna la Iglesia. En todo lo que sucede es Él autor principal (5, 3; 9,32; 15, 28). Él elige a San Pablo para que predique entre los paganos (13, 2-4). Él es el director invisible de la actividad misionera de este Apóstol. Le saca de Asia y le envía a los campos de Europa (16, 6 y sigs.). Le predice que en el futuro le esperan los dolores y los miedos de la cautividad (20, 22 y sigs.; 21,



10 y sigs.). Estando la Iglesia bajo la dirección del Espíritu Santo, la mentira de Ananías y Sáfira es un pecado contra el Espíritu Santo (5, 3-9). En Samaria (8, 14-17) y Efeso (19) tuvo lugar una forma especial de comunicación del Espíritu. Muy instructiva es sobre todo la narración relativa al acontecimiento de Efeso. San Pablo encontró allí discípulos de San Juan Bautista que no habían oído hablar del Espíritu Santo. San Pablo no sólo les anunció su existencia, sino que además les comunicó el Espíritu Santo por medio de la imposición de manos. Las Actas de los Apóstoles, continuando ideas del Antiguo Testamento, dicen del Espíritu Santo que es la fuerza de Dios, un don de Dios, la causa de la santificación (1, 8; 2, 17 y sigs.; 2, 38; 2, 4; 4, 8; 8, 39; 8, 15-19; 9, 17; 10, 44-47; 13, 9-52, etc.). Pero con frecuencia el Espíritu Santo presenta rasgos personales: opera en los que creen en Cristo, especialmente en los Apóstoles y en otros eminentes miembros de la comunidad (véase 4, 8-31; 6, 3; 7, 55; 8, 15-17 y sigs.; 9, 17; 10, 44 y sigs.; 11, 5-24; 13, 9; 19, 2; 6, 21). Él es el que ha inspirado la Escritura (1, 16; 4, 25; 7, 51; 28, 25). Para interpretar debidamente el conjunto de los textos, se puede decir que la palabra *Pneuma* tiene una significación múltiple. Designa tanto el Espíritu personal de Dios como el don impersonal de Dios. Unas veces predomina la primera significación y otras la segunda.

2. a) Hasta qué punto están determinadas trinitariamente la fe y la religiosidad de San Pablo, lo ponen de manifiesto las siguientes palabras, que dan testimonio de la Trinidad *en general* (*Eph.* 2, 18): «Pues por Él tenemos abierta la entrada entrambos en un mismo Espíritu al Padre.» Este texto, que contiene una descripción profunda de la existencia cristiana, puede ser considerado como la clave de la doctrina trinitaria de San Pablo. Sólo en Cristo nos unimos con Dios. Al ser incorporados a Cristo, somos unidos con Dios. Cristo transforma a los hombres mediante la intervención del Espíritu Santo. La nueva vida es, pues, una participación en la vida de las tres Personas divinas. En el hombre que por medio del bautismo entra en contacto con el Cristo glorioso, se derrama el Espíritu (*Pneuma*) que habita en Cristo y le compenetra totalmente. El Espíritu Santo por su parte, que vive tendiendo incesantemente hacia el Hijo y el Padre; más aún, que es esta tendencia misma, conduce al Padre a aquellos a quienes ha sido enviado.

La Escritura testimonia en numerosos pasajes la Trinidad de Personas, así como nuestra unión con ellas por medio de Cristo. En el saludo de despedida a los habitantes de Corinto leemos lo siguiente (*II Cor.* 13, 15): «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros.» A los de Efeso San Pablo les amonesta de la siguiente manera (*Eph.* 5, 18-20): «Y no os embriaguéis con vino, que lleva al desenfreno, sino llenaos del Espíritu, hablándoos los unos a los otros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y tañendo en vuestro corazón al Señor, haciendo gracias continuamente por todo al que es Dios y Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, sometiendo los unos a los otros en el temor de Dios.» Véanse también *Rom.* 1, 1-7; 5, 1-5; 8, 3 y siguientes; 8, 8 y sigs.; 8, 11; 8, 16 y sigs.; 20, 30; 14, 17 y siguientes; 15, 16-19; 15, 30; *I Cor.* 2, 6-16; 6, 11; 6, 15-20; 12, 3-6; *II Cor.* 1, 21 y sigs.; 3, 3-6; 10-17; 4, 13 y sigs.; 5, 5-8; 13, 13; *Gal.* 3, 1-5; 3, 11-14; 4, 6; 5, 21-25; *Eph.* 1, 3-13; 1, 17; 2, 22; 3, 5-7; 3, 14-17; 4, 4-6; 4, 30-32; 5, 18-20; *Phil.* 3, 3; *Col.* 1, 6-8; *I Thess.* 1, 6-8; 4, 2-8; 5, 18 y sigs.; *II Thess.* 2, 13 y sigs.; *Tít.* 3, 4-11; *Hebr.* 2, 2-4; 6, 4-6; 9, 14; 10, 20-31; véase P. Gaechter, *Zum Pneumabegriff des heiligen Paulus*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 53, 1929, 345-408; B. Blüml, *Paulus und der dreieinige Gott*, 1929. Todos estos pasajes no sólo nos anuncian la existencia de la Trinidad para informarnos teóricamente y para que reconozcamos esa existencia, sino que demuestran también que la Escritura interpreta y nos revela el sentido de nuestra vida comunicándonos la vida del Dios personal y trino. El bautizado participa en esta vida.

b) En lo que concierne a la doctrina trinitaria del Apóstol, en particular hay que observar lo siguiente:

aa) La doctrina sobre la relación entre Padre e Hijo expuesta en los escritos de San Pablo puede resumirse de la siguiente manera (consúltese también sobre este punto la Cristología y el tratado sobre la Iglesia): Cristo es la imagen viva de Dios invisible (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15), el resplandor de su gloria y la expresión de su sustancia (*Hebr.* 1, 3). La palabra «imagen» no sólo quiere decir que Cristo es una imitación de Dios. Contiene mucho más. La palabra en cuestión, tal como la emplea San Pablo, quiere decir irradiación, manifestación de una realidad invisible; la imagen participa en esta realidad; más aún, es la realidad misma en tanto

que ésta se revela y manifiesta. Por consiguiente, la imagen tiene el mismo rango que la realidad representada por ella. En la imagen de Dios (Cristo) podemos descubrir lo que Dios quiere y obra. La imagen es también, en efecto, el mismo Hijo de Dios (*Col.* 1, 13). El Hijo existía en la cualidad ontológica de Dios antes de que el mundo haya sido creado (*Phil.* 2, 6). Por consiguiente, es Dios lo mismo que el Padre (*Rom.* 9, 5). El Padre le ha enviado a Él, a su Hijo, al mundo (*Gal.* 4, 4) para que nos redima de la esclavitud del pecado y para que nos traiga la filiación divina. En Cristo Dios se ha reconciliado con nosotros y nos ha adoptado como hijos (*Eph.* 2, 12-18; *Rom.* 3, 23 y sigs.; 5, 10; 8, 17-19; *Gal.* 3, 26 y sigs.). Mediante la fe en Cristo poseemos la paz en Dios y en el Señor, Jesús Cristo (*I Thess.*, 1, 1; *II Thess.* 1, 1). Cristo existe en un estado de gloria y nosotros entramos en relación con Él por medio de la fe. En su existencia gloriosa sigue operando como cabeza de la Iglesia, cuyos miembros son los fieles de Cristo (*Eph.* 4, 11-16; *Rom.* 12, 5; *I Cor.* 10, 17; 12, 13; *Col.* 2, 19). Como cabeza de la Iglesia, Cristo es la fuente de la vida, lo mismo que el primer Adán fué la fuente del pecado y de la muerte (*Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 22; 45, 48). El creyente se une con Cristo mediante su incorporación a la comunidad de la Iglesia, obteniendo de este modo la participación en la gloria de Cristo. El creyente existe «en» Cristo, en la esfera de actividad de Cristo, y Cristo existe «en» él, como San Pablo afirma repetidas veces. El Cristo glorioso, poderosamente activo, es el Señor de los fieles de Cristo (*Gal.* 1, 19 y sigs., especialmente *Rom.* 6, 3-11; también *Col.* 3, 9-11; *I Cor.* 1, 30 y sigs.). El creyente se halla compenetrado y dominado por el «yo» de Cristo (*Gal.* 2, 19 y siguientes); en lugar, pues, de independencia, dependencia de Cristo; E. Brunner; véase la Cristología y los tratados sobre la Iglesia y la Gracia). La comunidad con Cristo nos convierte en hijos de Dios, ya que Cristo es el Hijo de Dios, de modo que este su carácter de hijo viene a extenderse también, en cierto modo, a nosotros (*Rom.* 8, 32; 15, 6; *II Cor.* 1, 3; 11, 31; *Eph.* 1, 3; 2, 10 y siguientes; *Col.* 1, 3). Lo mismo que nosotros pertenecemos a Cristo, así también Cristo pertenece a Dios (*I Cor.* 3, 22 y sigs.; 11, 3). La subordinación de todos los fieles a Cristo y la subordinación de Cristo al Padre, de modo que Dios lo sea todo en todo, se consumará en el tiempo después del Juicio final (*I Cor.* 15, 24-27). Entonces Cristo entregará al Padre toda la Creación transformada,

en un acto que no terminará nunca. Y el reinado de Dios durará eternamente.

