



**EL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA EN LA
TEOLOGÍA RECIENTE. UNA PERSPECTIVA ANTOLÓGICA Y
ECUMÉNICA***

***DEVELOPMENT OF THE TRINITARIAN ANTHROPOLOGY IN THE
RECENT THEOLOGY. AN ANTHOLOGICAL AND ECUMENICAL
PERSPECTIVE***

DAVID LUQUE

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 16/06/2021

Aceptado: 22/09/2021

RESUMEN

El artículo estudia varias aportaciones sobre antropología trinitaria en los últimos años, cuando se ha convertido en un tema teológico orgánico en el magisterio de la Iglesia. Atendiendo a autores de distintas confesiones cristianas, el artículo se fija en sus comprensiones de Dios-Trinidad, la relación del ser humano con Él y los elementos antropológicos trinitarios. Se puede observar que Moltmann, Pannenberg, Jüngel, Bulgakov, Soloviev, Florenski, Zizioulas, Forte, Greshake, Coda y Ciola, cuando intentan comprender la vida de Dios-Trinidad, terminan preguntándose inexorablemente por el

* Este artículo se redactó en el marco de una Beca Postdoctoral en el Instituto Universitario Sophia (Figline e Incisa Valdarno, Firenze, Italia) dentro de la Cátedra de Ontología Trinitaria, bajo la supervisión del Prof. Piero Coda.

ser humano y desarrollan así numerosas reflexiones que ofrecen datos para una antropología renovada en perspectiva trinitaria.

Palabras clave: Trinidad; antropología teológica; antropología trinitaria.

ABSTRACT

This article deals with some contributions to trinitarian anthropology in the last years, since it became an organic theological issue in Church magisterium. Visiting theologians from different Christian confessions, the article focus on their understanding of God-Trinity, human relationship to God and their trinitarian anthropological issues. When Moltmann, Pannenberg, Jüngel, Bulgakov, Soloviev, Florenski, Zizioulas, Forte, Greshake, Coda and Ciola try to understand the life of God-Trinity, they end up asking inexorably about human being and therefore they develop numerous thoughts which offer data for a renewed anthropology in trinitarian perspective.

Keywords: Trinity; theological anthropology; trinitarian anthropology.

I. INTRODUCCIÓN

Cuando san John Henry Newman escribió el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* no era consciente del don que había hecho a la Iglesia. Lo redactó como movido por una necesidad interna que le permitiera discernir su conversión al catolicismo. Para ello, estudió bajo qué condiciones se podía hablar de auténticos desarrollos dentro de la teología. De manera similar, creo que el objeto de este artículo se puede comprender como el análisis de un desarrollo de la doctrina cristiana no solo porque aparece sugerido en las Escrituras ya desde la fórmula bautismal, donde experimentamos un nuevo nacimiento a la luz del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sino porque ha mantenido una presencia silenciosa en la historia de la teología que ha ido adquiriendo un relieve cada vez mayor hasta hoy.

En efecto, la antropología trinitaria no es una novedad en el cristianismo, sino que ha estado presente de manera dispar en el ámbito de la dogmática y la mística hasta adquirir una presencia importante hoy. La teología dogmática comenzó a entrever una estructura trinitaria en la antropología humana y ahí podemos situar a san Agustín con su estructura triádica, a santo Tomás de Aquino para quien el hombre es imagen de Dios “no sólo en cuanto a la divinidad sino incluso en cuanto a la Trinidad” (*S.Th.*, I, q. 93, a. 5) e, incluso, a santa Edith Stein que habla de una estructura trimembre del ser humano. La mística

comprendió una relación directa del alma con la Trinidad y ahí se encuentran santa Hildegarda de Bingen, el místico flamenco Ruysbroeck, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, que perciben cómo la Trinidad se asienta en sus almas; san Ignacio de Loyola, que experimentó lo que él llamó la mística del amor reverencial, la beata Isabel de la Trinidad, o, ya más recientemente, Chiara Lubich y la experiencia mística que vivió en el verano de 1949. Este recorrido dispar de la antropología trinitaria parece converger en la renovación de los estudios trinitarios de mediados del siglo XX, que la llevan a un primer plano. Como digo, esto se debe en parte a los estudios trinitarios en diferentes confesiones, pero también, en el contexto exclusivamente católico, a la circularidad entre teología y antropología sugerida por *Gaudium et Spes* –que ha supuesto un creciente interés por la cuestión antropológica¹– así como a la creciente presencia que ha ido tomando en el magisterio reciente. San Juan Pablo II redactó unas encíclicas sobre las personas divinas que sugerían formas de comprender al ser humano en relación con cada una de ellas², Benedicto XVI formuló argumentos claros sobre la antropología trinitaria en su *Caritas in Veritate*³ y Francisco articula este trasfondo antropológico en todos sus grandes textos de un modo teológicamente orgánico⁴. Sin embargo, sorprende que esta creciente importancia contraste con un desarrollo teológico relativamente escaso y asistemático en la discusión teológica actual.

Una revisión bibliográfica de las principales bases de datos en castellano, italiano o inglés revela que no existe un verdadero desarrollo que se refleje en un *corpus* bibliográfico sobre el tema⁵. En el contexto específicamente teológico,

1 Sara Gallardo González y Elena Martín Acebes, “‘Lo propio del hombre’ Apuntes de antropología ratzingeriana”, *Cauriensia* 15 (2020): 385-404, doi: 10.17398/2340-4256.15.385; Agustín Ortega Cabrera, “Pensamiento social desde la antropología y la ética: claves para la pedagogía en el humanismo-valores de la doctrina social de la Iglesia”, *Cauriensia* 11 (2016): 757-768; M^a Idoya Zorroza, “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo”, *Cauriensia* 10 (2015): 459-471, doi: 10.17398/1886-4945.10.459.

2 Cf. Juan Pablo II, *El misterio trinitario (Dives in misericordia, Redemptor hominis y Dominum et vivificantem)*, 1^a ed. (Madrid: BAC, 1986).

3 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 1^a ed. (Madrid: San Pablo, 2009).

4 Francisco, *Evangelii Gaudium*, 1^a ed. (Madrid: San Pablo, 2013); Francisco, *Laudato Si'*, 1^a ed. (Madrid: San Pablo, 2015); Francisco, *Amoris Laetitia*, 1^a ed. (Madrid: San Pablo, 2016); Francisco, *Christus Vivit. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*, 1^a ed. (Madrid: San Pablo, 2019); Francisco, *Veritatis Gaudium*, 1^a ed. (Madrid: San Pablo, 2018).

5 CELAM, *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos* (Celam: Bogotá, 2015); Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión*, 1^a ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004); Stefan Oster, “Becoming a Person and the Trinity”, en *Rethinking trinitarian theology*, ed. por Robert J. Wozniak & Giacomo Maspero (London, T & T Clark, 2021), 346-365; Scognamiglio, Edoardo. *El rostro del hombre. Ensayo de antropología trinitaria*, 1^a ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009).

tampoco parece contemplarse todavía –al menos, desde un punto de vista sistemático–. En los manuales de antropología trinitaria más clásicos, como el de los profesores Ruíz de la Peña⁶ y Ladaria⁷, así como en interesantes síntesis realizadas más recientemente, como la de Castelao⁸, Brambilla⁹ o O’Callaghan¹⁰, no parece encontrarse todavía una formulación explícita. Tampoco en los de Trinidad, como, por ejemplo en el de Cordovilla¹¹. Por otra parte, cuando sí hay estudios específicos, los autores deducen sus argumentos de sus propias teologías trinitarias, que no siempre coinciden ni aun dentro de una misma confesión. Con todo, esta misma idea, que podría ser leída negativamente, en realidad refleja la enorme riqueza y creatividad que comienza ya a dar sentido a este artículo. Porque, cuando se leen los grandes textos sobre Trinidad que han escrito algunos de los teólogos principales de las distintas confesiones cristianas, se encuentran deducciones antropológicas a la luz de los esfuerzos por comprender la vida intradivina. Variadas, más o menos creativas y sintéticas, suficientes como para poder hablar de elementos de antropología trinitaria en cada uno de ellos. Pues bien, de la confluencia de todos estos factores nace este artículo.

Seguiremos dos criterios fundamentales: la selección de autores y el tipo de lectura que se ha hecho de cada uno de ellos. Se observa que un estudio de las principales obras sobre Trinidad en diferentes confesiones cristianas arroja fragmentos suficientes en todas ellas como para poder hablar de distintas antropologías trinitarias. Obviamente, no todas las confesiones revelan la misma profundización en la teología trinitaria, lo que ha condicionado la selección final de los autores. He escogido tres autores de confesión protestante, cuatro de confesión ortodoxa –rusa y griega– y otros cuatro de confesión católica. Todos han sido elegidos por la posibilidad de encontrar elementos de antropología trinitaria desarrollados de forma más o menos orgánica en los presupuestos principales de sus teologías trinitarias. De manera que, junto con la cantidad y la complejidad de los autores, se ha optado por estudiar sus principales aportaciones a los

6 Cf. Juan Luis Ruíz de la Peña, *La pascua de la creación*, 2ª ed. (Madrid: BAC, 2011); Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 6ª ed. (Bilbao: Sal Terrae, 2011).

7 Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 2ª ed. (Madrid: BAC, 2012).

8 Pedro Castelao, “Antropología Teológica”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. por Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013), 171-274.

9 Franco Giulio Brambilla, “Antropología teologica”, en *La Teología del xx secolo. Un bilancio. Vol 2. Prospettive sistematiche*, ed. por Giacomo Canobbio & Piero Coda (Roma: Città Nuova Editrice, 2003), 175-286.

10 Paul O’Callaghan, *Figli di Dio nel mondo: Trattato di antropologia*, 1ª ed. (Roma: EDUSC, 2013).

11 Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 1ª ed. (Madrid: BAC, 2012); Ángel Cordovilla, “Misterio de Dios”, en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. por Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013), 89-169.

estudios trinitarios o, en el caso de que las hubiere, a la antropología trinitaria. En el primer caso se ha considerado necesario seguir tres criterios hermenéuticos: sus líneas básicas sobre Dios-Trinidad, la manera en la que el ser humano entra en relación con Dios-Trinidad y los elementos de antropología trinitaria que cabe deducir –especialmente, a partir del primer criterio–.

II. LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA EN EL PROTESTANTISMO.

En la confesión protestante, Moltmann, Pannenberg y Jüngel revelan intuiciones muy interesantes sobre la imagen del ser humano a la luz de la Trinidad. Quizá se eche en falta a Barth y a Bonhoeffer: la razón de su ausencia es que escojo aquí a quienes extraen consecuencias que se derivan de estudios donde la Trinidad es el elemento sustancial de sus obras.

1. JÜRGEN MOLTSMANN.

“¿Quién es el verdadero hombre a la luz del Hijo del hombre rechazado y resucitado para vivir la libertad en Dios?”¹². Así abre Moltmann la posibilidad de pensar al ser humano en función del crucificado, donde se revela la Trinidad.

En efecto, Moltmann intuye tres ideas sobre Dios-Trinidad que nacen de la culminación de la Pascua. La primera es que el grito del abandono y la muerte en la cruz determinan la vida intradivina: la cruz se clava en el seno de la Trinidad¹³. Crucificado, Jesús no solo experimenta el espanto del abandono del Padre, sino que muere literalmente abandonado por Él¹⁴, aunque la lógica perijorética hace que también el Padre se sienta abandonado por el Hijo¹⁵. Esta interpenetración de abandono y amor provoca la entrega del Espíritu de amor del uno hacia el otro. Así, a pesar del abandono real en que muere Jesús, no se produce una escisión intratrinitaria. Antes bien, hace patente la idea de que Dios es amor. O, como sugiere Moltmann, revela una dinámica de separación en la comunión y comunión en la separación¹⁶. Como cabía esperar, el hombre se relaciona con Dios-Trinidad en virtud de la cruz.

12 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, 3ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2010), 26.

13 Moltmann, *El Dios crucificado*, 236.

14 Moltmann, *El Dios crucificado*, 176-184.

15 Moltmann, *El Dios crucificado*, 220.

16 Moltmann, *El Dios crucificado*, 285-287.

Aparece así la encarnación. Moltmann no escribe tanto sobre la imagen del hombre –en abstracto–, sino del hombre que no queremos ser –humillado, derrotado, crucificado–: ése revela que Dios es “amor con todo su ser”¹⁷. Con otras palabras, la cruz pone en relación la periferia del ser humano con la vida intratrinitaria. Aquí reside justamente una segunda vía de acceso. Es una relación de vida. La cruz es un suceso acaecido entre Padre, Hijo y Espíritu, y afecta a todos los seres humanos¹⁸ porque, ahí, el “hombre es incorporado sin limitaciones ni condiciones a la vida y pasión, a la muerte y resurrección de Dios, participando en la fe corporalmente de su plenitud. Nada puede excluirlo de la situación de Dios entre el dolor del Padre, el amor del Hijo y el impulso del Espíritu”¹⁹.

Su teología de la cruz conduce a Moltmann a tres intuiciones antropológicas. Que la identidad cristiana está marcada por la contradicción que suponen el abandono y la muerte en cruz²⁰. Es decir, que sería necesaria una identificación con el extrañamiento del crucificado para que emerja la propia identidad, que es contradictoria para la propia persona y extraña para la sociedad²¹ por el cambio personal que supone y porque se manifiesta, externamente, en el deseo de liberar a los oprimidos²². Aquí nace la segunda intuición. El proceso de identificación con el abandonado en sí mismo es kenótico-mistérico y origina la alteridad. Porque la alteridad nace de un vaciamiento de sí mismo y una entrega sin reservas al misterioso extrañamiento divino, para el que es necesario ser diferente a los demás²³: “la identidad únicamente madura en el espaciado de la no-identidad, del vaciamiento en lo otro y de la solidaridad con otros”²⁴. Su tercera intuición. Este proceso de identificación demanda un proceso pedagógico o ascético. La cruz de Cristo no es la misma que llevan sus seguidores porque Él murió por la humanidad mientras que quienes le siguen mueren con Él²⁵. Esto significa que el seguimiento no es una vulgar imitación, sino que consiste en clavar la cruz y adherirse a su misión en las propias responsabilidades diarias²⁶, lo que conduce inexorablemente a la búsqueda de comunión y cambios políticos²⁷. En definitiva,

17 Moltmann, *El Dios crucificado*, 205.

18 Moltmann, *El Dios crucificado*, 220-226.

19 Moltmann, *El Dios crucificado*, 321.

20 Moltmann, *El Dios crucificado*, 53.

21 Moltmann, *El Dios crucificado*, 51.

22 Moltmann, *El Dios crucificado*, 47.

23 Moltmann, *El Dios crucificado*, 39-41.

24 Moltmann, *El Dios crucificado*, 41.

25 Moltmann, *El Dios crucificado*, 81.

26 Moltmann, *El Dios crucificado*, 87.

27 Moltmann, *El Dios crucificado*, 88.

podría resumirse la antropología trinitaria de Moltman y del trinitarismo político que origina con sus ideas en la tríada amor-sufrimiento-rebelión²⁸.

2. WOLFHART PANNENBERG.

Pannenberg comienza a pensar la Trinidad desde lo que él denomina “autodiferenciación” o “autodistinción recíproca”, a saber, que las “personas no son, en efecto, más que lo que son en sus relaciones mutuas, por medio de las cuales se diferencian y entran, a un tiempo, en comunión entre sí”²⁹.

De ahí deduce dos elementos que articulan su comprensión de Dios-Trinidad. El primero es que la autodistinción más determinante se encuentra en la encarnación del Hijo –donde se ve de forma más plástica la intuición que intenta señalar su concepto³⁰–. Con ella se fundamenta el ser creatural³¹ y la alteridad infinita, llamada a entrar en comunión con el Padre³², que encuentra sitio en la Trinidad³³. El segundo elemento fundamental es el amor divino. Que cada una de las personas ama a las otras, lo cual no ha de entenderse como mera relación, sino como una fuerza que los eleva, puesto que no se da posesión bilateral³⁴ – Moltmann entiende que el Espíritu Santo y el amor son una sola cosa, si bien el Espíritu aparece hipostasiado–. De aquí se deduce que el Padre toma la iniciativa en la creación, que acontece trinitariamente justamente por la autodistinción del Hijo y el papel del Espíritu Santo³⁵, que “es el elemento de comunión de las criaturas con Dios y de la participación en su vida, no obstante su diversidad en Dios”³⁶.

La manera en que se relacionan Trinidad y ser humano reside justamente en la posibilidad abierta por la autodistinción del Hijo y el papel del Espíritu como lazo que une lo increado y lo creado así como en su teología de la creación,

28 Moltmann, *El Dios crucificado*, 89-91.

29 Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática I*, 1ª ed. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996), 347; Pannenberg, *Teología Sistemática I* 347-362.

30 Wolfhart Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 1ª ed. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996), 346-347.

31 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 24.

32 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 420.

33 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 346-347.

34 Pannenberg, *Teología Sistemática I*, 462-464.

35 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 31.

36 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 33, 91-93.

donde la consumación emerge como la glorificación de Dios en todo en virtud de la comunión con Él³⁷.

Según Pannenberg, “la personalidad humana tiene en común con las personas trinitarias ese estar referidas a otras personas adquiriendo con ello su propio yo-mismo extáticamente, fuera de ellas mismas: la única manera de poder existir como un yo-mismo personal”³⁸. Ahora bien, esa similitud admite diferencias porque la persona humana no se constituye de un modo tan definitivo por sus relaciones o la presencia constante de un interlocutor³⁹. Esto apunta a un elemento interesante: que la imagen divina no se halla completamente realizada en el ser humano, aunque su aspiración debe ser que se transparente en él a Dios-Trinidad⁴⁰. “Ser imagen de Dios significa, por tanto”, escribe Pannenberg, “participación en la sabiduría y justicia de Dios, también comunión con su imperecedera sustancia”⁴¹. La autodiferenciación que señala la vocación del ser humano reside en que, al ser creados y finitos, estamos llamados a la comunión con lo increado y lo infinito⁴² porque “cada hombre es persona por la relación con Dios que funda la totalidad de su ser, ya por participación en la relación filial de Jesús con el Padre, ya en la emancipación de esa relación”⁴³. De lo que se puede concluir lo siguiente: lo que distingue al hombre de las demás criaturas “no es precisamente su capacidad intelectual, sino su destino a la comunión con Dios, así como su posición de dominio sobre las demás criaturas, como consecuencia de su cercanía con Dios”⁴⁴.

3. EBERHARD JÜNGEL.

La relación entre Dios y la criatura cruza el pensamiento de Jüngel desde el comienzo de su teología, que trata de dar respuesta al desafío de la muerte de Dios o justificación a la expresión de Juan, “Dios es amor”, por lo que se ve obligado a preguntar si es posible la cogitabilidad y la decibilidad de Dios. De ahí nace su teología trinitaria⁴⁵.

37 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 7, 20, 60.

38 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 467.

39 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 468.

40 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 235.

41 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 238.

42 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 250.

43 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 216.

44 Pannenberg, *Teología Sistemática II*, 205.

45 Ernst Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1984), 435, 440, 494.

Para Jüngel, Dios es amor internamente en tanto es amante, amado y vínculo de amor en la distinción de las tres personas divinas. Esta idea implica una distinción interna en la Trinidad, puesto que Dios se ama a sí mismo, pero no lo hace egoístamente, sino distinguiéndose como Padre e Hijo. Ama, dicho de otra manera, a otro totalmente distinto de Él⁴⁶. Como Moltmann, también Jüngel matiza aquello de que es distinto a Él y ama: Dios-Padre ama en Jesús no al hombre, sino al crucificado, a quien nadie quiere –y no lo ama porque es digno, sino que lo hace digno porque lo ama⁴⁷–. Como Moltmann, el amor y la distinción interna de Dios se revelan plenamente en el abandono y la crucifixión de Jesús. Se produce la identificación de Dios con un ser totalmente diferente y la distinción interna en Dios con otro. Así el abandono, lejos de suponer una contradicción, es una confirmación de la doctrina trinitaria: solo así es posible la resurrección, que es la superación de la muerte. Se establece una nueva relación entre la muerte y la vida, quedando la muerte asumida por la vida y posibilitando así la vida eterna. Ese giro de la muerte a la vida es la esencia del amor⁴⁸. Ahí reside la revelación de que Dios es amor porque se observa la acción del Espíritu Santo como *vinculum caritatis*⁴⁹. Así el Padre se revela “como un ser social, sociable, a saber, como ser que *brinda* o proporciona comunión, como soberano que *da parte* en el ser”⁵⁰; el Hijo es la Palabra de Dios, auténtico *vestigium trinitatis*, porque es un acontecimiento en la historia que revela la Trinidad⁵¹; el Espíritu Santo “es junto a Padre e Hijo, una tercera relación divina, a saber: la relación entre las relaciones del Padre y el Hijo; por tanto, la relación de las relaciones y en esa medida una eternamente nueva relación”⁵². Es el ser mismo del amor y quien garantiza tanto la distinción del Padre y el Hijo como su unidad⁵³.

