

TRINIDAD ECONÓMICA Y ORIGEN DE LA IGLESIA EN EL VATICANO II*

Salvador PIÉ-NINOT

Original presentat: 20/04/2015
Data d'acceptació: 04/05/2015

Adreça: Pl. Berenguer, 2, 2n, 3a
08002 BARCELONA
E-mail: spie-ninot@blanquerna.url.edu

Resum

L'anàlisi de la Trinitat econòmica de LG 2-3-4 manifesta el tarannà d'Agustí, qui aborda les qüestions especulatives de la Trinitat a partir de les missions del Fill i de l'Esperit en el món, i per això la professió de fe apostòlica integra el *credo ecclesiam* en el *credo in Deum triumum*. Així, si partim de la realitat històrica de l'Església —com a revelació de la Trinitat econòmica (cf. LG 2.3.4; AG 2.3.4.7; PO 1; GS 21)—, s'accedeix a la fe en l'Església com a misteri (cf. LG 1) —com a expressió de la Trinitat immanent (cf. LG 4; UR 2)—, i com a designi salvador en el qual «l'Església apareix com el poble unit “per la unitat del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant” (Cebrià, *De orat. Dom.* 23)» (LG 4).

Paraules clau: Església, Trinitat econòmica i immanent, origen, *Ecclesia de Trinitate*, LG 2-4.

Abstract

An analysis of the Economic Trinity in LG demonstrates the character of Augustine, who approached the speculative questions of the Trinity from the missions of the Son and the Spirit in the world, and for that reason the profession of apostolic faith incorporates the credo ecclesiam in the credo in Deum

* Este artículo, cuya primera versión está publicada en M. AROZTEGI ESNAOLA – Á. CORDOVILLA PÉREZ – J. GRANADOS GARCÍA – G. HERNÁNDEZ PELUDOS (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, S.J.*, Madrid: BAC 2014, 405-428, ha sido objeto de una nueva revisión y ampliación.

trinum. So if we start from the historical reality of the Church – as a revelation of the Economic Trinity – (cf. LG 2.3.4; AG 2.3.4.7; PO 1; GS 21) – this leads to faith in the Church as a mystery (cf. LG 1) – as an expression of the immanent Trinity (cf. LG 4; UR 2) – and as a plan of salvation in which “the Church appears as a people united ‘by the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit’ (Cyprianus, De orat. Dom. 23)” (LG 4).

Keywords: Church, Economic Trinity, Immanent Trinity, source, Ecclesia de Trinitate, LG 2-4.

1. IGLESIA Y TRINIDAD EN EL VATICANO II

«El Vaticano II al presentar el misterio de la Iglesia, señala el final del período apologético de la Iglesia», ya que coloca precisamente como «la primera palabra de la Constitución dogmática sobre el misterio de la Iglesia a «el Padre eterno» (*Aeternus Pater*). Esta afirmación inicial es reveladora del sentido trascendental de todo el misterio de la Iglesia a luz de la Trinidad... Pero, jamás, sobre todo en un Concilio Ecuménico, el Magisterio de la Iglesia había expuesto con tal fuerza y tal amplitud el lugar primordial de la Trinidad en el misterio eclesial... La Iglesia del Vaticano II es la Iglesia de la Trinidad», afirma M. Philipon OP.¹ Por eso, no es extraño que la interpretación trinitaria de la Iglesia sea de importancia fundamental en la actual teología ortodoxa,² así como determinante en la teología católica contemporánea,³ así como en diversos diálogos ecuménicos.⁴

1. «La Santísima Trinidad y la Iglesia», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona: Juan Flors 1966, 341-363.342.349; cf. también, J. M. ALONSO, «*Ecclesia de Trinitate*», en C. MORCILLO (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid: BAC 1966, 138-165.143.
2. Cf. I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca: Sígueme 2003; y B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, Paris: Cerf 2003.
3. B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Salamanca: Sígueme 1992; *La Iglesia de la Trinidad* (Salamanca: Trinitario 1996); J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de iglesias* (Salamanca: Sígueme 1991); M. KEHL, *La Iglesia* (Salamanca: Sígueme 1996); W. KASPER, *Katholische Kirche* (Freiburg: Herder 2011); cf. las monografías de N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad* (Salamanca: Trinitario 1981); «Iglesia de la Trinidad» y «Vaticano II», en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario Teológico del Dios Cristiano*, Salamanca: Trinitario 1992, 657-690 y 1425-1433, como también los luteranos, J. MOLTMANN, *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Salamanca: Sígueme 1978; y H. SCHÜTTE, «Zum gedanken einer trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie», en *Catholica* 39 (1985) 173-192, y la panorámica reciente de M. NARO, «*Trinità e Chiesa*», en G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma: Città Nuova 2010, 1465-1475.
4. Cf. W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander: Sal Terrae 2010, §§ 26-31 (pp. 77-88: «diálogos luterano, reformado, anglicano y metodista»).