Cristo no es solamente la cabeza de la Iglesia; al mismo tiempo, aunque de otra manera, es también la cabeza de la Creación entera (*I Cor.* 8, 6; *Col.* 2, 10). Todo lo que procede de Dios, existe a causa de Cristo y está orientado hacia Cristo. En la epístola a los de Colosás, San Pablo rechaza las ideas dualísticas y gnósticas según las cuales el hombre no puede llegar hasta Dios ni por medio del conocimiento religioso ni por medio del culto, de modo que son necesarios seres intermediarios (ángeles), y expone al mismo tiempo la posición de Cristo como mediador, y su superioridad con respecto al mundo. He aquí lo que escribe San Pablo (*Col.* 1, 13-20):

«El cual (el Padre) nos arrancó de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor en quien tenemos la redención, la remisión de los pecados. El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la Creación; como que en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles; ya sean los tronos, ya las dominaciones, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por Él y para Él y Él es antes que todas las cosas, y todas tienen en Él su consistencia. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, como quien es principio, primogénito de entre los muertos; para que en todas las cosas obtenga Él la primacía, porque en Él tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud y por medio de Él reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre de su cruz; por medio de Él, así las que están sobre la tierra como las que hay en los cielos.»

La expresión «primogénito», aquí empleada, quiere decir, sin duda alguna, que todo ha sido creado en Cristo (véase *Io.* 1, 3; asimismo, *I Cor.* 8, 6; *Hebr.* 1, 2; 2, 10; *Rom.* 11, 36; aquí, y en *Hebr.* 2, 10, se describe con las mismas palabras la función del Padre). En el pasaje citado San Pablo no pretende explicar un problema relativo al origen del mundo, sino atribuir a Cristo la importancia que le corresponde en la vida de la fe. Lo esencial, según él, es la actividad redentora de Cristo. San Pablo considera desde este punto de vista también la unión entre el mundo y Cristo. Toda la Creación anhela la Revelación de la gloria de los hijos de Dios (*Rom.* 8, 20-22; *Col.* 1, 20). Cristo, no obstante ser el Creador del mundo, la relación que media entre Él y el mundo se consuma, según la doctrina de San Pablo, en la obra de la Redención.

Las palabras «Jesús es el Señor» (*Rom.* 10, 9; *I Cor.* 12, 3) contienen la doctrina de que todo ha sido creado en Cristo y en

vistas a Él. Por consiguiente, Cristo es también Juez (*I Cor.* 4, 4 y sigs.; 5, 5; *II Cor.* 1, 14; *I Thess.* 5, 2; 2,19; 3, 13; 5, 23; *I Tim.* 6, 14). Dios es el Señor a quien todo pertenece (*Rom.* 14, 7-9; 1, 1; *I Cor.* 7, 22; *Gal.* 1, 10; *Eph.* 6, 6; *Phil.* 1, 1; *Col.* 4, 12). Estos últimos enunciados se refieren directamente al Cristo glorioso; pero conviene observar que precisamente su estado de gloria es sólo la revelación de su majestad divina y eterna antes oculta. Cristo se ha humillado y por eso Dios le ha elevado (*Phil.* 2, 9-11; véase *Rom.* 7, 14-25; 8, 6-14). El Cristo glorioso es espíritu que da vida (*I Cor.* 15, 45). Posee el espíritu no por participación, sino por naturaleza y con toda plenitud (*II Cor.* 3, 17). Por eso puede ser vida, fuerza y sabiduría de los creyentes (*I Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 29; 3, 4; *Phil.* 4, 13).

De esta manera, con rasgos firmes, describe San Pablo la gloria de Cristo y su Ser trascendente; pero, por otra parte, San Pablo describe también las debilidades de la carne. Así se destaca con tanta más claridad la preeminencia y divinidad de Cristo (*I Cor.* 2, 8; *Rom.* 9, 5; *II Cor.* 4, 6). Para explicar la importancia fundamental de la muerte de Cristo, San Pablo hace referencia a su carácter divino (*II Cor.* 3, 18-20; *Rom.* 4, 10 y sigs.; *I Cor.* 6, 20; 7, 23; *Gal.* 3, 13; 4, 5; 1, 4; *Col.* 1, 20-22; *Eph.* 2, 14-16). Dios nos ha manifestado su amor entregando a su propio Hijo (*Rom.* 5, 8; 8, 32; *Gál.* 4, 4; 8, 3). Para Cristo significaba esto una humillación (*II Cor.* 8, 9; *Phil.* 2, 5-11). Porque a su yo le corresponde la gloria de Dios. Por consiguiente, Cristo no se ha convertido en Señor, en espíritu poderoso y dispensador de la vida después de la Resurrección y Ascensión. Lo era ya antes. Pero a partir de la Resurrección y Ascensión se ha revelado en Él la gloria de Dios, mientras que ésta se hallaba antes oculta (*Phil.* 9, 21). Cristo la posee en una existencia anterior al mundo.

*bb)* San Pablo presenta numerosas y diversas descripciones del Espíritu Santo. La palabra «pneuma» tiene en sus escritos diferentes acepciones. En una ocasión significa un componente de la totalidad somático-espiritual del hombre (*I Cor.* 2, 11). Pero ésta no es nunca la acepción principal. De ordinario designa la realidad sobrenatural que recibieron los Discípulos el día de Pentecostés. Esta realidad puede ser tanto un don impersonal de Dios como una potencia personal. Para resolver el problema de si quiere decir esto o lo otro San Pablo y en qué casos, se podrían reunir todos los pasajes en que emplea él la palabra πνευμα (pneuma);

deducir del contexto inmediato su sentido y ordenar los significados bajo el punto de vista de la totalidad de contenido, desde el más débil al más rico. Mas con gran dificultad se podrá llevar a cabo este procedimiento. La palabra *pneuma* constituye uno de los conceptos centrales en las epístolas de San Pablo. Se halla presente en su testimonio de Cristo y le compenetra totalmente. Por consiguiente, debe tener un sentido homogéneo y, sin embargo, rico en significaciones y estratificado. Dado este estado de cosas, ha de fracasar el mero análisis de pasajes particulares. Por regla general, teniendo en cuenta solamente el contexto inmediato, no se obtiene más que una insignificante fracción del contenido total. Los pasajes particulares expresan solamente uno de los muchos contenidos parciales del concepto total, no expresan toda la riqueza de ese concepto. Es preciso, pues, presuponer que la palabra *pneuma* tiene múltiples significaciones, guardándonos, no obstante, de destruir su unidad. En esta multiplicidad de significación no todo tiene la misma importancia. Lo uno es más importante que lo otro. En cada uno de los casos aparecerá en primer plano éste o el otro contenido, sin que falte nunca el que queda relegado a segundo plano.

Para llegar a distinguir los diversos elementos del concepto en cuestión y la relación interna que media entre ellos, es preciso tratar de interpretar la palabra *pneuma* teniendo en cuenta la totalidad de la doctrina de San Pablo. Encontramos esta doctrina sobre todo en los pasajes donde el Apóstol da testimonio de la Redención verificada por el Padre por medio de Cristo. En tales casos menciona el Espíritu Santo no sólo una vez, sino por lo menos de cincuenta a sesenta veces. Hay que hacer referencia al Espíritu Santo cuando se habla de la Redención que el Padre ha ejecutado por medio de su Hijo. Es el tercero. Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen una trinidad, la cual es al mismo tiempo unidad indisoluble. Todos los pasajes arriba mencionados en que San Pablo da testimonio de la Trinidad en Dios testifican que el Espíritu Santo es, junto con el Padre y el Hijo, una potencia personal operante y de la misma categoría. Con ello queda demostrada su personalidad. La personalidad del Espíritu, distinto del Padre y del Hijo, pero que está siempre junto con ellos, posee la mayor importancia en la estructura total del concepto *pneuma*. Constituye un transfondo permanente aun en los casos en que *pneuma* designe un don impersonal. En muchos casos no se puede decidir si la palabra *pneuma* se refiere a una persona real o a un don impersonal de la

Gracia. Se puede explicar esto observando que el Apóstol no ha querido introducir una separación neta, ya que entre el Pneuma personal de Dios y los dones que Él dispensa media una unión sumamente íntima. El concepto pneuma connota al mismo tiempo realidad personal e impersonal. La una va unida con la otra. (Véase Gächter, *l. c.*; K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939, 199 y sigs.)