Justo a raíz de su idea trinitaria, Jüngel entiende la relación entre Trinidad y ser humano: “se puede decir del ser humano, englobado en el estar-enfrente del Padre e Hijo mediante la relación eternamente nueva del Espíritu, que ese mismo hombre se hace nuevo: donde hay un cristiano, hay una nueva creatura (2 Cor 5, 17). Sólo así, solo porque hemos sido englobados en el amor de Dios, podemos estar seguros de Dios”⁵⁴. El Espíritu Santo es el vínculo entre creador

46 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 419-420.

47 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 420-421.

48 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 468-469.

49 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 468.

50 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 485.

51 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 448, 458, 469.

52 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 476.

53 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 476.

54 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 477.

y criatura, que, en el momento de separación en la muerte de Jesús, hace partícipes a los hombres de la vida divina⁵⁵. Con todo, es necesaria la fe para que suceda algo así en la vida de cada cristiano, una fe en el Espíritu, que capacita al hombre para creer en Dios-Padre y Dios-Hijo⁵⁶. Ahí aparece el auto-desprendimiento de Dios en favor del hombre, por medio de la muerte de Jesús, que alcanza una “co-respondencia auténtica entre Dios y el hombre [...] en la que la relación de Dios, eterno Padre, a Dios Hijo, encuentra su correspondencia en la relación de Dios, en cuanto Padre celestial, a nosotros los hombres, sus hijos terrenales”⁵⁷. Así es como alcanzamos la categoría de hijos de Dios en cuanto “conformados al Dios trino y uno”⁵⁸.

Aunque Jüngel sugiere que la persona es quien escucha la palabra de Dios y puede responder a ella, su antropología trinitaria nace específicamente insertada en la raíz de Dios-Amor. Desde un punto de vista ontológico, “ningún hombre es el amor”⁵⁹, pero lo tiene porque ha sido amado por Dios. Esta observación origina una fenomenología del amor⁶⁰ que el mismo Jüngel sintetiza del siguiente modo: los amados se vierten-hacia el otro y se a-vierten de sí mismos. Cada uno de ellos se entrega al otro y se olvida de sí mismo. El yo se desprende, se libera, de sí mismo; se transforma en un yo carente de sí mismo. En semejante carencia-de-sí-mismo los amantes reciben su mismidad nuevamente y ciertamente del otro y solo del otro. En la medida en que se reciben del otro, se refieren nuevamente *a sí* mismos. Pero ya no refieren de ninguna manera su existencia *a partir de sí* mismos⁶¹.

Así la posibilidad del amor en el ser humano se da en co-respondencia de Dios, que es amor, pero solo a través de la fe en el crucificado, donde el ser humano entiende que el único amor que importa es el que se entrega por lo totalmente distinto⁶². Por ello, el ser humano debe entender que el amor debe superar la tendencia humana de amar lo que es digno de amor para hacer digno lo que se ama. Como el Padre amó al crucificado, así el ser humano debe amar al no-amado⁶³. De esta manera se puede hablar de *analogía relationis* donde las relaciones del Padre con el Hijo en el Espíritu nos incorporan de algún modo⁶⁴.

55 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 421.

56 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 468.

57 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 490.

58 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 490.

59 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 437.

60 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 406-416.

61 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 415.

62 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 434.

63 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 434.

64 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 492.

De aquí se deducen dos cosas. Primero, que donde de verdad se expresa que el hombre ha sido conformado a Dios-Trinidad es en la comunidad de al menos dos hombres⁶⁵. Segundo, que la expresión de su ser Trinidad se manifiesta a través de la fe, la caridad y la esperanza, que demuestran que el individuo no se posee a sí mismo, sino que se entrega⁶⁶.

Así Jüngel, en modo superlativo, entiende que la antropología trinitaria está marcada por una comprensión del ser humano que se deduce del amor, siendo esto posible en la medida en que Dios es amor. Y Dios es amor en virtud de las diferencias entre Padre e Hijo que se aman en Espíritu.

* * *

Como dije al comienzo, la teología de la cruz atraviesa toda la reflexión evangélica y condiciona su antropología trinitaria. En la contradicción del abandono de Jesús y su crucifixión, Dios-Trinidad se revela como amor. De ahí cabe pensar que toda antropología iluminada trinitariamente a partir de la cruz debe pensar al hombre en dos direcciones. Por una parte, como contradicción en el mundo y, por otra parte, volcados hacia lo no-amado. Si estas coordenadas se cumplen fidedignamente en Moltmann, Jüngel y Pannenberg añadirán otros elementos muy interesantes, como la auto-referibilidad o la auto-diferenciación: en suma, que cada persona refleja la Trinidad en sí misma en su distinción respecto de las otras, si ama a la otras en virtud de que son distintas a ella misma. Estas ideas constituyen una especie de puente entre el núcleo del pensamiento evangélico y parte del pensamiento ortodoxo, que estudiaré a continuación.

III. LA ORTODOXIA Y LA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA.

Quizá, lo que mejor resume el pensamiento ortodoxo es su capacidad creativa. Acaso Soloviev sea la excepción y creo no equivocarme si digo que esto se debe al carácter excesivamente pesimista de su pensamiento. Pero la originalidad de Bulgakov y su sofología, la monumental obra de Florenski, escrita en su cautiverio, y la eclesiología eucarística de Zizioulas son muy vanguardistas, sólidas y sugerentes. Todos logran de un modo muy realizado una lectura del ser humano iluminado por Dios-Trinidad.

65 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 491.

66 Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, 495-503.

1. SERGEI BULGAKOV.

La propuesta de Bulgakov nace del deseo de ajustar la teología dogmática, que introdujo el concepto de *homoousios*, y la Escritura, para la cual el concepto de *ousía* es ajeno. Cree encontrar su correspondencia escriturística en la Sophia y la Gloria –siendo ambas una sola cosa⁶⁷–.

Para Bulgakov, Dios es espíritu. Un espíritu que une sus tres hipóstasis a través de sus mutuas relaciones, las cuales expresan su misma vida. Esto es posible porque su naturaleza, que Bulgakov ve en la Sophia divina, es un principio vivo. En sus propias palabras: “Ousia-Sophia es la vida de un espíritu hipostático, pese a no ser ella misma hipostática”⁶⁸. A su vez, el elemento que circula en las diferentes hipóstasis por medio de la ousía-sophia sería el amor, que se expresa de un modo distinto en la vida de cada persona y que permite afirmar que Dios es amor⁶⁹. Dicho lo cual, la ousía-sophia adoptaría dos funciones: como Sabiduría –esto es, como contenido de Dios– y como Gloria –es decir, como su manifestación–⁷⁰. De manera que las personas divinas quedarían afectadas por la ousía-sophia-gloria del siguiente modo. El Padre sería profundidad, misterio y fontalidad del ser que se da continuamente y del que la Sophia conocería todo cuanto Él conoce⁷¹. El Hijo revelaría al Padre como su palabra, imagen y gloria, y la Sophia conocería y contendría en potencia lo específico de cada elemento creado por cuanto todo fue hecho en Cristo⁷². Y el Espíritu, que une la primera y la segunda hipóstasis en el amor, es amor en el amor que permite la revelación del Padre por el Hijo como pura transparencia hasta el punto de que se confundiría con la Sophia de no ser porque la primera es una hipóstasis mientras que la segunda vive hipostasiada en las personas divinas⁷³. También la Sophia une al ser humano con Dios-Trinidad.

Bulgakov sostiene que la Sophia es el principio que *es* porque posee existencia divina y creatural⁷⁴. La creación sería como una autorrevelación que refleja a Dios⁷⁵ y, ahí, la Sophia habría contenido las ideas de cada cosa que ha

67 Sergei Bulgakov, *Sophia: the wisdom of God. An outline of Sophiology*, 1ª ed. (Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press, 1993), 23.

68 Bulgakov, *Sophia*, 34. Las traducciones de esta obra son del autor.

69 Bulgakov, *Sophia*, 34-35.

70 Bulgakov, *Sophia*, 31.

71 Bulgakov, *Sophia*, 39-40.

72 Bulgakov, *Sophia*, 41.

73 Bulgakov, *Sophia*, 45-49.

74 Bulgakov, *Sophia*, 17, 74.

75 Bulgakov, *Sophia*, 63-64.

sido creada⁷⁶. En definitiva, el mundo creado “no es otro sino la Sophia creadora, un principio del ser relativo, en proceso de devenir y en composición con el no ser de la nada”⁷⁷.

¿Cómo emerge la figura del hombre de esta relación? Lo cierto es que, pese a la originalidad de toda la trama argumental anterior, Bulgakov no acierta a discernir elementos antropológicos novedosos. Sostiene que la humanidad es la imagen más real de la divinidad por efecto de la Sophia creatural que, como en cada una de las personas divinas, también vive hipostasiada en cada una de las personas creadas⁷⁸. Acaso lo más interesante que cabe deducir es la creaturalidad como un proceso de emergencia, de desarrollo, de sucesión. Esto es debido a dos elementos fundamentales. El primero es que la Sophia vive hipostasiada y en ese sentido es potencia de ser, capacidad de llegar a ser, pero ni el ser mismo ni su fundamento, que están atribuidos a Dios-Trinidad⁷⁹. El segundo elemento es que la creaturalidad es proceso por cuanto debe aspirar a unir el no-ser del que procede, que se desarrolla por acción de la Sophia creatural, con el ser pleno que es Dios-Trinidad⁸⁰. A la postre, Bulgakov termina asumiendo que el elemento antropológico fundamental lo desempeña el Hijo en virtud de su divino-humanidad. Esa función de revelación atribuida a Jesús representa una llamada a la ascesis espiritual que tiene por interlocutor ese estar siendo del hombre, que se ve así impelido a actualizar ese componente divino que está en él por medio de la Sophia creatural, de manera que, en la persona humana, puedan unirse divinidad y humanidad⁸¹.