Los textos más relevantes del Concilio Vaticano II sobre la relación entre la Iglesia y la Trinidad son los siguientes: el más clásico se encuentra en *LG* 2-4, donde se presenta cada una de las tres personas de la Trinidad en su relación con el origen de la Iglesia, texto que es reconocido por los comentaristas como el más característico sobre la *Ecclesia de Trinitate*, corroborado con una cita conclusiva clásica de san Cipriano. Una resonancia de tal planteamiento se encuentra en *AG* 2-4, que presenta también una estructura triádica con una síntesis emblemática cuando se afirma que la Iglesia «tiene su origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu según el designio de Dios Padre (cf. *LG* 2)» (*AG* 2). Por su lado, *AG* 7 y *PO* 1, relacionan la Iglesia con la Trinidad a partir de los tres títulos correspondientes a cada persona de la Trinidad como son: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. En clave de unidad eclesial, *UR* 2 presenta la Trinidad como «modelo y principio supremo de la Iglesia». Finalmente, al tratar de los remedios contra el ateísmo, *GS* 21, afirma refiriéndose a las tres personas, que «la Iglesia tiene que hacer presentes y casi visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose y purificándose sin cesar bajo la guía del Espíritu Santo (cf. *LG* 8)». ⁵

Con todo, debe tenerse en cuenta la notable austeridad lingüística del concilio Vaticano II en el uso de la expresión concreta *Trinidad* o *Dios-Trino*, la cual sólo se encuentra diez veces y siempre en ámbito eclesiológico, uso seguramente no irrelevante para su significación. En efecto, tal formulación se presenta cuatro veces al final de la *Lumen Gentium* en el capítulo VII sobre la Iglesia escatológica (*Trinidad*: *LG* 47.51; *Dios-Trino*: *LG* 49.50) y una vez se usa al tratar de María (*Trinidad*: *LG* 69). A su vez, en el Decreto sobre el Ecumenismo, se cita al presentar los principios del ecumenismo, con dos citas (*Dios-Trino*: *UR* 1; *Trinidad*: *UR* 2) y, especialmente, al tratar de las Iglesias orientales con tres referencias (*Dios-Trino*: *UR* 12; *Trinidad*: *UR* 14.15).

5. Sobre las influencias teológicas en *LG* 2-4, sobresalen dos autores: en primer lugar, Y. CONGAR, «*Ecclesia de Trinitate*», *Irénikon* 24 (1937) 131-146; *Cristianos desunidos*, Estella: Verbo Divino 1967, 87-102 (1937) («*Ecclesia de Trinitate*»); él mismo confiesa ser autor de la primera redacción de *LG*, cap. I, en *Mon Journal du Concile II*, Paris: Cerf 2002, 11; cf. W. HENN, «Yves Congar and *Lumen Gentium*», *Gregorianum* 86 (2005) 563-591.579s.; y el segundo autor es G. Philips, redactor principal de la *LG*, que ya citaba el texto emblemático de Cipriano, incluido en *DV* 4, al tratar de la gracia de la Iglesia, en «*De ratione instituendi Tractatum de Gratia nostrae sanctificationis*», *ETL* 29 (1953) 355-373.371, tal como constata con detalle P. DRILLING, en «The Genesis of Trinitarian Ecclesiology of Vatican II», *Science et Esprit* 45 (1993) 61-75; cf. además S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia I-III*, Roma: PUG 1937-1960; O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, 1953 (San Sebastián: Dinor 1963) 265-284 («La Iglesia como imagen de la Trinidad») y C. JOURNET, *Teología de la Iglesia*, Bilbao: Desclée 1960, 26-39. («Los diversos estados de la Iglesia a lo largo del tiempo: edad del Padre, de Cristo y del Espíritu Santo»).