La plenitud de este «Espíritu Santo» descendió el día de Pentecostés sobre la comunidad cristiana reunida en Jerusalén. San Pablo da testimonio de la eficacia o actividad de este Espíritu divino donado a la Iglesia (*I Cor.* 12). Opera en la comunidad. Introduce en ésta la vida de Cristo. El individuo participa en el Espíritu Santo como miembro de la Iglesia. No falta en ninguno de los miembros de la Iglesia. El Espíritu es un don esencial de los cristianos. Sin Él nadie puede ser cristiano (*Rom.* 8, 9; *I Cor.* 6, 16 y sigs.). La vida en Cristo y la vida en el Espíritu son cosas idénticas (*Rom.* 2, 29; 15, 16; 8, 9-11; *I Cor.* 1, 2; 6, 11; *II Cor.* 13, 13; *Eph.* 1, 13; 3, 4; *Gál.* 2, 17; *Col.* 2, 11; *Phil.* 1, 27; 2, 1; 4, 1). Cristo opera en el hombre por medio del Espíritu. Cristo es principio de vida para los bautizados en tanto que les envía el Espíritu (*Eph.* 4, 11-16). El Espíritu opera en el cuerpo de Cristo los dones de la Gracia. Del Espíritu vienen todos los carismas de la experiencia cristiana (*I Cor.* 12, 8-13). (Véase el tratado sobre la Gracia y el tratado sobre la Iglesia.) Los cristianos se han vuelto «espirituales» (*Gál.* 6, 1; *I Cor.* 3, 1 y sigs.). Su «espiritualidad» ontológica tiene que ir siendo realizada conscientemente por medio de esfuerzos continuos y crecientes (*Gál.* 5, 22 y sigs.; *II Cor.* 5, 17; *Gál.* 6, 15; *I Cor.* 4, 15). La comunicación del Espíritu tiende a la formación de una vida nueva, libre del dominio de la carne y de la letra, a la formación de una vida en Cristo y por medio de Cristo. Esta vida nueva es misteriosa y oculta, sólo perceptible en la fe; no obstante, el Espíritu Santo da testimonio de ella (*II Cor.* 3, 1-3; véase *I Cor.* 6, 9 y sigs.). Signo de esta vida nueva es la moralidad nueva (*Rom.* 8, 6-11; *I Cor.* 6, 9 y sigs.; 15, 9 y sigs.; *Gál.* 1, 13-16; 5, 9-23; *Eph.* 1, 17 y sigs.; *I Tim.* 1, 12-16). El Espíritu ilumina y fortifica a los cristianos. El Espíritu Santo, que habita en ellos, les impulsa a obrar, de modo que ya no son gobernados por una ley externa, sino que ellos mismos son su propia ley (*I. Cor.* 2, 4; 10, 16; 13, 7; 15, 43 y sigs.; *Rom.* 8, 14-27; 14, 17; *Phil.* 4, 13; *II Tim.* 4, 17; *Gál.* 3, 5; *I Thess.* 1, 5).

El Espíritu es, por consiguiente, el principio de la vida nueva

fundada en Cristo, un principio donado por Cristo y que asienta la base de la comunidad con Cristo. La vida está ya presente. Pero se halla todavía en un estado de imperfección. Esperando, tiende hacia la consumación. El Espíritu completará su obra resucitando el cuerpo muerto y dándole nueva vida. En Cristo, nuestro modelo, ha ejecutado esta obra prefigurativamente (*Rom.* 6, 8-22; 8, 6; 10, 22-24; *I Cor.* 15, 43; *II Cor.* 4, 10; 5, 4 y sigs.; *Gál.* 2, 20; 5, 24 y sigs.; *Col.* 3, 4).

En resumen se puede decir que el Espíritu es en los cristianos el fundamento de una vida nueva y realmente divina; que Cristo, el primogénito entre muchos hermanos, posee el Espíritu en abundancia y comunica los dones del Espíritu a todos los que se unen con él por medio de la fe y del bautismo. Donde falta el Espíritu comunicado por Cristo no hay más que pecado y debilidad. Por el contrario, el hombre en quien habita el Espíritu Santo se entrega sin reservas al Señor, de tal modo que llega a constituir con él un solo espíritu (*Rom.* 7, 6; 8, 4 y sigs.; *I Cor.* 6, 17; *II Cor.* 12, 18; *Gál.* 5, 16-25).

Según estos testimonios, el Espíritu es ciertamente un principio divino. No obstante, en muchos pasajes no aparece con claridad si efectivamente se trata de algo más que una mera fuerza impersonal. En pro de su carácter personal se puede alegar, además de la ya citada equiparación con el Padre y el Hijo, la constatación de que habita en nosotros (*Rom.* 8, 9-11; *I Cor.* 3, 16; *II Tim.* 1, 14) lo mismo que Cristo habita en nosotros (*Rom.* 8, 10-16; *II Cor.* 3, 5; *Eph.* 3, 17), el hecho de que somos su templo lo mismo que somos templos de Dios, el que somos justificados en el Espíritu (*I Cor.* 6, 11) y en Cristo (*Eph.* 1, 13), somos santificados en el Espíritu (*Eph.* 2, 22) y en el Señor (*Eph.* 2, 11), el hecho de que gime en nosotros e intercede por nosotros lo mismo que Cristo (*Rom.* 8, 27-34), y es enviado por Dios a nuestros corazones del mismo modo que es enviado Cristo (*Rom.* 8, 9-11; 8, 26 y siguientes; *Gál.* 4, 6; 4, 4; *I Cor.* 6, 19; 3, 16). El Espíritu reparte los dones como quiere (*I Cor.* 12, 4-11). No se le debe interpretar exclusivamente como propiedad divina cuando se dice de él que es el Espíritu de Dios (*Rom.* 8, 9-14; *I Cor.* 2, 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; *II Cor.* 3, 3; *Eph.* 3, 16; *Phil.* 3, 3), el Espíritu del Señor (*II Cor.* 3, 17 y sigs.), el Espíritu de su Hijo (*Gál.* 4, 6), el Espíritu de Jesucristo (*Phil.* 1, 19). Esas expresiones significan que está siempre unido con el Padre y el Hijo. Especialmente se habla de su pertenencia al Hijo, menos de su origen y misión. Véase



*Gál.* 4, 6, y *Rom.* 8, 15. Aquí se dice que el Espíritu enviado por el Padre es Espíritu del Hijo, por ser el Espíritu el que nos hace participar en la filiación de Cristo. Por medio del Espíritu Santo, los cristianos participan en la gloria, poder, santidad y vida de Cristo, el cual posee todos estos dones en virtud de su naturaleza divina.

A pesar de la profunda correspondencia que media entre el Espíritu y Cristo, los dos no constituyen una sola persona. San Pablo dice que Cristo es su vida (*Phil.* 1, 21; *Gál.* 2, 20; *Col.* 3, 44), pero no afirma nunca eso del Espíritu. De Cristo se dice que tiene que adquirir forma en los creyentes, nunca se afirma lo mismo del Espíritu (*Gál.* 4, 19). En *I Cor.* 15, 45 leemos que el Cristo resucitado se ha convertido en Espíritu dispensador de la vida, lo cual no quiere decir que Cristo y el Espíritu sean una sola y la misma persona; en este pasaje enseña San Pablo que después de la Resurrección la naturaleza humana de Cristo se halla totalmente compenetrada por el Espíritu, libre de todas las debilidades humanas y de todo lo que hay de transitorio en el hombre; que esa naturaleza se ha convertido en órgano para la comunicación del Espíritu a los fieles (consúltese A. Wikenhäuser, *Dis Christumystik des Hl. Paulus*, 1928, 47 y sigs.; véase también la Cristología y el tratado sobre la Iglesia).

3. El Apóstol San Juan presenta una doctrina de la Trinidad extensamente elaborada.

a) El prólogo de su Evangelio comienza con la descripción de la existencia premundana de Cristo. «Al principio era el Verbo (el Logos) y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios» (*Jo.* 1, 1).