Bulgakov influyó en gran parte del pensamiento ortodoxo y tuvo serios problemas para ser considerado fiel a la tradición de la Iglesia. Ciertamente es que la sabiduría aparece como dato bíblico en la Escritura, pero la enorme atribución que le concede Bulgakov hace que ni siquiera él mismo sea capaz de precisar con meticulosidad su distinción del Espíritu y la actividad misma de Dios-Trinidad, que dependería en exceso de la vida misma de la Sophia.

76 Bulgakov, *Sophia*, 65-66.

77 Bulgakov, *Sophia*, 72.

78 Bulgakov, *Sophia*, 70-71.

79 Bulgakov, *Sophia*, 75-76.

80 Bulgakov, *Sophia*, 62.

81 Bulgakov, *Sophia*, 17.

2. VLADIMIR SOLOVIEV.

Soloviev se mueve en una comprensión de la realidad donde la naturaleza se ve afectada por la muerte y el pecado, algo que solo puede transformarse cristológica y pneumatológicamente⁸².

Entiende que Cristo se encarnó como un hombre puramente espiritual que acogería en sí toda la humanidad espiritual regenerada⁸³, puesto que no es posible suprimir esa naturaleza de corrupción, sino solo transformarla⁸⁴. La encarnación vendría a desempeñar justo ese papel de reconciliación del mundo con Dios-Trinidad⁸⁵ por medio de revelar al ser humano cómo someter la naturaleza humana a la divina⁸⁶. El resultado sería la unificación de las tres partes en que se divide el mundo –naturaleza, Iglesia visible e Iglesia invisible– que quiere recordar una estructura triádica en Dios⁸⁷ por acción del Espíritu Santo⁸⁸. De manera que la Trinidad se podría definir como sigue: “La verdad definitiva y distintiva del cristianismo consiste en la espiritualización y en la divinización de la carne”⁸⁹. ¿Pero cómo es esa relación que perseguiría la transformación de la persona?

Justamente debido a la naturaleza humana pecaminosa es necesaria una intervención exterior⁹⁰ e interior⁹¹, que proporcione vida nueva y no esté sometida a la muerte, lo que hace el Espíritu Santo por medio de la fe⁹². Así es preciso el concurso de la gracia y la voluntad que asiente al misterio⁹³.

En Soloviev encontramos tres elementos antropológicos fundamentales: una estructura humana triádica compuesta por naturaleza, que lo llevaría a procrear y perpetuarse; intelecto, que buscaría comprender la propia existencia y la de aquello que lo rodea; corazón, que representaría las aspiraciones a una vida mejor. En una estructura así es lógico que la libertad ocupe un puesto sustancial: este sería el segundo elemento. Soloviev entiende la necesidad de que la persona ceda su propia voluntad a la de Dios para que ambas se unan y se oriente el

82 Vladimir Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 1ª ed. (Madrid: BAC, 2017), 10, 76.

83 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 93.

84 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 104-107.

85 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 96.

86 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 97-99, 102-103.

87 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 108-110.

88 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 11.

89 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 105.

90 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 18.

91 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 88-89.

92 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 35-36.

93 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 18-19.

proceso de divinización⁹⁴. Esto solo es posible porque Dios desea el bien del ser humano y puede contribuir a su logro, es decir, la voluntad humana no queda absorbida por la de Dios, sino que emerge de un modo divino-humano⁹⁵. Es ahí donde el proceso de divinización se vuelve tangible en la acción de la persona: el tercer elemento. En Soloviev no cabe una concepción religiosa puramente contemplativa, sino que debe darse una acción por cuanto hay una voluntad de unión con Dios que hace de la divinización del ser humano un medio de unión de lo creado y lo increado⁹⁶. Esta acción tomaría dos direcciones. Por una parte, el hombre se convierte en portador de gracia divina que transmitir a los demás con el fin de extender el proceso de divinización individual y la unión divino-humana⁹⁷. Por otra parte, la transmisión de la gracia divina se da a través de la justicia divina, donde la “verdadera limosna es hacer a los demás partícipes de esa gracia que nosotros mismos obtenemos de Dios en la verdadera oración”⁹⁸.

3. PÁVEL FLORENSKI.

Si en Soloviev hay una presencia constante y escondida de la Trinidad, que emerge antropológicamente con algunas sugerencias interesantes, el pensamiento de Florenski está entera y abiertamente cruzado por el dogma trinitario. Con todo, en él no hallamos un estudio trinitario propiamente dicho, sino una aproximación a la esencia de la Trinidad desde una teoría del conocimiento que determina, después, la realidad del ser humano. En sus propias palabras: “el ser de la Verdad no puede ser deducido, sino solo mostrado por la experiencia”⁹⁹.

La razón humana no puede comprender qué significa Trinidad en unidad¹⁰⁰ y, sin embargo, es ahí donde se encuentra la fuente del conocimiento y del ser. Para poder llegar a acercarse siquiera a una comprensión de la tri-unidad es necesario generar una nueva norma gnoseológica que supere la aparente contradicción entre el conocimiento humano y el espiritual¹⁰¹. Para esto se hace necesario una renuncia a la sabiduría humana con la que se acepte conocer solo por medio de Cristo¹⁰². Es así que se llega a la verdad, a la “*ístina*” rusa, que, en

94 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 36.

95 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 51.

96 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 106-107.

97 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 65.

98 Soloviev, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 59.

99 Pável Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2010), 37; Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 150.

100 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 81.

101 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 82-83.

102 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 44-45.

Florenski, es aquello “que posee la condición esencial de la vida y la existencia”¹⁰³. Con una razón así dispuesta, vaciada gracias a la fe¹⁰⁴ y dispuesta a comprender que cualquier verdad es solo búsqueda¹⁰⁵, es posible intuir la Trinidad¹⁰⁶. ¿Qué es para Florenski? A=A, lo que el conocimiento humano sugiere como verdad, en realidad es división, autoafirmación, aseidad, imposibilidad de unidad por cuanto no existe diferencia entre la “A” y la “A”. Escribe Florenski: “Al no admitir nada fuera de sí mismo, el Yo odia a todo otro Yo, porque para él todo Yo es no-Yo, de modo que al odiarlo, intenta excluirlo de la esfera del ser. [...] Es el *sheol*, el reino de la muerte”¹⁰⁷: “la gehena es la negación del dogma trinitario”¹⁰⁸. Por tanto, la Trinidad es “A” y “no-A”, dando por sentado que “no-A” es “B” y “no-B” y así con “C” y sucesivamente. *Coincidentia oppositorum*: “La Verdad es la contemplación de sí mismo por medio del Otro en el tercero: Padre, Hijo y Espíritu”¹⁰⁹.

Así que es con la razón –que Florenski describe como “un órgano del hombre, una actividad viviente, una fuerza real suya”¹¹⁰– como nos relacionamos con la Trinidad. Un conocimiento que es kenótico y perijorético. Lo kenótico reside en esa renuncia a sí mismo para conocer por Cristo en la fe. La perijóresis tiene que ver con comprender el conocimiento ontológicamente porque supone la salida de sí del sujeto cognoscente o en la entrada real de lo conocido en el sujeto. “El conocimiento”, escribe Florenski, “es la unión real del que conoce y lo conocido” en la fe¹¹¹. O, dicho en otras palabras, “el conocimiento es una comunión moral viviente entre personas, cada una de las cuales sirve a la otra tanto de sujeto como de objeto”¹¹². La consecuencia de todas estas premisas es que el conocimiento de la Trinidad supone la entrada misma de ella en el interior de la persona, lo que provoca una transubstanciación del hombre, producida por la gracia del Espíritu¹¹³. Por último, ese conocimiento de la Trinidad que nos forma a su imagen “solo es concebible en el amor y solo en el amor”¹¹⁴. Porque también el amor ha de ser comprendido ontológicamente por cuanto es el elemento que mantiene el ser del hombre unido, que ya no se disgrega ni fragmenta

- 103 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 49.
 104 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 82-83.
 105 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 67.
 106 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 69-74.
 107 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 57.
 108 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 175.
 109 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 73.
 110 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 93.
 111 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.
 112 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.
 113 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 122.
 114 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.

en trozos inconexos que son incapaces de proporcionar un sentido a sí mismo¹¹⁵. La capacidad de amar del hombre procede de Dios y es conocimiento porque, a través de amar, se experimenta un segundo nacimiento que permite entrar en comunión con Dios-Trinidad¹¹⁶, y quien experimenta este proceso sabe de dónde procede y que ha sido enseñado por Él¹¹⁷. Además, el amor recíproco proporciona unidad y crea similitud de pensamiento, que conduce a Dios¹¹⁸. Pero esto último ya formaría parte del discurso netamente antropológico.

Para Florenski, la libertad existe porque existe el amor de Dios, que se manifiesta en ella como una autolimitación. O, dicho en otras palabras, libertad de la persona y amor de Dios son una y la misma cosa¹¹⁹. Pero la libertad humana implica una ascesis que “debe organizar su alma y su cuerpo”¹²⁰ conforme a la ley Dios¹²¹ desde el corazón, que sería el centro espiritual donde reposa el Espíritu Santo¹²². Este proceso conduciría a una redimensión de lo gnoseológico y lo moral. De lo gnoseológico, porque el asceta ve las cosas íntimamente relacionadas entre sí por medio del amor, en virtud de su origen, que es la kénosis divina¹²³. De lo moral, pues el asceta que ha purificado su pecado es capaz de amar a todas las criaturas y toda la creación. La segunda dimensión es el amor. Florenski distingue entre “amor agápico” y “amor filíaco”¹²⁴ siendo la amistad donde mejor se reproduce la Trinidad. Ahí se da la contradicción propia de la lógica trinitaria: el amigo es un “Yo” que es un “no-yo”, es identidad y semejanza en la no-identidad y no-semejanza¹²⁵. De esta forma, se rompe la aseidad y el amigo refleja lo que cada uno es así como pasa a formar parte interior de la persona y la transforma¹²⁶. En suma, es “la contemplación de sí mismo por medio del Amigo en Dios”¹²⁷ donde el amor “tiene lugar en un intercambio de seres, un complementarse recíproco”¹²⁸.