En cambio, habitualmente las fórmulas trinitarias usadas por el Vaticano II son de carácter dinámico y descendente, ya que ponen de relieve la misión del Hijo y del Espíritu con su actividad histórico-temporal. En esta perspectiva se formulan las invocaciones a las tres personas divinas en la conclusión del capítulo II en *LG* 17, y en las conclusiones de los respectivos documentos como son *DH* 15 y *AG* 42. Un ejemplo típico se manifiesta al tratar del culto cristiano con la fórmula clásica de la oración cristiana dirigida «a Dios Padre por Cristo en el Espíritu» (*LG* 51). Siguiendo esta estructura trinitaria se presenta la celebración litúrgica, especialmente el Bautismo (cf. *SC* 6) y la Eucaristía (cf. *SC* 2; *UR* 15), dinámica presente ya en la misma revelación ya que «por Cristo y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar al Padre» (*DV* 2). Finalmente, en el texto emblemático de *GS* 22 concluye con la invocación trinitaria de los hijos en el Hijo que claman movidos por el Espíritu: ¡*Abba!* ¡*Padre!*⁶

Este hecho, indica que el Concilio Vaticano II se inclina prioritariamente por una presentación de la Trinidad que no quede aislada y no-significativa para el hombre, prescindiendo de su despliegue salvífico. Se observa aquí que fue «la orientación pastoral adoptada por el Vaticano II, que le llevó a contemplar a la Trinidad en su vertiente económica, de acuerdo con la presentación que nos ofrece de la divinas Personas la revelación».⁷ En definitiva, el Vaticano II privilegia una presentación de la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación, dado que «por la realización en la historia de las dos *misiones* del Hijo y del Espíritu tenemos acceso a la inteligencia de la vida divina y de sus dos *procesiones*. El misterio insondable de la fecundidad y del amor de Dio nos es desvelado por los dos “acontecimientos” de la encarnación del Hijo y del envío del Espíritu... En esto consiste la *economía*, en que la articulación permanente de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu pasa a ser expresión terrena de las procesiones de la vida trinitaria».⁸

En este contexto, en el Concilio Vaticano II se percibe la influencia de la patrística y, particularmente, de san Agustín en el enfoque conciliar de pre-

6. Cf. C. MOLARI, «Trinità», en S. GAROFALO (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: UNEDI 1969, 1935-1937; N. SILANES, «Vaticano II», en *Diccionario Teológico del Dios Cristiano*, 1425-1433, y F. COURTH, *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg: Herder 1996, 169-173.

7. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad», 395, siguiendo la justificación conciliar de que en «*Eph 1, revelatio de salute per Ecclesiam secundum trium Personarum exhibitur*» según, *ASy* III-I, 171.

8. M.-D. CHENU, «Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia», *Concilium* 166 (1981) 340-353.344.347.

sentación de la Trinidad y particularmente en LG 2-4, texto en el que es citado cuatro veces.⁹ Por esto, podemos concordar con J. M. Rovira Belloso cuando afirma que «el método agustiniano es riguroso, aunque no esté explicitado según un orden escolar. Pero es un orden elaborado y certero que procede siempre desde la contemplación de lo más sensible hasta la penetración de lo más oculto. ¿Fenomenología *avant-la-lettre*? Moderno también en su manera de abordar los datos de la fe a partir de un análisis bíblico minucioso. En efecto, san Agustín nunca empieza su especulación sin que vaya precedida de una rigurosa base bíblica: “Primeramente, y según la autoridad de las Escrituras santas, se tiene que demostrar cuál es el sentir de la fe... Luego, frente a los racionadores inexpertos, tal vez podremos ayudarles a encontrar una verdad de la que no pueden dudar” (*De Trinitate* I, 2,4)».¹⁰