La palabra *Logos* empleada por San Juan tenía una historia complicada. Aquí vamos a referirnos a los datos principales. Es muy dudoso el origen de la palabra en cuestión; no obstante, puede afirmarse con máxima probabilidad que San Juan no la ha tomado en primer lugar y exclusivamente de la ideología gnóstica, sino sobre todo del Antiguo Testamento y de la filosofía griega. Una línea directa conduce desde el concepto «palabra», empleado en el Antiguo Testamento, hasta el Logos de San Juan. En la «palabra» ha creado Dios el mundo. El mundo debe su origen al habla de Dios. La palabra es, pues, el poder por medio del cual Dios hace que el mundo aparezca y le conserva en la existencia. La palabra de Dios es también la acción con que Dios interviene en la Historia, llama a los hombres y ejecuta sus planes históricos y

redentores. Recordemos aquí lo dicho en el § 44, 3 b). La lluvia y la nieve caen desde el cielo y no vuelven jamás al lugar de su origen; empapan la tierra, la fructifican, la hacen germinar para que dé semillas al que siembra y pan al que come; eso mismo sucede con la palabra que emana de la boca de Dios: no emprende la vuelta hasta que no ha cumplido lo que Dios quería, hasta que no ha consumado aquello para lo cual la ha enviado (*Is.* 55, 10 y siguientes). Con la palabra de su boca destruye el Rey-Salvador a los impíos (*Is.* 11, 4). La palabra es salvación y juicio. He aquí lo que enseña la Sabiduría, 18, 14-19: «Un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la media noche, tu palabra omnipotente, de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero se lanzó en medio de la tierra destinada a la ruina. Llevando por aguda espada tu decreto irrevocable; e irguiéndose todo lo llenó de muerte, y caminando por la tierra tocaba el cielo. Al instante visiones de sueños terriblemente los turbaron, cayendo sobre ellos temores inesperados; y arrojados por tierra aquí y allí, manifestaban la causa por que morían. Las visiones que los turbaron les habían advertido, para que al morir no ignorasen por qué sufrían aquellos males.» La palabra del Señor es un como fuego, es un martillo que desmorona los peñascos (*Ier.* 23, 29; véase *Hebr.* 4, 12), y al mismo tiempo esa palabra es un poder que cura y redime (*Sap.* 16, 12-26; véase *Ps.* 18, 8 y sigs.).

La expresión «palabra» hace, pues, referencia al poder divino y a la actividad divina en cuanto que con poder y actividad saturados de espiritualidad. Por consiguiente, la palabra Logos alude al hecho de que Cristo es el poder y la actividad divina y espiritual por medio de los cuales Dios crea y mantiene en la existencia a la Naturaleza y la Historia. Esta explicación demuestra que la traducción «en el principio era la acción», no se aleja del sentido del Evangelio tanto como creía Fausto (Stauffer). Al principio era la palabra, la cual es acción.

Otra corriente de pensamiento va desde el paganismo hasta el Logos de San Juan. Heráclito es el punto de partida, y pasa a través de Platón y Aristóteles hasta la filosofía estoica, la filosofía religiosa del judaísmo, el gnosticismo y el neoplatonismo. Esto demuestra que la palabra Logos contiene, resume y sintetiza ideas múltiples y diversas. En lo que concierne a la interpretación del Logos de San Juan, lo que más importa es el sentido en que la filosofía estoica empleaba la palabra en cuestión. Logos designa en esa filosofía la razón universal, presente en todas las partes e

individualizado en cada uno de los hombres, de tal modo que las almas individuales son una parte, un fragmento de la razón universal. Esta doctrina no se diferenciará mucho de las enseñanzas del platonismo, que afirma que en cada cosa y en el universo entero se halla realizado un solo e idéntico sentido. Según Platón, el sentido de las cosas particulares y el del universo están garantizados por el hecho de que cada una de las cosas existentes es la expresión de una idea. Todas las cosas se trascienden a sí mismas y aluden a una forma que se refleja en ellas, a un arquetipo que aparece en ellas. Todas las cosas son como sombras de tales arquetipos. Estos arquetipos constituyen la realidad propiamente tal. Las cosas visibles son imitaciones imperfectas. Todas las ideas se hallan unidas en una idea universal. Platón la llama idea del bien. Estos pensamientos reaparecen en el concepto del Logos. El Logos es la imagen interna de todas las ideas y todos los arquetipos cuyas siluetas descubrimos en todas las cosas. En el Logos se halla prefigurado el sentido a que se refieren las cosas particulares y el universo entero. Así, por ejemplo, en el Logos se realiza el sentido último de lo que significan el pan, o el vino, o el agua. Las cosas presentan desfigurado y atrofiado lo que vive en el Logos, su arquetipo. El Logos lleva dentro de sí mismo una imagen de cada uno de los hombres. De esta manera el Logos es la idea universal de Dios. Desde este punto de vista, el «logos» griego se puede traducir adecuadísimo con la expresión «palabra». Porque en el Logos expresa Dios los pensamientos que se refieren al mundo como en una palabra profunda y amplia.

El Logos contiene, pues, dos elementos: la potencia existencial y la idea del mundo. El poder creador de Dios y el pensamiento creador divino constituyen el fundamento de la realidad entera. El Logos es síntesis y expresión de la acción y de la idea, del poder y del espíritu; es el sentido eterno del mundo, un sentido que se manifiesta en todas las cosas y en todos los acontecimientos. El Logos es, por consiguiente, el garante de la existencia, del sentido, de la profundidad y de la forma tanto del mundo como de cada una de las cosas que hay en éste. En medio de las debilidades y de los absurdismos de la Historia, constituye él una última garantía de la existencia y de la racionalidad tanto del mundo como de la Historia. Durante el transcurso del acontecer histórico permanecen ocultos el valor existencial y el sentido de las cosas y de los hombres; pero ha de llegar un día en que se destacarán victoriosamente de la oscuridad y de la absurdidad terrena. La fe en el Logos

creador y portador del sentido del universo implica en sí la fuerza necesaria para tolerar pacientemente todas las aberraciones con la mirada elevada hacia la revelación del sentido último y decisivo del mundo y de la Historia.

San Juan afirma que él ha visto a este Logos (Io. 1, 14). Y en su primera epístola añade lo siguiente (I Io. 1, 1-3):

«Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron, acerca del Verbo de la Vida, es lo que os relatamos de la palabra de la vida, pues la vida se manifestó y la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, la que estaba con el Padre y se manifestó a nosotros; lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros para que también vosotros tengáis comunión con nosotros.»

El Logos anunciado por San Juan ha entrado en la Historia y por eso el Apóstol ha podido verle. No es una forma mítica, como los «logoi» en que creían los contemporáneos de San Juan, sino una aparición histórica. Empleando la expresión Logos, San Juan invita a sus lectores a que abandonen los falsos «logoi» para buscar su refugio en el Logos verdadero. Por decirlo así, San Juan les habla de la siguiente manera: «En lo que pensáis cuando habláis del logos, lo he experimentado yo en el Logos encarnado, en Cristo, de un modo tal que sobrepasa todos vuestros significados. El logos que vosotros conocéis, todos vuestros logoi deben su origen a especulaciones humanas sobre el sentido del mundo y su misterio. Son, por lo tanto, creaciones del hombre. Por el contrario, el Logos de quien yo doy testimonio es una realidad histórica.» San Juan repite con gran intensidad que el Logos anunciado por él ha vivido en la tierra bajo la forma de realidad corporal.

El Logos experimentado por San Juan como realidad histórica existía antes de que comenzase el tiempo. Al principio, quiere decir: el Logos existía antes que todos los seres cuya creación se describe a continuación. La existencia del Logos es anterior a la del mundo. Es una existencia sin comienzo.

Además, el Logos es personal. El Logos existía antes del principio ante Dios (pros); estaba, pues, frente a Dios, orientado ontológicamente hacia Él. Estaba con Dios en comunidad de vida, en un estado de intercambio vital. Posee, pues, al mismo tiempo subsistencia personal y carácter divino. «Claramente diferente y distinto de Él, personalidad independiente y subsistente, frente a Él, pronunciando en comunidad bienaventurada el Tú del Hijo: Abva,

Padre, exultando desde la eternidad: Esto era, es y seguirá siendo siempre la Palabra...» (Dillersberger).

Aunque el Logos sea poder creador y sentido del mundo, y garantice al mundo la existencia y el sentido, es cierto que San Juan no se propone explicar la realidad del mundo, no pretende ofrecernos una concepción del mundo. En primer lugar, quiere asentar los fundamentos de la comunidad que ha de unir a sus lectores con el Logos encarnado, amonestándoles e incitándoles, en consecuencia con ello, a que se entreguen al Logos. San Juan habla del Logos en el plano histórico-redentor. El Logos que existía como Dios, frente a Dios, antes de que fuese creado el mundo, ha entrado en el mundo y en la Historia para encender la luz en las tinieblas, para conducir a los hombres hacia el Padre. El Logos, que es vida, quiere comunicar vida a los hombres, una vida que es totalmente luz. El Logos es la vida del hombre y es también, del mismo modo, luz de los seres humanos. La vida que recibimos de Él es distinta de la vida que conocemos experimentalmente, distinta de la vida terrena sometida a la debilidad y caducidad.