115 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 175.

116 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 102.

117 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 103-105.

118 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 104.

119 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 204-205, 259.

120 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 177.

121 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 178.

122 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 296.

123 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 293-296.

124 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 367-368.

125 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 384-385.

126 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 379-381.

127 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 385.

128 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 385.

4. IOANNIS ZIZIOULAS.

Fuera ya de la ortodoxia rusa, que es un mundo muy específico donde la Trinidad determina la estructura de la persona sin llegar a emerger en una formulación teórica clara, Zizioulas propondrá una interpretación original desde la ortodoxia griega. Todo en Zizioulas es una relación directa entre Trinidad y ser humano. Escribe: “La relación entre comunión y alteridad en el seno de la vida divina constituye el modelo a seguir tanto para la eclesiología como para la antropología”¹²⁹.

La Trinidad procedería de un acto libre del Padre, que engendraría al Hijo y al Espíritu. Por ello, Zizioulas sostiene que la “sustancia de Dios, ‘Dios’, no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real al margen de la comunión”¹³⁰. O, dicho de otra manera, la sustancia comunional que posee Dios nace, primero, de una persona libre como es el Padre. Esto conduce a un elemento crucial: que “la persona no es un añadido al ser, sino que es en sí misma la hipóstasis del ser”¹³¹. Todo lo cual ha de ser leído trinitariamente. El Padre debe su ser-Padre al Hijo así como este su ser-Hijo al Padre y lo mismo con el Espíritu Santo, que debe su ser-Espíritu al Padre y al Hijo que se aman. La alteridad, la diferencia en Dios-Trinidad, origina la comunión, la relación, el amor entre las personas divinas. Es decir, la razón por la que el Padre origina la alteridad es el amor que posibilita la comunión y esto hasta el punto de querer también la creación, que es una realidad fuera de sí mismo que responde y regresa a su persona originaria¹³² y adquiere su sentido en Cristo¹³³. En definitiva, la alteridad es inconcebible fuera de la relacionalidad¹³⁴ porque “fuera de la comunión de amor, la persona pierde su unicidad y se convierte en un ser como los otros seres”¹³⁵.

¿Cómo es capaz el hombre de entrar en relación con esta realidad? Habría que recordar que esto es posible por el Hijo en el Espíritu¹³⁶ y por el uso compartido del concepto de “persona” que denomina el ser de las hipóstasis divinas y de cada ser humano¹³⁷. Además, como Soloviev y Florenski en algunos momentos, Zizioulas también comprende que la naturaleza está marcada por la

129 Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2009), 18.

130 Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2003), 31.

131 Zizioulas, *El ser eclesial*, 53.

132 Zizioulas, *El ser eclesial*, 103.

133 Zizioulas, *El ser eclesial*, 109-110

134 Zizioulas, *El ser eclesial*, 18.

135 Zizioulas, *El ser eclesial*, 63.

136 Zizioulas, *El ser eclesial*, 33, 123, 124-125.

137 Zizioulas, *El ser eclesial*, 53.

muerte y que exige una transformación¹³⁸, cuya realización él atribuye al bautismo¹³⁹, a la eucaristía¹⁴⁰ y al Espíritu Santo¹⁴¹. Porque el bautismo generaría una nueva hipóstasis en la persona humana, que pasaría de ser meramente biológica a ser eclesial, es decir, sometida a una realidad ontológica que no sufre la condición de creaturalidad y donde libertad y amor son una misma cosa. Porque la eucaristía, que es el núcleo de la Iglesia¹⁴² y manifiesta la vida de Dios mismo¹⁴³, introduciría al hombre en una relación con el mundo al margen de las leyes biológicas, donde puede amar en libertad y sin exclusivismos o mandatos morales¹⁴⁴. Porque el Espíritu Santo abre la existencia para que sea comunal: Pentecostés afirma la pluralidad de carismas en la unidad de la humanidad¹⁴⁵.

La antropología de Zizioulas está marcada por tres elementos fundamentales. El primero es que el ser humano *es* persona. En sus propias palabras, una “persona nunca puede concebirse a sí misma, sino solo a través de sus relaciones”¹⁴⁶. Esto significa que para conocer qué es una persona hay que analizar “cómo se relaciona en unidad dentro de un acontecimiento de comunión”¹⁴⁷. En definitiva, “el misterio de ser una persona radica en el hecho de que aquí alteridad y comunión no se hallan en contradicción, sino que coinciden [...] [como] afirmación de la alteridad en y a través del amor”¹⁴⁸. Siendo así las cosas, Zizioulas describe tres atributos fundamentales de la persona¹⁴⁹: que la identidad de la persona surge de la relación con los otros; que la persona es libertad para ser otro, que, a la postre, es ser uno mismo; que es creatividad, tiene que ver con el movimiento de afirmación del otro de acuerdo a la propia personalidad. Dada la importancia de la alteridad no es de extrañar que constituya el segundo elemento antropológico. Su origen se situaría en la llamada de Dios a Adán y quedaría esquematizado en la tríada relación-libertad-alteridad¹⁵⁰ donde el componente trágico de poder rechazar la relación mueve a pensar que la conducta no está tan vinculada con una moral relacional como con un *ethos* relacional

138 Zizioulas, *El ser eclesial*, 66-67.

139 Zizioulas, *El ser eclesial*, 67-68; Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 20-21.

140 Zizioulas, *El ser eclesial*, 35-36, 73-75, 93, 133-134.

141 Zizioulas, *El ser eclesial*, 203, 123.

142 Zizioulas, *El ser eclesial*, 35-36.

143 Zizioulas, *El ser eclesial*, 93, 133-134.

144 Zizioulas, *El ser eclesial*, 73-75.

145 Zizioulas, *El ser eclesial*, 124-125.

146 Zizioulas, *El ser eclesial*, 117.

147 Zizioulas, *El ser eclesial*, 118.

148 Zizioulas, *El ser eclesial*, 118.

149 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 23-25.

150 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 91.

donde la persona se desarrolla¹⁵¹. Todo lo cual conduciría a un último elemento. Ser imagen de Dios significa ser incorporados auténticamente a la vida divina a través de la experiencia de la cruz, que es sacrificar nuestra voluntad a la del otro: “solo a través de la kénosis puede el cristiano alcanzar la comunión con el otro”¹⁵². En suma, el hombre “está llamado a existir del mismo modo en que Dios existe”¹⁵³. Esta es una idea que se mostrará de un modo mucho más evidente en la teología católica.

* * *

En definitiva, el pensamiento ortodoxo experimenta un *crescendo* complejo. La sofología de Bulgakov intenta no solo dar una explicación a la *ousía* de las personas divinas a partir de los datos bíblicos, sino también a la relación que mantienen lo creado y lo increado, pero sus deducciones antropológicas no alcanzaban el grado de creatividad y sofisticación de sus elementos anteriores. A Soloviev le sucede justo lo contrario. Que hay una antropología trinitaria con datos –incluso estructurales– concretos especialmente inspirados por una ascendencia pneumatológica, pero no alcanza a una elaboración desarrollada de su teología trinitaria que permita establecer conexiones mucho más directas. Florenski y Zizioulas son tan equilibrados como creativos. El sacerdote ruso logra una comprensión de la Trinidad a partir de la experiencia, especialmente de la gnoseológica, que marca su comprensión de la libertad y el amor en su forma filíaca. Zizioulas, dentro de su eclesiología eucarística, desarrolla una formulación muy elaborada, que es capaz de establecer no solo intuiciones muy originales para los problemas actuales de la humanidad, sino puntos nada desdeniables entre la ortodoxia entendida ampliamente y los católicos, que estudiaré ahora.

IV. LA TRADICIÓN CATÓLICA.

Desde *Gaudium et Spes*, la antropología de ascendencia católica está marcada por el esfuerzo de comprender al ser humano es su relación con Dios-Trinidad. Aquí la antropología trinitaria se ha desarrollado sobre dos movimientos. El primero, marcado por el axioma de Rahner sobre la identificación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, puede llevar a la conclusión de que la realidad podría estar dispuesta trinitariamente. Por otro lado, gran parte de la

151 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 108.

152 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 19, 108-116.

153 Zizioulas, *Comunión y Alteridad*, 209.

teología trinitaria de finales del siglo XX y principios del XXI ha estado señalada por la ontología trinitaria esbozada por Klaus Hemmerle. Él sugería que era posible leer la estructura del ser en relación a Dios-Trinidad. Todo lo cual conduce a los autores seleccionados aquí. Que han sido escogidos antes que otros porque ofrecen una formulación explícita de antropología trinitaria que no es posible encontrar de un modo tan pleno y desarrollado ni en sus antecesores –por ejemplo, no hay una antropología trinitaria explícita en Balthasar o Rahner– ni en sus coetáneos –por ejemplo, no la hay tan profunda en Lafont, Oster o Scognamiglio–. Así Bruno Forte, Gisbert Greshake, Piero Coda y Nicola Ciola han desarrollado obras que justifican aquí su presencia.

1. BRUNO FORTE.

“Hablando de Dios, las páginas que siguen hablan también del hombre”, comienza escribiendo Bruno Forte, y continúa: “En este ‘seno trinitario’ hay que volver a pensar la condición humana, la comunidad de los hombres y la Iglesia, en donde se prepara ya –a través de los gestos cotidianos de amor y la celebración actualizante del misterio– la futura revelación de la Gloria del amor”¹⁵⁴. Acaso esta frase condense todos los elementos necesarios para comprender su antropología trinitaria.

Para Forte, la muerte y la resurrección de Jesús son los momentos que revelarían las tres personas divinas. Ahí, el Padre emerge como fontalidad de amor, que resucita al Hijo¹⁵⁵. El Hijo, que es filiación y receptividad de amor, sirve hasta la muerte¹⁵⁶. El Espíritu, que es vínculo de unidad y apertura a lo diferente, es don del Hijo al Padre y viceversa¹⁵⁷. Eso es la Trinidad: “la unidad del acontecimiento Pascual es la unidad del acontecimiento que ama (el Padre), que es amado (el Hijo), que une en la libertad (el Espíritu)”¹⁵⁸, pues es amor. Es un amor que ama en lo distinto –puesto que el Padre no es el Hijo ni el Espíritu– y se deja amar, que no es menos que amar: esto revela la necesidad de ser amadas también de las personas divinas. Esto expone a Dios a la libertad humana, que puede rechazarle, y ahí se unifican amor y dolor, adquiriendo sentido la cruz¹⁵⁹.