En este contexto, Agustín sólo aborda las cuestiones especulativas de la Trinidad a partir de las misiones del Hijo y del Espíritu en el mundo (cf. II y IV del *De Trinitate*).¹¹ Y así, para reconocer estas misiones parte de un doble punto de partida sensible: por un lado, la «carne» de Jesús que conduce al misterio de su persona «enviada» (II, 5,9) y, por otro lado, las «apariciones sensibles» del Espíritu, que constituyen los fenómenos de Pentecostés (cf. Hech 2,3, citado en IV, 21,30). Se parte, pues, de lo sensible y antropológico para «dar una imagen imperfecta pero imagen al fin» (IX, 2,2). Por esto, las misiones del Hijo y del Espíritu incluyen “epifanías en el tiempo” (II, 5,9s.), que Rovira Belloso califica justamente como «situaciones de revelación en la que Dios llega a ser el Dios-con-nosotros allí donde todavía no aparecía como revelado. Por eso, el Nuevo Testamento es, todo él, un afán de visibilizar a Dios, de hacerle presente como Palabra de vida y como Amor fraternal».¹²

En esta orientación, se puede encontrar una bella formulación sobre la doctrina trinitaria de Ruperto de Deutz († 1130), que en la línea agustiniana diferencia, según formula L. Scheffczyk, entre la «Trinidad en su esencia», que es sobre todo estática, y debe expresarse en categorías metafísicas, y la

9. M. PHILIPON afirma que el Vaticano II «ha empalmado con la tradición doctrinal de los Capadocios, de san Atanasio, de san Cirilo de Alejandría, de san Ambrosio y de san Agustín», en «La Santísima Trinidad y la Iglesia», 343; cf. M.-A. VANNIER, «L'apport des Pères quant à la nature trinitaire de l'Église», en Id. (ed.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris: Cerf 2009, 13-17 («Agustín»).

10. *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca: Trinitario 1993, 573s. con una atenta presentación del pensamiento de san Agustín que tenemos presente.

11. Para sus diversos textos, cf. la edición bilingüe de SAN AGUSTÍN, *La Trinidad* (BAC 39), Madrid: BAC 1985.

12. *Tratado de Dios uno y trino*, 579.

«Trinidad de la revelación», que no puede comprenderse sino es desde una perspectiva histórico-salvífica. Ésta última tiene la prioridad como insinúa ya el título de su tractación, *De sancta Trinitate et operibus eius*, en cuyo prólogo indica que «aunque tengamos dificultad en contemplar el esplendor y majestad de la Trinidad por nuestra condición moral, al menos a través de sus obras podamos caminar con cierta luz y sin error» (PL 167, 198D; CCM 21, 126).¹³

De hecho, Rupert de Deutz, en el contexto de la escolástica que siguió marcando la pauta hasta la Edad Moderna a partir de su teología trinitaria especulativa, representa «una expresión vigorosa» (L. Scheffczyk) de las ideas bíblico-patristicas sobre una «Trinidad de la revelación» que se manifiesta en la historia de la salvación. En efecto, a partir de la triple partición agustiniana de la historia en fundación, desarrollo y culminación, Ruperto aplica cada una de estas etapas a cada una de las tres personas divinas, como obra propia, resultando así que cada una de las personas se revela en un contexto peculiar de relación con la historia. Es precisamente en su obra principal citada, *De Trinitate et operibus eius*, donde desarrolla que creación, salvación y santificación son el *opus tripartitum Trinitatis*. Su objetivo se dirige a hacer visible en la acción *ad extra* las procesiones intratrinitarias y mostrar el significado y sentido del Padre, Hijo y Espíritu para la vida del mundo.¹⁴ De esta forma, «comprende la Trinidad *desde el comienzo* en la *diferencia* de las tres personas, de su actividad histórico-salvífica propia y de su especificidad, determinante de épocas histórico-salvíficas».¹⁵

Con todo, estos impulsos promovidos por Ruperto de Deutz hacia una concepción económica de la Trinidad no tuvieron casi sucesores sino en ciertas visiones de Louis de Thomassin († 1695), autor, por cierto, considerado como el primer teólogo moderno en aplicar la palabra sacramento a la Iglesia.¹⁶ Ya en el siglo XIX esta visión económica de la Trinidad influyó en la lla-

13. Cf. L. SCHEFFCZYK, «La doctrine trinitaire, relative a l'économie du salut et son importance dogmatique chez Rupert de Deutz», en J. BETZ – H. FRIES (eds.), *Église et Tradition*, Lyon: X. Mappus 1963, 75-103.