En los capítulos siguientes del Evangelio no vuelve a aparecer la palabra logos. Pasa a ocupar su lugar la palabra «Hijo», una palabra más familiar, que expresa más directamente la personalidad y la plenitud de vida. Pero en la primera epístola del Apóstol volvemos a encontrar la expresión logos. Ya se hizo referencia a ello. Además, encontramos también la misma expresión en la Apocalipsis de San Juan. El capítulo 19 (vers. 11-13) describe cómo San Juan vió el cielo abierto, que salía de él uno cuyo nombre significa «fidelidad» y «veracidad», que juzga y avanza con pasos de justicia, cuyo ojo es como una llama, que lleva muchas coronas sobre su cabeza. Luego añade el autor: «Su nombre es Logos (Palabra) de Dios». Esta expresión, en la cual parece resonar un eco del libro de la Sabiduría, alude a la función de juez del Hijo eterno de Dios. Véase *Apoc.* 1, 16.

Como ya dijimos, el resto del Evangelio desarrolla el esbozo sucinto del prólogo. La palabra «Hijo», que pasa a ocupar el lugar de la expresión logos, hace resaltar de diferentes modos y con imágenes siempre nuevas el carácter personal del Señor, su naturaleza divina, su diferencia con respecto al Padre, así como su unión con Él. El Hijo es más viejo que las más viejas generaciones; más aún, es más viejo que el mundo entero. Porque el Hijo existe antes que todo (3, 11-13; 6, 46; 8, 23; 38, 58; 17, 5). Se lo debe todo al Padre (5, 36; 23, 27; 3, 35; 13, 3; 16, 15). Al

mismo tiempo, es idéntico con el Padre, tanto en lo que se refiere al ser como al obrar. El Padre está en Él y Él en el Padre. Quien ve al Hijo, ve, pues, también al Padre (14, 10 y sigs.; 20, 7-9; 10, 37; 17, 21). Cristo es Dios y Señor (20, 28). En esto consiste la vida eterna: conocer a Dios y al que Él ha enviado, a Jesucristo (17, 3). La unión del Padre y del Hijo es fundamento y modelo de la unión de los cristianos entre sí (14, 20).

b) En lo que concierne al testimonio sobre el Espíritu Santo, conviene observar que en los escritos de San Juan se pueden distinguir tres grupos de textos: textos en los cuales sólo se describen rasgos especiales del Espíritu (1, 13), textos en los cuales se da testimonio claro del carácter personal del Espíritu (14, 21), y, por fin, textos en los cuales se describe la eficacia del Espíritu comunicado por Cristo (primera epístola).

aa) Dios es espíritu. Por eso hay que adorarle en espíritu y en verdad (3, 5-6; 4, 24; 6, 36). La expresión «en espíritu» no se debe confundir con la interioridad entendida en sentido psicológico, como algo opuesto a la exterioridad. Designa, más bien, el fundamento ontológico divino de la verdadera adoración, es decir, un principio sobrenatural. La adoración en el espíritu y la verdad es, pues, una adoración que forma el espíritu y la cual se refiere al Dios revelado en Cristo (la verdad es la realidad de Dios manifestada por la Revelación). El Espíritu descende sobre Cristo durante el bautismo. Cristo bautizará en el Espíritu Santo (1, 32 y siguientes). Cristo está lleno del Espíritu Santo (3, 34). Pero sólo después de su Resurrección quedará «libre» el Espíritu para ser comunicado a los Discípulos. Se promete que el Espíritu vendrá cuando Cristo entre en su gloria (2, 37-39; 14, 16-17; 20, 22). Entonces el Espíritu, como representante invisible de Cristo, mantendrá presente en el Pueblo de Dios la palabra, la obra y la figura de Cristo. Cristo promete esta actividad del Espíritu en sus palabras de despedida.

bb) Estas palabras de despedida, pronunciadas después de la última Cena, son el más claro testimonio del carácter personal del Espíritu Santo en toda la Escritura neotestamentaria. He aquí lo que dice Cristo (14, 16 y sigs.):

«Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, para que esté con vosotros perpetuamente: el Espíritu de la Verdad, que el mun-

do no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, pues con vosotros mora y en vosotros estará.»

Luego añade (14, 16 y sigs.): «Estas cosas os he hablado, mientras permanecía con vosotros; mas el Paráclito, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre. Él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho» (14, 25 y sigs.). En el capítulo 15, 26-27, leemos: «Mas cuando viniere el Paráclito, que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre, Él dará testimonio de mí. Y vosotros también podéis dar testimonio, ya que desde el principio estáis conmigo.»

Citemos, por fin, las palabras del capítulo 16, 5-11: «Mas ahora voy al que me envió y ya ninguno de vosotros me pregunta: ¿A dónde vas? Antes, por haberos yo dicho estas cosas, la tristeza ha llenado vuestro corazón. Pero yo os digo la verdad: os cumple que yo me vaya; porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré. Y Él, cuando viniere, convencerá al mundo cuanto al pecado, cuanto a la justicia y cuanto al juicio. Quanto al pecado, por razón de que no me creen a mí; cuanto a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me véis más, y cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado.»

Estos pasajes demuestran que el Espíritu prometido por Cristo es una persona y no una mera fuerza. El Espíritu Santo continúa la obra de Cristo, ejerce una actividad personal, es distinto del Padre y del Hijo (en pro del carácter personal del Espíritu Santo se puede aducir el hecho gramatical de que se dice de él «autos», respectivamente *ekeinos*, formas masculinas, a pesar de que la palabra griega *pneuma* es del género neutro). Demuestran que está íntimamente unido con el Hijo, a pesar de ser distinto de él, expresiones tales que: Él tomará de lo mío, o: El cual yo os enviaré (16, 7-14). Cristo cumple su promesa después de la resurrección (20, 21-35).

cc) En la primera epístola de San Juan se nos dice que el Espíritu Santo enviado por Cristo da testimonio de la encarnación del Hijo de Dios y de la presencia de Dios en los cristianos (I Jo. 5, 5-8): «¿Y quién es el que vence al mundo sino quien cree que Jesús es el Hijo de Dios? Éste es el que vino por agua, sangre, espíritu, Jesús, Mesías; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es quien lo testifica, porque el Espíritu es la verdad. Tres, pues, son los que testifican: el Espíritu,

el agua y la sangre y los tres coinciden en uno» (en el cielo: el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo) y los tres están unidos. Y tres lo atestiguan en la tierra. El texto puesto entre comillas, el así llamado *Comma Johanneum*, carece de autenticidad. Aparece por primera vez en España en el siglo IV; antes del siglo VIII no se encuentra en los manuscritos latinos de la Biblia, y en los manuscritos griegos aparece después del siglo XV. Véase el decreto del S. Officium del 13 de enero de 1897 con la decisión del 2 de junio de 1927 (D. 2.198). El texto en cuestión conserva su valor como testimonio de la Tradición.

Según la primera epístola de San Juan, el Espíritu Santo lleva a cabo lo que Cristo había predicho en sus palabras de despedida. Véase también 3, 24; 4, 13. Que San Juan está firmemente convencido del carácter personal del Espíritu Santo lo demuestra el hecho de que le atribuye las mismas funciones que a Cristo: *I Jo.* 2, 1, dice de Cristo que es nuestro intercesor ante el Padre, en caso de que pecásemos, del mismo que *Jo.* 14, 16; 15, 7, se dice del Espíritu que es nuestro apoyo auxilio.

4. Para terminar la serie de testimonios de la Sagrada Escritura vamos a citar unas palabras de la primera epístola de San Pedro (1, 1 y sigs.): «Simón Pedro, esclavo y apóstol de Jesucristo, a cuantos ha cabido una fe igualmente preciosa que a nosotros por la Justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo: gracia y paz sea con vosotros multiplicada por el conocimiento de Dios y de nuestro Jesús Señor nuestro.» Véase también *II Pet.* 1, 11; 3, 18; 2, 4 y sigs.; 4, 14; *Iud.* 20 y sigs.