154 Bruno Forte, *Trinidad como historia*, 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1988), 9.

155 Forte, *Trinidad como historia*, 29-116-117.

156 Forte, *Trinidad como historia*, 116-117.

157 Forte, *Trinidad como historia*, 116-117.

158 Forte, *Trinidad como historia*, 141.

159 Forte, *Trinidad como historia*, 144-145.

Aquí, en la alteridad y la sobreabundancia de amor, residen las condiciones de posibilidad de la criatura¹⁶⁰.

Para el arzobispo de Chieti-Vasto existen cuatro vías de relación entre la Trinidad y la criatura. La primera es la creación en Cristo, donde nada de cuanto existe es ajeno a la Trinidad porque se desarrolla dentro de ella¹⁶¹. La segunda es el Espíritu Santo, que posibilita la filiación de la criatura por cuanto supone el vínculo de unidad entre lo increado y lo creado¹⁶², así como garantiza que lo que ha sido creado por el amante en la receptividad del amado permanezca en un vínculo de amor, a pesar de la posibilidad de negar el amor de Dios¹⁶³. La tercera sería la oración, que suscita que el hombre entre en la Trinidad y la Trinidad en el hombre¹⁶⁴. La última sería el bautismo, que es el lugar donde la Iglesia pasa a la Trinidad y la Trinidad pasa a la Iglesia unificando todos los dones¹⁶⁵, y donde la Trinidad pasa al interior del hombre proporcionándole una existencia bautismal¹⁶⁶, que es un vivir en el amor¹⁶⁷. Pero esto ya nos lleva al discurso estrictamente antropológico.

Como decía, el bautismo genera esa nueva vida donde se vive en el amor. Eso significa para Forte que, como el hijo es amor amado, así el bautizado obtiene la filiación divina y la fe¹⁶⁸. Como el Padre es amor dándose, el bautizado obtiene la caridad¹⁶⁹. Como el Espíritu es vínculo de unidad y libertad en la esperanza, el hombre adquiere este último rasgo de la vida cristiana¹⁷⁰. Dicho con otra formulación, el ser humano es *imago trinitatis*. Más estructuralmente se puede decir que, como el Padre, el hombre también puede ser una fuente de amor si ama con su vida y con su palabra. Dado que ha sido creado por y en el Hijo, el ser humano emerge como una receptividad de amor que revela la necesidad existencial del otro. Y como el Espíritu Santo, que revela en sí mismo, posee esa capacidad de amar y ser amado en la reciprocidad de las conciencias que se vierten en un tercero¹⁷¹. Pero esta trasposición prácticamente literal de los atributos de cada persona divina a la estructura humana tiene también una

160 Forte, *Trinidad como historia*, 113-114.

161 Forte, *Trinidad como historia*, 53-54, 163-164.

162 Forte, *Trinidad como historia*, 137-139.

163 Forte, *Trinidad como historia*, 164-165.

164 Forte, *Trinidad como historia*, 191-192.

165 Forte, *Trinidad como historia*, 56-57.

166 Forte, *Trinidad como historia*, 188-189.

167 Forte, *Trinidad como historia*, 57.

168 Forte, *Trinidad como historia*, 189.

169 Forte, *Trinidad como historia*, 189.

170 Forte, *Trinidad como historia*, 190.

171 Forte, *Trinidad como historia*, 174-176.

lectura sociológica. Así, la comunidad de los hombres debería transparentar al Padre, como “comunidad de diferentes fontalidades en el amor, que deben relacionarse entre sí para hacerse todos juntos fuentes de vida y de amor”¹⁷²; al Hijo, “en la disponibilidad de la comunidad a acoger al otro y al que es distinto de uno, hasta llegar al don sacrificial de sí mismo”¹⁷³; al Espíritu, por su capacidad de darse a los demás en libertad: “comunidad en reciprocidad y en la permanente tensión de la libertad”¹⁷⁴.

Como digo, Forte realiza una trasposición literal de los atributos de cada persona divina que él intuye. Greshake se fijará más en las propias dinámicas de la vida intradivina para realizar ese ejercicio.

2. GIBERT GRESHAKE.

La premisa de la teología de Gisbert Greshake es que Trinidad y condición humana se relacionan. Escribe: “En el corazón de la fe cristiana se encuentra la confesión del Dios uno y trino y de su obra salvífica trinitaria. El *cristiano* es bautizado *en* su nombre, es decir, ingresa en el entramado de las relaciones trinitarias y deja que su existencia toda sea poseída por él”¹⁷⁵. Así las cosas, Greshake sostiene que donde Dios revela algo de sí, revela, también, algo de nosotros¹⁷⁶ que debe verificarse en la experiencia humana¹⁷⁷.

Para Greshake, que “Dios es uno y trino significa tanto como que Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en un intercambio dialógico de amor, realizan la vida divina como una comunicación recíproca de sí mismas”¹⁷⁸. Esta intuición interrelaciona cuatro elementos. La misma idea de “*communio*”, que Greshake describe como un “proceso de vida y de mediación recíproca de una pluralidad de personas independientes a una unidad relacional”¹⁷⁹ donde la pluralidad es la forma de realización de la unidad y no su contrario, es decir, “unidad originaria en diferencia originaria”¹⁸⁰. Esto lleva al segundo punto. En las personas divinas, las diferencias personales y la unidad

172 Forte, *Trinidad como historia*, 180.

173 Forte, *Trinidad como historia*, 182.

174 Forte, *Trinidad como historia*, 182.

175 Gilbert Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, 1ª ed. (Barcelona: Herder, 2001), 31.

176 Greshake, *El Dios uno y trino*, 48.

177 Greshake, *El Dios uno y trino*, 49-50.

178 Greshake, *El Dios uno y trino*, 223.

179 Greshake, *El Dios uno y trino*, 220.

180 Greshake, *El Dios uno y trino*, 244.

son lo mismo, es decir, el Dios-Uno es un entramado de relaciones de tres hipótesis personales que posee su esencia en su intercambio de vida. La misma “esencia divina una”, escribe Greshake, “es mediación: un eterno y constitutivo una-con-la-otra de las tres personas en un a-partir-de-la-otra y un una-hacia la otra”¹⁸¹. Por tanto, y aquí aparece ya el tercer elemento, el origen de Dios-Trinidad no ha de entenderse tanto desde el Padre, pues no hay prioridad ontológica de ninguna persona¹⁸², como en esa rítmica de amor que suponen los intercambios recíprocos que permiten afirmar que Dios es amor económica e inmanentemente¹⁸³. De ahí resulta la comprensión de cada persona divina: el Padre, así, sería don primordial que obtiene su identidad en el regalarse; el Hijo, existencia como recepción de lo verdaderamente otro¹⁸⁴; el Espíritu Santo pura recepción, lazo de amor que une las diferencias¹⁸⁵.

¿Cómo se relacionan Trinidad y ser humano? Como en Zizioulas, también aquí cabe mencionar la analogía del concepto de “persona divina” y “ser-persona”¹⁸⁶. También la relación filial entre Padre e Hijo en el Espíritu que se abre a los discípulos¹⁸⁷. En algún momento, Greshake llega a sugerir algo así como un órgano en el hombre que le vuelve capaz de Dios por cuanto le abre a la recepción de su palabra¹⁸⁸. Pero el elemento relacional fundamental en Greshake es su teología de la creación. Porque Dios siempre está dado hacia fuera de sí y deja junto a sí un espacio de amor, que ha sido ocupado por la creación¹⁸⁹. Por lo tanto, la creación es fruto del amor de Dios en libertad que desea autorrealizarse con él. En ese deseo de comunión, Cristo, donde la creación tiene su lugar¹⁹⁰, establece una intimidad con la creación¹⁹¹ y el Espíritu Santo, que realiza la unidad entre Padre e Hijo, capacita a todos los seres humanos para una *communio* sin fronteras entre ellos y con Dios¹⁹².

Hay tres elementos antropológicos que es necesario subrayar en Greshake. El primero es su ser imagen de Dios-Trinidad no tanto porque el ser humano posea estructuras tríadicas, sino “porque se realiza a partir de lo otro y hacia lo

181 Greshake, *El Dios uno y trino*, 228.

182 Greshake, *El Dios uno y trino*, 234.

183 Greshake, *El Dios uno y trino*, 232-233.

184 Greshake, *El Dios uno y trino*, 256-258, 261-262.

185 Greshake, *El Dios uno y trino*, 258-261.

186 Greshake, *El Dios uno y trino*, 84-85.

187 Greshake, *El Dios uno y trino*, 215-216.

188 Greshake, *El Dios uno y trino*, 374-377.

189 Greshake, *El Dios uno y trino*, 284-285.

190 Greshake, *El Dios uno y trino*, 274-275, 286-287.

191 Greshake, *El Dios uno y trino*, 380-387.

192 Greshake, *El Dios uno y trino*, 383.

otro”¹⁹³ en “una relación entretejida como comunión, y que justamente en ella es semejante a Dios”¹⁹⁴. Dicho de otra manera, todo lo que el hombre es estructuralmente está pensado como condición de posibilidad de entrar en comunión con los otros y con Dios-Trinidad¹⁹⁵, es decir, que “también la creación debe abrir su vida ella misma, por supuesto de manera finita, posibilitada y sostenida por Dios”¹⁹⁶. En este contexto de pensamiento, la autonomía del ser humano se da en un juego en el que el hombre se obtiene a sí mismo dándose a los demás. Entonces, Dios-Trinidad se vuelve camino y norma¹⁹⁷. Pero esto conduce al segundo elemento: la libertad. Greshake la entiende como la elección de ser lo que se quiere determinándose a sí mismo para sí y para los demás¹⁹⁸, donde esos otros constituyen la propia intervención de Dios en la existencia –Dios interviene “a través del elemento vecino”¹⁹⁹–. Esto implica una cosa importante. Que la omnipotencia de Dios es su amor kenótico porque no resuelve la orientación de la persona, sino que, en su autolimitarse, da impulso a la coexistencia de la criatura y la colaboración con Él y entre ellas²⁰⁰. Dicho lo cual, se puede hablar del tercer elemento, donde la *communio* con Dios implica la *communio* con los hombres, lo que provoca que se pueda hablar de “unidad (¡no identidad!) entre el amor a Dios y al prójimo”²⁰¹. De esta manera, todo parece dirigido a una trinitarización de la creación como acontecimiento salvífico²⁰²: “estamos sobre la tierra para tornarnos, en la meta terrena que se nos ha otorgado, ‘comunionales’, ‘capaces de comunidad’, y para colaborar en que la creación llegue a ser *communio*”²⁰³. Eso presupone una dinámica que supera el yo, donde todo se refiere al sí mismo, y lo lleva al ser-desde-el-otro, que implica servicio, disposición, entrega, hasta el ser-nosotros, que supone estar cobijado en el ser abarcado²⁰⁴.