14. Cf. L. SCHEFFCZYK, «Formulación magisterial e historia del Dogma Trinitario», en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis* II/I, Madrid: Cristiandad 1969, 181-253.251s.; J. VAN ENGEN, «Rupert de Deutz», *DSp* 13 (1988) 1126-1133.1130 («L'histoire du Salut: trois oeuvres du Père, du Fils e de l'Esprit»).

15. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona: Herder 2001, 161.

16. Cf. la monografía de P. NORDHUES, *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin* (EthSt 4) Leipzig 1958, 163-173; cf. J.-M. PASQUIER, *L'Église comme sacrement* (primera edición 1974), Fribourg: Academic Press 2008, 7.

mada «escuela romana» con C. Passaglia¹⁷ y C. Schrader.¹⁸ De forma paralela, gracias a los estímulos del romanticismo e idealismo conjugados con un contacto directo con la tradición patristica, tal enfoque apareció de forma relevante en J. A. Möhler († 1838), el cual apunta a una tal concepción cuando indica que la doctrina trinitaria no debe ser considerada «como pura especulación, cuando es una exposición de la vida íntima de los cristianos».¹⁹ Esta obra tuvo una notable influencia en la teología alemana y francesa de la primera mitad del siglo XX,²⁰ y junto a ella, se debe citar M. Scheeben († 1888), *Los Misterios del Cristianismo*, con un largo y novedoso capítulo dedicado a «el significado del misterio de la Trinidad»,²¹ cuyo influjo en la teología de la mitad del siglo XX puede verse en la reedición y amplia divulgación de esta obra eclesiológica clave.²²

Preocupado principalmente por no caer en el triteísmo, K. Rahner, en su conocido axioma fundamental sobre la relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente, lo presenta como «principio de respuesta a la separación entre economía y teología, entre Dios en sí y Dios para nosotros».²³ De esta forma, tiene presente la prioridad epistemológica de la historia de la salvación propia de la Trinidad económica, manteniendo la prioridad ontológica de la Trinidad inmanente, ya que ésta es la «condición necesaria de posibilidad de la autocomunicación libre de Dios»,²⁴ afirmación que hace compren-

17. Cf. el reciente G. CANOBBIO, «La Chiesa e la Trinità nell'opera di C. Passaglia», en S. NOCETTI – G. CIOLI – G. CANOBBIO (eds.), *Ecclesiam intelligere. Miscellanea per S. Dianich*, Bologna: EDB 2012, 191-204.

18. Cf. H. SCHAUF, «Die Kirche in ihren Bezug zum Dreifaltigen Gott in der Theologie des Konzilstheologen Schrader», en AAVV., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Fs. G. Philips*, Gembloux: Duculot 1970, 241-258.

19. *La unidad en la Iglesia* (1825), Pamplona: Universidad de Navarra 1996, § 40, nota n.º d, p. 208.

20. Cf. el volumen editado por P. CHAILLET (ed.), *L'Église est Une (Hommage a Moehler)*, Paris: Bloud & Gay, 1939 con colaboraciones de teólogos muy significados como P. Sertillanges, K. Adam, G. Bardy, J. Ranft, J. Geiselmann, Y. de Montcheuil, Y. Congar, J. Jungmann... No sin razón, Möhler se ha merecido el título de «Kirchenvaters der Moderne» por parte de H. WAGNER, «Möhler» ³*LThK* 7 (1998) 374s.375.

21. *Los Misterios del Cristianismo* (1865.²1941), Barcelona: Herder 1953, §§ 21-31.

22. Cf. la edición de esta obra con nuevas notas de J. Höfer (Freiburg: Herder ²1941), traducida al castellano (Barcelona: Herder 1953).

23. M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción*, Roma: PUL 1996, 242.

24. *Mysterium Salutis* II/I, Madrid: Cristiandad 1969, 431, nota n.º 107.

der justamente la formulación de su axioma en el sentido de que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa».²⁵

En este contexto, se sitúa la precisa reflexión de la Comisión Teológica Internacional en su Documento del 1981, *Teología-Cristología-Antropología*, cuando afirma: «la economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento “kenótico” del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos, según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad... Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en el que el Padre dice al Hijo: “Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy” (Sal 2,7; cf. Hech 13,33; Heb 1,5; 5,5, y también Lc 3,22)»²⁶.