5. Para comprender debidamente los textos neotestamentarios es preciso tener en cuenta que, como ya dijimos en el párrafo 29 y como vamos a exponer ahora más detenidamente, la palabra «Dios» (-*theos*) designa casi exclusivamente la primera Persona divina, es decir, el Padre. También cuando parece referirse a Dios trinitario sin distinción de personas, la interpretación exacta de los textos demuestra que en realidad se refiere a la primera Persona, al Padre. En el Nuevo Testamento la palabra en cuestión se emplea casi como nombre propio de la primera Persona divina, no como denominación general de las tres Personas, o de la esencia divina común a las tres. Esto no quiere decir que en el Nuevo Testamento el Hijo y el Espíritu Santo aparecen como dioses de categoría inferior, como afirmaba después el arrianismo. La Escritura habla



de ellos con fórmulas e imágenes que ponen de manifiesto con toda claridad su verdadera divinidad y la unidad de esencia de las tres Personas, pero sólo muy pocas veces emplea la expresión «Dios» para caracterizar su esencia divina. En sólo seis pasajes se emplea la palabra «Dios» para designar la naturaleza divina de Cristo (*Rom.* 9, 5 y sigs.; *Io.* 1, 1; 1, 18; 20, 28; *I Io.* 5, 20; *tít.* 2, 3). El sentido de estos pasajes se puede circunscribir de la siguiente manera: Con respecto a Cristo tiene validez lo que se debe creer y afirmar del Dios verdadero, distinto de todos los ídolos. La epístola primera de San Juan (5, 20) asegura con toda claridad que Cristo es real y verdaderamente Dios, del mismo modo que el Dios vivo y verdadero conocido por los fieles del Antiguo Testamento. En ningún texto se emplea la expresión «Dios» para testificar la divinidad verdadera del Espíritu Santo. Este estado de cosas demuestra que la expresión «Dios» designa siempre la primera Persona divina, a no ser que el contexto permita deducir otra cosa. Más aún: tenemos que dar un paso hacia adelante. Supuesto que la palabra «Dios» designa en el Nuevo Testamento la primera Persona divina, se puede conjeturar que la realidad divina designada por medio de la palabra «Dios», la cual se reveló en el Antiguo Testamento, es la primera Persona divina, no precisamente en tanto que produce al Hijo y al Espíritu Santo, sino considerada como ser divino concreto y personal. La Revelación neotestamentaria testifica de este Dios vivo y verdadero algo a lo cual el Antiguo Testamento sólo se refiere en alusiones, sin expresarlo nunca con toda claridad, a saber, que ese Dios engendra al Hijo y produce junto con el Hijo al Espíritu Santo.

Recientemente, Karl Rahner ha reunido y estudiado desde este punto de vista los testimonios neotestamentarios relativos a la Trinidad. Dada la importancia de esta cuestión vamos a reproducir textualmente los resultados de sus investigaciones. Para comprenderlos bien, es preciso tener en cuenta que se debe establecer una distinción entre contenido y empleo de la expresión «Dios». Cabe preguntar, por consiguiente, si en el Nuevo Testamento la palabra Dios designa simplemente al Padre o si sustituye con frecuencia la expresión «Padre» (suposición), mientras que en realidad de por sí se refiere a la realidad trinitaria divina. He aquí lo que escribe Rahner (*Gott als erste trinitarische Person in Neuen Testament*, en: «*Zeitschrift für kath. Theologie*», 66 [1942], 71-88):

«O theos» se emplea con tanta frecuencia para designar al Padre, que los poco ya mencionados textos en los cuales «theos» se dice también del Hijo carecen de importancia en lo que se refiere a la solución de la cuestión de si la predicación «o-theos» será una expresión que designa supositivamente al Padre. Se dice de Cristo que es el «hijo de Dios» (*vios tou*

heou), de modo que, como ya dijimos, la expresión «Dios» sustituye la expresión «Padre»: Cuando habla Cristo mismo: *Io.* 5, 25; 10, 36; 11, 4 (consúltese *Mt.* 27, 43), confirmándolo Cristo expresamente: *Mt.* 16, 17; 26, 63 y sigs. (*Lc.* 22, 70), hablando otros: *Mt.* 4, 6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40, 54; *Mc.* 1, 1 (?); 3, 11; 5, 27; 14, 61; 15, 39; *Lc.* 1, 35; 4, 3, 9, 41; 8, 28; 22, 70; *Jn.* 1, 34, 49; 3, 18; 11, 27; 19, 7; 20, 31; *Act.* 9, 20; *Rom.* 1, 3, 4, 9; *II Cor.* 1, 19; *Gal.* 2, 20; *Eph.* 4, 13; *Hebr.* 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29; *I Is.* 3, 8; 4, 15; 5, 5, 10, 12, 13, 20; *Apoc.* 2, 18 (aquí habría que citar también textos con «vions autou» relacionados reflexivamente con el «o-theos» próximo: *Rom.* 1, 9; 5, 10; 8, 3, 29, 32; *I Cor.* 1, 9; 15, 28; *Gal.* 1, 16; 4, 4; *I Thess.* 1, 10; *Hebr.* 1, 2; *I Jn.* 1, 7; 3, 23; 4, 9, 10; 5, 10, 11). En el mismo sentido se emplea la expresión «o theos» en lugar de la expresión Padre cuando se dice de Dios que es el «Padre de Jesucristo»: *Io.* 6, 27; *Rom.* 15, 6; *Cor.* 15, 24; *II Cor.* 11, 31; *Eph.* i, 3, 16; *Phil.* 2, 11; *Col.* 1, 3; *I Pet.* 1, 3; *II Pet.* 1, 17; *Apoc.* 1, 6, o cuando se dice de Cristo que es el «o logos tou theou» (*Apoc.* 19, 13), «eikon tou theou» (*II Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15), «isa theos» (*Phil.* 2, 7). Está fuera de duda que la expresión «theos» designa al Padre (también aquí, por lo menos, en el sentido de una suposición) cuando se atribuye «o theos» el envío del Hijo: *Io.* 8, 42; *Act.* 3, 26; *Rom.* 8, 3; *Gál.* 4, 4; o cuando se dice de Cristo que «viene de Dios»: *Io.* 8, 41; 13, 3; 16, 27; o cuando se dice del Logos (Cristo) que está junto a Dios: *Io.* 1, 1; 6, 46; o cuando se afirma de Dios que es «el Dios de Nuestro Señor Jesucristo»: *Eph.* 1, 17; ya que una Persona divina sólo puede pertenecer a otra si es que procede de ella. Pero hay todavía una inmensidad de pasajes en los cuales la expresión «Dios» se refiere al Padre, ya sea que «Dios» opera activamente en Cristo, o que «Dios» es el objeto de una acción de Cristo, ya sea que en tales pasajes «Dios», sencillamente tal, y Cristo aparecen juntos.»

Rahner observa que en estos textos la palabra «Dios» no puede referirse al Dios trino, puesto que el Dios de que se habla es considerado como Padre, y no como Padre nuestro, sino como Padre de Cristo y, además, porque el Cristo considerado como Persona divina, o, para decirlo con más precisión, como Hijo de «Dios», aparece junto a la realidad denominada «Dios». Rahner continúa escribiendo:

«Teniendo en cuenta estas presuposiciones, han de ser interpretados los siguientes modos de expresión: Acciones que se refieren a Cristo se atribuyen a «Dios»: «Dios» ha resucitado a Cristo (*Act.* 2, 24, 32; 3, 15, 26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 17, 33-34; 17, 31; *Rom.* 10, 9; *I Cor.* 16, 14; 15, 15; *Eph.* 1, 20; *Col.* 2, 12; *I Thess.* 1, 10; *I Pet.* 1, 21; *Act.* 2, 32 (*pater* vv. 33); 3, 26 (*apesteilen*); *Rom.* 10, 9; *I Cor.* 6, 14 (*kyrios*) muestran con lenguaje más claro que el Padre es el Dios que resucita a Cristo (Véase *Gál.* 1, 1, donde «theos pater» aparece como Persona que hace resucitar.) «Dios» ha elevado a Cristo, le ha glorificado (*Act.* 2, 33; 3, 13; 5, 31; *Phil.* 2, 9); «Dios» unge a Cristo con el Espíritu Santo (*Act.* 10, 38); «Dios» está con él (*Act.* 10, 38); «Dios» hace que Cristo se siente a su derecha (*Mc.* 16, 19; *Lc.* 22, 69; *Act.* 7, 55-56; *Rom.* 8, 34; *Eph.* 1, 20 (aquí es sujeto «o theos tou kyriou», 1, 17); *Col.* 3, 1; *Hebr.* 10, 12; 12, 2; *I Pet.* 3, 22; cons. *Apoc.* 3, 21, donde se habla del trono del Padre; «Dios» ha hablado por medio de su Hijo (*Hebr.* 1, 2); «Dios» ha predicho a su (!) Cristo (*Act.* 3, 18); «Dios» ha dirigido la palabra a