193 Greshake, *El Dios uno y trino*, 301.

194 Greshake, *El Dios uno y trino*, 302.

195 Greshake, *El Dios uno y trino*, 308.

196 Greshake, *El Dios uno y trino*, 325.

197 Greshake, *El Dios uno y trino*, 308.

198 Greshake, *El Dios uno y trino*, 227.

199 Greshake, *El Dios uno y trino*, 341.

200 Greshake, *El Dios uno y trino*, 339.

201 Greshake, *El Dios uno y trino*, 345.

202 Greshake, *El Dios uno y trino*, 356, 431.

203 Greshake, *El Dios uno y trino*, 356.

204 Greshake, *El Dios uno y trino*, 310-311.

3. PIERO CODA.

El trasfondo de las intuiciones de Greshake aparecen también en Coda, aunque con unos matices que sugieren una forma más completa de hablar de antropología trinitaria. El pensamiento de Piero Coda ha de entenderse dentro de una ontología trinitaria, que “ofrece la posibilidad de leer la gramática análogicamente trinitaria en la que está escrito y de la que vive la realidad, en sus diversos niveles”²⁰⁵. Ello permite hablar de una antropología trinitaria porque la “verdad teo-lógica de la Unidad y la Trinidad es al mismo tiempo verdad antropo-lógica: es la verdad de Dios que es amor y que como tal nos crea para que lleguemos a ser en él partícipes de su misma obra”²⁰⁶.

En primera instancia, Coda habla de la Trinidad como de una unidad relacional. Esto quiere decir que hay una “distinción en la unidad entre Jesús y el Padre, en el Espíritu Santo”²⁰⁷. Dicho de otra manera, Dios es uno en el ser originario y en el subsistir relacional de las tres personas en el acto o acontecimiento tripersonal del Padre que ama al Hijo engendrándolo en el Espíritu Santo, del Hijo que es engendrado por el Padre y lo ama, dándosele a su vez en el Espíritu, y el mismo Espíritu Santo, que procede de su amor recíproco y a ellos se da de nuevo. Así “se consuman en uno”²⁰⁸: en un darse y recibirse plenamente a la manera que le es propia a cada uno. Que esta consumación en uno sea posible demanda dos elementos a la unidad relacional que es Dios-Trinidad, que son el “no-ser positivo” y el “ágape”. Coda entiende que la kénosis se manifiesta no tanto como un vaciamiento del ser como un no-ser positivo cuya manifestación principal es la Pascua, donde se revela el “no-ser (perder la vida) para ser (recuperarla)”²⁰⁹, pero que se extiende a todas las personas de la Trinidad, quienes “en el modo que le es propio se donan hasta la consumación de sí, de tal forma que al hacerlo devienen ellos mismos”²¹⁰. El otro punto es la dinámica agápica de la reciprocidad que consiste en ese ir y venir sin fin del amor entre las personas divinas²¹¹. Por eso, el propio Coda cualifica esa dinámica de “reciprocadora”

205 Piero Coda, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, 1ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014), 649.

206 Coda, *Desde la Trinidad*, 637.

207 Coda, *Desde la Trinidad*, 636.

208 Coda, *Desde la Trinidad*, 639.

209 Coda, *Desde la Trinidad*, 660.

210 Coda, *Desde la Trinidad*, 662. Este punto es importante porque significa que el ser procede del no-ser y ayuda a interpretar la *creatio ex nihilo* como *nihil amoris*. No solo que nada preexistía a Dios, sino que la creación es un acto de amor puro en donde Dios se hace nada, respecto de lo creado, para que lo creado exista (Coda, *Desde la Trinidad*, 662-663).

211 Coda, *Desde la Trinidad*, 655.

y “trinitaria”. “Reciprocadora” porque “tiende a multiplicar al infinito el dinamismo mismo por el que es reciprocidad”²¹². “Trinitaria” porque la reciprocidad supone un *tertium* y porque no es una consecuencia de la persona o un medio, sino la misma relación intencional²¹³.

La unidad relacional cotidiana todavía admite dos cualificaciones más que permiten comprender cómo el ser humano se relaciona con Dios-Trinidad, a saber, que la unidad relacional es “inclusiva” y “efusiva”. “Inclusiva”, porque, por “el don del Espíritu Santo que suscita la fe como respuesta de nuestra libertad, también nosotros somos introducidos gratuitamente a contemplar, más aún, a participar realmente (en nuestra relación con el Padre y en nuestra relación de unos con otros) en la misma relación de amor que Jesús vive con el Padre en el Espíritu Santo”²¹⁴. “Efusiva”, porque “se abre y es participada en su mismo misterio a través de la revelación de Jesucristo, como el Hijo Unigénito, y del don del Espíritu Santo, como Espíritu de la filiación divina a las criaturas”²¹⁵. De manera que, en fin, “nosotros podemos acceder ontológica y existencialmente al misterio de la Unidad y de la Trinidad de Dios [...] no poniéndonos frente al misterio, sino siendo introducidos en él como cuerpo y esposa de Cristo, por el don del Espíritu Santo”²¹⁶. Pero siendo evidente que participamos de la vida intradivina ya en nuestra vida por Cristo en el Espíritu, ¿cómo afecta esto al intento de pensar al hombre antropológicamente?

Lo que Coda llama la “dinámica agápica de la reciprocidad”. La “reciprocidad pone de relieve que el Otro/otro es constitutivo del Yo/yo. Y lo es en un sentido ante todo ontológico, según el cual la relación que el otro es/vive respecto a mí, en respuesta a la relación que soy/vivo respecto al otro, no es algo accidental ni periférico o la constitución dinámica de mí misma identidad”²¹⁷. En consecuencia, cabe pensar a la persona desde una ontología trinitaria, cuyo referente es Cristo, porque en él se realiza la relación intersubjetiva perijorética del don de sí al otro y de acogida del otro: el “don-de-sí que se abre a la plena autoposición de sí en la libertad de la relación al Otro y a los otros”²¹⁸. Esto afecta al modo de comprender la persona en tres aspectos. La presencia del Espíritu en la interioridad de la persona, que revela una interioridad compartida

212 Coda, *Desde la Trinidad*, 657

213 Coda, *Desde la Trinidad*, 657.

214 Coda, *Desde la Trinidad*, 636, 637.

215 Coda, *Desde la Trinidad*, 636.

216 Coda, *Desde la Trinidad*, 637.

217 Coda, *Desde la Trinidad*, 656.

218 Coda, *Desde la Trinidad*, 652.

con Dios-Trinidad²¹⁹. Ser hijo en el Hijo, es decir, conformarse al “ritmo trinitario de recibirse (del Padre)–formarse (en el Cristo)– y darse (en el Espíritu)”²²⁰. Y la relación intersubjetiva de las personas creadas, que tiene su paradigma en la relación hombre-mujer²²¹. Pero eso no es todo. Sería necesario también el intento de vivir el no-ser positivamente, aunque solo puedan vivirlo plenamente las personas divinas por cuanto en el ser humano “ser” y “ágape” no coinciden aunque pueden darse intencionadamente²²². Exactamente lo mismo sucede con la reciprocidad reciprocadora. No es suficiente que dos personas se amen recíprocamente, sino que, comprendiendo trinitariamente esta reciprocidad, la relación debe abrirse a un tercero que, a su vez, desbordará efusivamente su relación a otros para incluirlos en la misma dinámica recíproca reciprocante y así sucesivamente²²³.

En suma, me parece que se la comprensión de Coda pone en el centro de la antropología trinitaria una comprensión dinámica de Dios-Trinidad y el hombre donde “no-ser”, “ágape” y “reciprocidad reciprocante” constituyen el marco de una comprensión del ser.

4. NICOLA CIOLA.

En Ciola hay una unión incuestionable entre cristología y antropología trinitarias: “La antropología ha brotado por tanto de la doctrina trinitaria y cristológica, de tal modo que conceptos aparentemente abstractos (*hypostasis, ousia...*) asumieron más tarde un significado nuevo no solo para el adecuado conocimiento de Dios, sino también para la antropología”²²⁴. En consecuencia, Ciola afirma que es necesario “redescubrir a la Trinidad como concepción relacional de los seres humanos”²²⁵.

Para comprender la teología trinitaria de Ciola, de nuevo es fundamental la *theologia crucis*. Afirma que la “Cruz pasa a ser evento trinitario, donde las criaturas pueden descifrarse e interpretarse como dinámica de recepción del don de amor, respuesta oblativa y comunión en la reciprocidad”²²⁶. Distingue tres

219 Coda, *Desde la Trinidad*, 651-652.

220 Coda, *Desde la Trinidad*, 652.

221 Coda, *Desde la Trinidad*, 652.

222 Coda, *Desde la Trinidad*, 662.

223 Coda, *Desde la Trinidad*, 657.

224 Nicola Ciola, *Cristología y Trinidad*, 1ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), 163, 192.

225 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 190.