Con razón, L. Ladaria observando que «la “economía” es el único camino para el conocimiento de la “teología”», y parafraseando el documento citado de la CTI, afirma que «esto significa que la vida de la Trinidad, que no se constituye por estos acontecimientos (como son la encarnación y la muerte del Hijo encarnado), se vive a partir de ellos de modo “casi nuevo”, (ya que) se ha de salvar al mismo tiempo la trascendencia divina y el hecho de que Dios queda “afectado” por la encarnación».²⁷ Para comprender mejor esta ‘novedad’ que genera la encarnación, Ladaria cita un precioso texto de Hilario de Poitiers el cual apunta finamente a «la novedad de la economía de la sal-

25. *Mysterium Salutis* II/1, 370, axioma ya presente en 1960, en sus clásicas, «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», en *Escritos Teológicos* IV, Madrid: Cristiandad 1964, 105-136.117.

26. CTI, *Documentos 1969-1996*, Madrid: BAC 1998, 243-264.248-250; recientemente, A. CORDOVILLA, al tratar de la acogida del axioma de K. Rahner en la teología católica, constata que el lenguaje de este Documento de la CTI no es lejano de las formulaciones rahnerianas y, por esto, justamente observa que el «texto de la CTI debería ser leído con atención por aquellos que de una forma un poco superficial repiten las críticas manidas al axioma rahneriano», *El misterio del Dios trinitario*, Madrid: BAC 2012, 39, n. 80.

27. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca: Trinitario 1998, 23.38, n.º 47, cuyas finas reflexiones forman parte de «La relación entre la Trinidad “económica” y la Trinidad “inmanente”», 23-39.

vación» (*dispensationis novitas*; cf. *Trin.* IX 38),²⁸ formulación que parece inspirar el texto citado de la CTI.

2. «LA IGLESIA TIENE SU ORIGEN EN LA MISIÓN DEL HIJO Y LA MISIÓN DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN EL DESIGNIO DE DIOS PADRE» (AG 2): LA ECONOMÍA SALVÍFICA DE LA TRINIDAD EN LG 2-3-4

Este título sacado de AG 2 representa una precisa síntesis de la novedad de la visión económica de la Trinidad de la Iglesia presente en LG 2-3-4, conocidos como los textos conciliares por excelencia de la *Ecclesia de Trinitate*. Se trata, sin duda alguna, del texto conciliar más significativo en toda la historia de la Iglesia en clave de Trinidad que se revela en la economía de la Revelación —o Trinidad económica—. Su novedad radica en que no se reduce al tema de la unidad de la Iglesia, que la cita de Cipriano de LG 4 podría sugerir,²⁹ sino que de forma novedosa ofrece una articulación del origen de la Iglesia en clave de las tres etapas de la historia de la salvación a partir de las tres personas de la Trinidad.³⁰

2.1. *El designio de salvación del Padre (LG 2)*

Este designio comienza con un texto paulino clave, estableciendo la primacía absoluta de Cristo como Salvador que «es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Col 1,15). Este primogénito es también el mayor de una muchedumbre de hermanos, pues «desde la eternidad los conoció y predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29). Resta claro,

28. El mismo L. LADARIA en su edición de *Hilario de Poitiers, La Trinidad* (BAC 481), Madrid: BAC 1986, 465, anota que «en este contexto, la expresión “economía de la salvación” traduce *dispensatio*».

29. Cf. así, G. CANOBBIO, «Unità della Chiesa, unità della Trinità», en F. CHICA – S. PANIZZOLO – H. WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii Millenni Advenientis. Omaggio al P. A. Antón*, Casale M.: Piemme 1997, 29-45.

30. Cf. J. PERARNAU, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, Castellón de la Plana: Palacio Episcopal 1965, 28-35 («LG 2-4»); A. GRILLMEIER, «LG 2-4»: *LThK* 12 (1966) 158-161; J. M. ALONSO, «*Ecclesia de Trinitate (LG 2-4)*», en C. MORCILLO (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid: BAC 1966) 138-165; G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, 1, Barcelona: Herder 1968, 101-118; F. GEREMIA, *I primi due capitoli della «Lumen gentium»*, Roma: Marianum 1971, 74-77.120-123; P. HÜNERMANN, «LG 2-4», en P. HÜNERMANN – H. J. HILBERATH (eds.), *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2*, Freiburg: Herder 2004, 357-360.