Cristo (*Hebr.* 5, 10); «Dios» ha dado fe de Jesús (*Act.* 2, 22); «Dios» entrega a Cristo el trono de David (*Lc.* 1, 32); «Dios» da a Cristo todo lo que le pide (*Io.* 11, 22); «Dios» ha sido glorificado en el Hijo del Hombre y glorifica a éste (*Io.* 13, 31, 32); «Dios» es «kephale» de Cristo (*I Cor.* 11, 3). Se habla de acciones de Cristo que se refieren a «Dios»: Cristo asciende a su «Dios» (*Io.* 20, 17); Cristo habla de su «Dios» (*Io.* 20, 17; *Apoc.* 3, 2, 12 [cuatro veces]); Cristo está en oración con «Dios» (*Lc.* 6, 12); Cristo comparece ante el semblante de «Dios» (*Hebr.* 9, 24); Cristo nos conduce a «Dios» (*Col.* 3, 3); Cristo entrega a «Dios» el Reino (*I Cor.* 15, 24); Cristo pertenece a «Dios» (*I Cor.* 1, 23); Cristo entrega a «Dios» el Reino (*I Cor.* 15, 24); Cristo es víctima para «Dios» (*Éph.* 5, 22). Se habla de nuestra relación con Dios por medio de Cristo: Nosotros estamos con Cristo en «Dios» (*Col.* 3, 3); tenemos paz con «Dios» por medio del Kyrios (*Rom.* 5, 1); damos gracias a «Dios» en nombre de Cristo (*Éph.* 5, 20); sirviendo a Cristo complacemos a «Dios» (*Rom.* 14, 18); San Pablo es Apóstol de Jesucristo porque «Dios» lo quiere así (*I Tim.* 1, 1). En numerosos pasajes encontramos al «o theos» y a Cristo juntos: Reino de Cristo y de «Dios» (*Éph.* 5, 5); herederos de «Dios» y coherederos de Cristo (*Rom.* 8, 17); sacerdotes de Dios y de Cristo (*II Pet.* 1, 2); siervo de «Dios» y del Señor Jesucristo (*Jac.* 1, 1); siervo de «Dios», apóstol de Jesucristo (*Tit.* 1, 1); un «Dios» un Cristo (*I Cor.* 8, 6; *I Tim.* 2, 5); precepto de Dios y fe de Cristo (*Apoc.* 14, 12); testimonio de Jesús y palabra de «Dios» (*Apoc.* i, 2; 20, 4); amor de «Dios» y paciencia de Cristo (*II Thess.* 3, 5); Iglesia en «Dios» nuestro Padre y en el Señor Jesucristo (*II Thess.* 1, 1); predicación del Reino de «Dios» y doctrina sobre el Señor Jesucristo (*Act.* 21, 31); ante «Dios» y Cristo (*I Tim.* 5, 21; 6, 13); *II Tim.* 4, 1); y todas las fórmulas de salutación en las cuales se nos desea paz, etcétera, de «Dios» y de Cristo (*Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 3; *II Cor.* 1, 2; *Gál.* 1, 3; *Éph.* 1, 2; *Phil.* 1, 2; *II Thess.* 1, 2; *I Tim.* 1, 2; *II Tim.* 1, 2; *Tit.* 4; *Phil.* 3; *Io.* 3).

La expresión «Dios» es suposición de la palabra Padre también en las así llamadas fórmulas trinitarias, como, por ejemplo, *Rom.* 15, 30; *I Cor.* 12, 4-6; *I Pet.* 1, 2. Lo mismo puede afirmarse de los textos en que se dice del Espíritu Santo que es Espíritu de Dios (*Mt.* 3, 16; 12, 28; *Rom.* 8, 9, 14; *I Cor.* 2, 11, 12 [ex theou] 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3; *II Cor.* 3, 3; *Éph.* 4, 30; *Phil.* 3, 3; *I Thess.* 4, 8 [pneuma autou]; *I Pet.* 4, 14; *Io.* 4, 2, 13 [pneuma autou]. [Nota: En efecto, el Espíritu Santo en cuanto Persona divina sólo puede ser llamado Espíritu de Dios si es que procede de este Dios, como lo ha enseñado siempre la Teología con respecto al Espíritu en cuanto Espíritu de Cristo; consúltese, por ejemplo, Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, II, núm. 529-531. El Dios del cual procede el Espíritu Santo es el Padre (*Io.* 15, 26)], cuando se dice que es dado y enviado por «Dios» (*Act.* 5, 32; 15, 8; *I Cor.* 6, 19; *II Cor.* 1, 22; *Gal.* 4, 6; *Éph.* 1, 13; *I Thess.* 4, 8; *II Tim.* 1, 7; *Jo.* 3, 24; 4, 13).

Además, es preciso tener en cuenta lo que sigue: en *Rom.* 1, 7; *I Cor.* 1, 3; 8, 6; *II Cor.* 1, 2; *Gal.* 1, 3; *Éph.* 1, 2; 5, 20; *Phil.* 1, 2; *Col.* 3, 17; *I Thess.* 1, 1 (?); 2, 16; *Phil.* 3, se habla de Dios, nuestro Padre, y este Dios, que es Padre nuestro, queda claramente caracterizado como Padre trinitario por la subsiguiente colocación de la expresión «del Señor,

Jesucristo». De aquí se deduce que en el lenguaje del Nuevo Testamento se refieran a la primera Persona trinitaria todos los pasajes en que se habla de Dios, nuestro Padre, de nuestra filiación con Dios. En correspondencia con ello, Cristo mismo puede hablar del Padre «mío» y «vuestro» (Io. 20, 17), refiriéndose sin duda alguna a la misma primera Persona en Dios. Esto se deduce también del hecho de que según San Pablo (Éph. 1, 3, 5) el Padre de Jesús nos ha destinado a ser sus hijos, envía a su Hijo para que recibamos la filiación (Gál. 4, 4), viniendo a ser Cristo de esta manera el primogénito entre muchos hermanos (Rom. 8, 29), pudiendo nosotros decir con Él «abba, o pater» (Rom. 8, 15; Gal. 4, 5; véase Mc. 14, 36). En todo caso, según el lenguaje del Nuevo Testamento, somos hijos de Dios en el sentido de que somos hijos del Padre en cuanto primera Persona trinitaria, pero no somos hijos del Dios trino (debiendo prescindir aquí de examinar la cuestión de si objetivamente se puede afirmar o no esta segunda filiación). También, según las palabras de Cristo, los hombres están en relación con el Padre de Cristo (Mt. 7, 21; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10, 19, 35; 20, 23; 25, 34; Io. 2, 16; 6, 32; 14, 2, 23; 15, 8; 15, 23, 24). El Dios del cual creen los judíos que es Padre, es el Dios de quien procede Jesucristo, el que le ha enviado al mundo, es decir, el Padre entendido en sentido trinitario (Io. 8, 42). Más aún: según la doctrina de Jesús, el Padre celestial no es Padre de los hombres debido a la Creación o Providencia, de modo que puede decirse de Él que es simplemente Padre de todos los hombres; es Padre de los discípulos de Cristo, es decir, de los hombres que pertenecen al reino de los cielos. Por lo menos, tal es el Padre con quien Cristo habla cuando se dirige a Dios considerado como Padre suyo. Esta paternidad se funda en la elección libre por parte del Padre, el cual llama a los hombres y los conduce hacia su Hijo (Io. 6, 37-40, 44, 45). Por consiguiente, los hombres no son por naturaleza hijos de Dios, sino que pueden llegar a serlo adoptando determinadas actitudes morales (Mt. 5, 9, 45; Lc. 6, 36; consúltese Io. 1, 12). De ahí resulta que también según la doctrina de Cristo mismo no hay razón alguna que justifique la atribución a Dios en general, y no al Padre de Cristo, la paternidad que Cristo anuncia. Todo esto nos permite deducir que se refieren a la primera Persona divina todos los textos donde se habla de Dios en cuanto que es nuestro Padre, o de nosotros en cuanto que somos hijos de Dios, o del renacer en Dios, es decir: todos estos textos tienen el mismo sentido que los pasajes donde la expresión «ò theos» es por lo menos una suposición de la expresión Padre (Mt. 5, 9; Lc. 20, 36; Io. 1, 12, 13; 11, 52; Rom. 5, 2; 8, 14, 16, 19, 21; 9, 8, 26; II Cor. 6, 18; Gal. 3, 26; Éph. 1, 5; 2, 19; 3, 14; 4, 6; 5, 1; Phil. 2, 15; 4, 20; I Thess. 1, 3; 3, 13; Hebr. 12, 7; Sat. 1, 27; I Io., 3, 1, 2, 10; 4, 7; 5, 1, 2, 4, 11, 18; Iudas 1; Apoc. 21, 7).