226 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 194.

elementos básicos que permiten leer la Cruz en estos términos: kénosis, perijóresis y amor extático. La kénosis, donde una de las personas divinas adquiere no solo la forma de un ser humano, sino la forma de un sirviente que se ofrece al Padre en el Espíritu en una muerte de cruz. Ahí, como en toda su pro-existencia, Cristo revela la Trinidad como amor que se da²²⁷. La perijóresis tiene dos apariciones. Una, la de las propias personas de la Trinidad, que están relacionadas en la muerte y la resurrección de Jesús dentro de las peculiaridades de su obrar económico²²⁸. Otra, la que se produce entre Dios-Trinidad y los hombres marginados y oprimidos, que son asumidos justo en el abandono donde la kénosis es un vacío en el que entra toda la humanidad²²⁹. En cuanto al amor extático, la efusión de Dios-Trinidad, que implica los dolores de la humanidad en el abandono kenótico de Jesús, significa la “donación a favor de una humanidad desviada y pecadora”²³⁰. De esta manera, la caridad de Jesús refleja “una pro-existencia trinitaria. El comportamiento y amor de Jesús por los pobres, los pequeños, los desamparados, los pecadores, refleja el amor y la entrega al Padre y del Padre a Él”²³¹. Con lo dicho ya se comprende cómo el ser humano se relaciona con la Trinidad mediante la Cruz²³²:

La Cruz no solo desvela el misterio trinitario sino que al mismo tiempo fuente de todo posible amor antropológicamente intenso. Dar-la-vida, abandonarse al otro, estar-en-relación además de características de la vida divina son paradigmas de cualquier relación constituyente de la humanidad del hombre. [...] Lo que en la vida intratrinitaria es apertura de sí al otro, experiencia de reciprocidad y, por ello, comunión con el otro [...] en el plano antropológico es dinámica del ser-sí-mismo-para-el-otro.

Ahí brotan ya los elementos antropológicos fundamentales. La persona se entiende como alteridad. Ciola sugiere la idea de que, en el encuentro con el Crucificado Resucitado, el ser humano entiende la conformación de la propia personalidad como otro que favorece y posibilita la comunión interpersonal²³³. Es la alteridad la que posibilita una antropología de la relacionalidad o una comprensión de la persona como relación. Esta comprensión hace que el ser humano se viera involucrado en una dinámica que exige el acogimiento del otro en una comprensión kenótica del propio yo, en la relación con el otro así como un don

227 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 181, 194.

228 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195.

229 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195.

230 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195.

231 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 181.

232 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 195-196.

233 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 198.

de sí en el propio ser. Todo ello debe ser comprendido de la gratuidad que obra la misma libertad de la persona que se relaciona de este modo.

Sobre este proceso hay que señalar dos cosas, todavía. La primera es que existe una diferencia radical entre el modo en que Dios es relación y la persona es relación, porque el ser humano está dividido entre naturaleza y persona y, por lo tanto, no puede ser-relación. Lo segundo: esto solo es posible con la gracia divina que proporciona el encuentro con Dios-Trinidad²³⁴. Un elemento más tiene que ver con lo que Ciola llama “perijóresis de amor”. Se refiere a que la persona se realiza en la donación a otro. Dicho de otra manera, la donación como kénosis cuyo vacío se brinda al otro para que sea así como donación en sentido experiencial es lo que conforma la propia personalidad como alteridad, como diferencia radical del otro que permite la personabilidad²³⁵.

En definitiva, la antropología trinitaria de Ciola se basa en una lectura antropológica de las propiedades trinitarias reveladas por Cristo en la Cruz, a saber, kénosis, perijóresis y reciprocidad. Esto acaece merced a la gracia divina, que brota del encuentro con Dios-Trinidad, pese a la diferencia sustancial entre la criatura y la persona divina, que ya ha aparecido desde Pannenberg.

* * *

Estos análisis manifiestan que en el catolicismo se ha realizado un esfuerzo sistemático por desarrollar una comprensión del hombre desde la Trinidad. Más que en Rahner, donde no hay una antropología desarrollada en esta dirección, este esfuerzo sistemático parece nacer de las reflexiones de Hemmerle, citado en los textos de Greshake, Coda y Ciola. Con todo, no se puede decir que compartan un punto de vista semejante. Forte realiza una trasposición literal de los atributos específicos de cada persona divina al ser integral de la persona humana. Greshake es semejante a Pannenberg y a Zizioulas en muchos elementos como la autodistinción/alteridad y la comunión en reciprocidad. Justo este último término adquiere un desarrollo en Coda como no puede encontrarse en ninguno de los teólogos estudiados aquí y que se condensa en la idea de una Trinidad trinitizante: un amor recíproco recíprocante.

234 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 199.

235 Ciola, *Cristología y Trinidad*, 201-202.

V. CONCLUSIONES

Para cerrar estas páginas quisiera volver ahora sobre el argumento con el que las comencé. Pienso que se debe volver a hacer notar que las aportaciones que he estudiado pertenecen a autores que muchas veces no se han conocido entre sí, sino que además tampoco pertenecen ni a los mismos países y culturas, ni a los mismos momentos históricos ni a las mismas confesiones cristianas. Pese a ello, han puesto de relieve una misma intuición, la de que es posible y necesario comprender al ser humano trinitariamente. Me parece que estamos en condiciones de comenzar a reconocer que la antropología trinitaria supone un desarrollo teológico en el campo de la teología trinitaria, en la parte en la que más afecta al ser humano, y de la antropología teológica, en cualquiera de las dimensiones básicas de que cabe hablar dentro de ella. Obviamente, las diferencias entre los autores, incluso dentro de una misma confesión, no permiten augurar que se vaya a alcanzar una conclusión clara al respecto, pero no es necesario que así sea. Además, el hecho de que la antropología trinitaria no sea ni vaya a ser un discurso cerrado proporciona una riqueza argumentativa que alimentará su desarrollo futuro.

La antropología trinitaria constituye un novedoso desarrollo en la forma de comprender al ser humano que no sólo proporciona una gran cantidad de matices con los que alumbrar nuestro lugar en el mundo, nuestra relación con la realidad que nos rodea y con Dios-Trinidad, sino que, por ello mismo, es capaz de nutrir varios ámbitos epistemológicos. Dentro de la misma teología, puede contribuir a la teología trinitaria pero también a otros campos menos evidentes, como la sacramentaria –se ha hablado aquí, por ejemplo, de la eucaristía–. La eclesiología ya se está viendo afectada por un razonamiento antropológico-trinitario en el discurso que se está desarrollando sobre la sinodalidad²³⁶. Asimismo, la moral podría repensar la conciencia moral, la relación entre las virtudes cardinales y teologales así como el vivir en sociedad a la luz de la antropología trinitaria. Fuera de la teología, podría repensarse la racionalidad política ahora que la reciente pandemia ha puesto de relieve los profundos vínculos que unen a los seres humanos más allá de su nacionalidad o cultura. Igualmente, la cuestión ambiental refleja un precario equilibrio relacional que podría ser iluminado. Cabría pensar también la educación a partir de la antropología trinitaria. Me pregunto qué sucedería si se emplease para pensar el arte, la arquitectura, la justicia, la medicina...

²³⁶ Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 1ª ed. (Madrid: San Pablo, 2018), nn. 6, 43, 45, 64, 109a, 116.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benedicto XVI. *Caritas in veritate*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2009.
- Brambilla, Franco Giulio. “Antropología teológica”. En *La Teología del xx secolo. Un bilancio. Vol 2. Prospettive sistematiche*, editado por Giacomo Canobbio y Piero Coda, 175-286. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.
- Bulgakov, Sergei. *Sophia: the wisdom of God. An outline of Sophiology*. 1ª ed. Hudson, N.Y.: Lindisfarne Press, 1993.
- Castelao, Pedro. “Antropología Teológica”. En *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por Ángel Cordovilla, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2013.
- CELAM. *Antropología Trinitaria para nuestros pueblos*. 1º ed. Bogotá: Celam ediciones, 2015.
- Ciola, Nicola. *Cristología y Trinidad*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- Coda, Piero. *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2014.
- Coda, Piero. *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. 3ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2018.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario*. 1ª ed. Madrid: BAC, 2012.
- Floreński, Pável. *La columna y el fundamento de la verdad*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Forte, Bruno. *Trinidad como historia*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Francisco. *Amoris Laetitia*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2016.
- Francisco. *Christus vivit. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2019.
- Francisco. *Evangelii Gaudium*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2013.
- Francisco. *Gaudete et exsultate. Sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2018.
- Francisco. *Laudato si’.* *Sobre el cuidado de la casa común*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2015.
- Francisco. *Veritatis Gaudium*. 1ª ed. Madrid: San Pablo, 2018.
- Gallardo González, Sara y Martín Acebes, Elena. “‘Lo propio del hombre’. Apuntes de antropología ratzingeriana”. *Cauriensia* 15 (2020): 385-404. doi: 10.17398/2340-4256.15.385
- Greshake, Gilbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. 1ª ed. Barcelona: Herder, 2001.
- Hemmerle, Klaus. *Tras las huellas de Dios*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Idoya Zorroza, Mª. “Trascendencia y apertura. Una imagen del hombre para nuestro tiempo”. *Cauriensia* 10 (2015): 459-471. doi: 10.17398/1886-4945.10.459

- Juan Pablo II, San. *El misterio trinitario (Dives in misericordia, Redemptor hominis y Dominum et vivificantem)*. 1ª ed. Madrid: BAC, 1986.
- Jüngel, Ernst. *Dios como misterio del mundo*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Ladaria, Luis Francisco. *Teología del pecado original y de la gracia*. 2ª ed. Madrid: BAC, 2012.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- O'Callaghan, Paul. *Figli di Dio nel mondo: Trattato di antropología*. 1ª ed. Roma: EDUSC, 2013.
- Ortega Cabrera, Agustín. "Pensamiento social desde la antropología y la ética: claves para la pedagogía en el humanismo-valores de la doctrina social de la Iglesia". *Cauriensia* 11 (2016): 757-768.
- Oster, Stefan. "Becoming a Person and the Trinity". En *Rethinking trinitarian theology*, editado por Robert J. Wozniak & Giulio Maspero, 346-365. (London: T & T Clark, 2012).
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática*. Vols. 1 y 2. 1ª eds. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 6ª ed. Bilbao: Sal Terrae, 2011.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación*. 2ª ed. Madrid: BAC, 2011.
- Scognamiglio, Edoardo. *El rostro del hombre. Ensayo de antropología trinitaria*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
- Soloviev, Vladimir. *Los fundamentos espirituales de la vida*. 1ª ed. Madrid: BAC, 2017.
- Zarazaga, Gustavo. *Dios es comunión*. 1ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- Zizioulas, Ioannis D. *Comunión y Alteridad*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Zizioulas, Ioannis D. *El ser eclesial*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

David Luque

Facultad de Educación-Centro de Formación del Profesorado
Universidad Complutense de Madrid
C/ del Rector Royo-Villanova, 1
28040 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-3809-5186>