Tenemos, pues, el siguiente estado de cosas: En ninguna parte del Nuevo Testamento se encuentra un texto con «ò theos» que se refiera claramente al Dios trinitario como totalidad de tres Personas divinas. Hay una aplastante inmensidad de pasajes en los cuales el «ò theos» se refiere al Padre en tanto que Persona trinitaria. Conviene observar que en los pasajes donde se emite un enunciado sobre el «ò theos» sin que se pueda deducir con toda claridad a quién se refiere, el enunciado en cuestión no contendrá nada que no se afirme en otros pasajes del Dios que en estos otros pasajes es considerado (directa o indirectamente) como Padre

en sentido trinitario [Nota: por ejemplo, se atribuye toda la Economía de la Salud al Dios que envía a Jesús, es decir, al Padre (*Act.* 3, 12-36; véase *Hebr.* 1, 1)]. En *Act.* 4, 24 y sigs.; *Éph.* 3, 9 y sigs.; *Hebr.* 1, 2, el Dios que lo ha creado todo es caracterizado claramente como Padre al distinguirlo del «Hijo» («el siervo Cristo»). Ahora bien: si la Creación y la Economía de la Salud son atribuidas a Dios Padre, no habrá prácticamente enunciado alguno sobre «o theos» que no se halle incluido en ello.] Por el contrario, no hay más que sólo seis pasajes en los cuales el «o theos» se refiere a la segunda Persona de la Trinidad, vacilantemente y sin duda alguna cohibidamente (como es natural, con una cohibición no impuesta por el estado de cosas, sino por el empleo lingüístico de la palabra). Viene a añadirse a ello que en el Nuevo Testamento el «o theos» no se dice nunca del «pneuma agiou». Todo esto nos permite ya afirmar lo siguiente: Cuando el Nuevo Testamento habla de «o theos» se refiere siempre (exceptuando los seis pasajes mencionados) al Padre en cuanto primera Persona trinitaria. La expresión «o theos» la designa y no es una mera suposición, ya que el continuo y prácticamente exclusivo empleo supositivo de una palabra constituye la prueba de que esta palabra designa la cosa con respecto a la cual sirve de suposición, sobre todo si la palabra en cuestión desempeña la función de suposición de una cosa no sólo como nombre predicado, sino también como sujeto. Las pocas excepciones en el empleo de la palabra «tehos» caracterizadas como tales a causa de su forma lingüística, no justifican la opinión de los que afirman que en el lenguaje del Nuevo Testamento hay una palabra que designa a la Trinidad en la unidad de su naturaleza individual y que, por consiguiente, desempeña la función de suposición de las tres Personas divinas consideradas cada una de por sí.

La siguiente observación viene a corroborar esta conclusión: En todos los pasajes donde se pretende emitir con precisión y exactitud un enunciado teológico sobre la persona y esencia de Cristo se dice de él que es «o vios tou theou»; por ejemplo, en la profesión de fe de San Pedro en Cesarea Philippi (*Mt.* 16, 16), en el decisivo autotestimonio de Cristo ante el Sanedrín (*Mt.* 26, 64; *Mc.* 14, 62; *Lc.* 22, 70), en el resumen del contenido teológico del Evangelio de San Juan (*Io.* 20, 31), en la más antigua fórmula del Nuevo Testamento en que se resume el contenido de la conversión al Cristianismo (*Thess.* 1, 9, 10: «douleyein theo zonti kai alethino kai anamenein ton vion autou»), en el solemne encabezamiento epistolar del principal trozo doctrinal neotestamentario (*Rom.* 1, 2, 4), en el título del Evangelio de San Marcos. En todos estos pasajes encontramos la expresión «Hijo de Dios». El contenido teológico es siempre el siguiente: Hijo del Padre. Conviene observar que esta palabra «Padre» estaba a la disposición del Nuevo Testamento. Más aún, no carece de interés el hecho de que el Señor mismo parece evitar la expresión «Hijo de Dios» (por lo menos, en general). En los Sinópticos Cristo no dice nunca de sí mismo que es «Hijo de Dios», bien que reconozca la validez de esta expresión como fórmula de su Ser. Cristo dice de sí mismo (prescindiendo de la fórmula «Hijo del Hombre» que es el «Hijo» en absoluto (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 10, 22; *Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32; *Mt.* 28, 19), y de Dios dice que es el «Padre», en absoluto (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 10, 22; *Mt.* 24, 36; *Mc.* 13, 32; *Mt.* 28, 19; *Lc.* 9, 26), o «su (celestial) Padre (en el cielo)». En los Sinópticos no emplea nunca la palabra «theos» para designar a «Dios» en

cuanto que está en relación con Cristo mismo. En el Evangelio de San Juan sólo encontramos tres pasajes seguros en los cuales el Señor dice de sí mismo que es el «Hijo de Dios» (Io. 5, 25; 10, 36; 11, 4). [Nota: Quizá también Io. 9, 35. Pero es preciso tener en cuenta también Io. 6, 27; 6, 46; 8, 42; 16, 27, donde se encuentra el «o theos» en relación con otros autotestimonios de Cristo; no obstante, del contexto se deduce con claridad en qué sentido se emplea la expresión «o theos».] Si se tiene presente que en San Juan aparece 102 veces la expresión «Padre», en 23 casos bajo la forma de «mi Padre» [Nota: una sola vez «vuestro Padre»; también los 78 casos en que «Padre» se halla sin complemento alguno se refieren objetivamente al Padre de Cristo], habrá que admitir que no es una mera casualidad el hecho de que Cristo mismo evite la palabra «Dios» cuando caracteriza su propio ser; obsérvese también que falta en la fórmula del bautismo. No se puede negar, pues, que si los escritores del Nuevo Testamento querían hablar del Padre de Cristo, tenían a su disposición una palabra que en virtud de su significación designa a este Padre, una palabra insinuada por el modo de hablar de Cristo mismo y que en realidad ellos mismos (exceptuando quizá las Actas de los Apóstoles) emplean con frecuencia («Padre», «Dios Padre», «Dios y Padre»). Ahora bien: si emplean la expresión «theos» para designar al Padre en las fórmulas solemnes arriba mencionadas, en fórmulas donde, a causa de la precisión y claridad, se trata de emplear una palabra que designe y no sólo suponga la cosa a que se refiere, habrá que admitir, para explicar esto, que, según los escritores del Nuevo Testamento, en dichas fórmulas la expresión «o theos» es tan precisa y exacta como la palabra «Padre». No se puede objetar que la palabra «Padre» no hubiera sido suficientemente exacta en este contexto, puesto que no se podría saber de qué Padre se trata; no se puede objetar eso por la sencilla razón de que los escritores del Nuevo Testamento hubiesen podido hablar, siguiendo el ejemplo de Cristo, del «Padre celestial», del «Padre en el cielo», o hubiesen podido emplear en los casos en cuestión la expresión «Dios Padre», bien conocida por ellos, tal como lo hacen los símbolos apostólicos.

Una observación análoga podemos hacer con respecto a las fórmulas trinitarias. Cuando Cristo se propone expresar una realidad trinitaria habla de «pater», «vrios», «pneuma agion»; los Apóstoles, por el contrario, no designan nunca en tales fórmulas trinitarias a la primera Persona con la expresión «pater», sino con las expresiones «o theos» y «o theos pater» [Nota: véase *I Cor.* 12, 4 y sigs.]; *II Cor.* 1, 21 y sigs.; 13, 14; *II Thess.* 2, 13; *I Pt.* 1, 2; *Judas* 20 y sigs.; son pasajes de los cuales E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart und Berlin, 1941 pág. 311, nota 828 afirma que son fórmulas trinitarias. El hecho de que en estas fórmulas los Apóstoles emplean la expresión «o theos» en lugar de la expresión «pater» empleada por Cristo, demuestra que la expresión «o theos» designa al Padre en cuanto tal.

Por consiguiente, al afirmar que en el lenguaje del Nuevo Testamento «o theos» designa al Padre, no queremos decir con ello que se refiere al Padre en tanto que es Padre del Unigénito mediante una generación eterna. Sólo queremos decir que cuando el Nuevo Testamento piensa en Dios, concentra la atención sobre una Persona concreta, individual y determinada, la cual es efectivamente, Padre y que se designa con el nombre de «o theos», de tal modo que, viceversa, cuando se habla de «o theos» no

## MICHAEL SCHMAUS

se piensa en primer lugar en la esencia divina única que subsiste en tres hipótesis, sino en la Persona concreta que posee la esencia divina sin proceder de nadie, y la cual comunica la esencia divina al Hijo mediante la generación y al Espíritu Santo por medio de la aspiración» (págs. 80-86). Véase también Petavius, *De Trinitate*, IV, 15, n.º 14. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverdigung*, 1936. I. Beumer, «*Wer ist der Gott im AT*», en: *Kirche und Kanzel*, 25 (1942), 174-80. Consúltense también los comentarios de la Sagrada Escritura. Véase el § 48.