pues, que en el orden histórico la creación está en función del don de la filiación, y en este marco aparece la afirmación inicial central sobre el origen de la Iglesia dado que el Padre «dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia» a través de diversas etapas históricas de la humanidad. Así, en el comienzo del mundo, su prefiguración; en la historia de Israel, su preparación; en la era del Espíritu Santo, su institución, y al fin de los siglos, su consumación.³¹

Estas diversas etapas históricas visibilizan que el designio salvador, radica en el Padre Eterno. Por esto, *LG 2* afirma que «como se lee en los santos Padres, todos los justos desde Adán, “desde el justo Abel hasta el último elegido”, se reunirán con el Padre en la Iglesia universal». Para comprender este párrafo conviene colocarse en la perspectiva de la «Iglesia desde Abel» o la «Iglesia universal», tal como es presentada en las dos notas del *LG 2* con citas patrísticas relevantes, donde se recoge Cipriano, Hilario de Poitiers, Agustín y Cirilo de Alejandría que subrayan cómo el Antiguo Testamento prepara al Nuevo. Sobresale, además, la respuesta a la pregunta de «¿porqué vino Cristo tan tarde?»,³² a la cual los citados en *LG 2*, Gregorio Magno, Agustín y Juan Damasceno responden con la fórmula de que la Iglesia comenzó ya con Abel el justo. En la actualización posterior que hace de esta perspectiva el *Catecismo de la Iglesia Católica* cita estas dos referencias patrísticas ilustrativas: «“El mundo fue creado en orden a la Iglesia”, decían los cristianos de los primeros tiempos» (cf. así, Hermas, Arístides y san Justino) y «Así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia» (Clemente Alejandrino) (nº 760).

Téngase en cuenta que el vocablo Iglesia, especialmente a partir de Gregorio Magno (con Jerónimo, Ambrosio, Agustín, León Magno), con el adjetivo de «universal» expresa el designio salvador de Dios desde el inicio de la creación, especialmente desde el justo Abel. De esta forma se distingue de la «iglesia presente», que es la realidad histórica de los bautizados desde Pentecostés

31. Cf. C. PETRI, «L'Ecclésiologie patristique et *Lumen Gentium*», en AA.VV., *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Rome: École Française 1989), 511-537, subraya el influjo de J. Daniélou; ofrece una amplia panorámica, D. GIANOTTI, *I padri della Chiesa al Concilio Vaticano II. La teologia patristica della Lumen Gentium*, Bologna: EDB 2010, 386s. («La Chiesa nell'oikonomia trinitaria»), y 388s. («*Ecclesia de Trinitate*»).

32. En la cita patrística más extensa del esquema de la *LG* previo al definitivo, se añaden las formulaciones de Ireneo, Orígenes, León Magno y Tomás de Aquino, cf. estos textos, en G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium. Synopsis Historica*, Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 1975, 7; cf. también, M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn: F. Schöningh 2000, 208-226.212 («Warum so spät?»), y nuestra *La Teología Fundamental*, Salamanca: Trinitario 2009, 285.

hasta el fin de los tiempos. Tal distinción será recogida por la primera escolástica, la cual ve la Iglesia universal como «la congregación de los creyentes desde inicio del mundo» (Tomás de Aquino, Alejandro de Hales...), y será seguida por la segunda escolástica (F. Suárez, M. Cano...). Poco antes del Vaticano II se encontrará tanto en manuales más clásicos (S. Tromp, J. Salaverri, A. D. Sertillanges...), como en teólogos más renovadores (J. Beumer, Y. Congar, K. Rahner...).³³

Esta novedosa comprensión conciliar del uso de la palabra Iglesia en LG 2, como Iglesia universal, equivalente a «Iglesia desde Abel», es explicada así por la relación conciliar: «la Iglesia desde Adán o desde Abel significa: por la fe se recibe la salvación de Cristo, único mediador, cuyo influjo eficaz trasciende los tiempos y los lugares».³⁴ He aquí pues, una clara descripción de lo que es la realidad y el sentido teológico de la Iglesia: en ella la salvación universal se ofrece desde el comienzo hasta el término de la humanidad a fin de que todos puedan reunirse «con el Padre».

Nótese como conclusión ya de LG 2, la connotación trinitaria económica de todo este gran designio de sabiduría y bondad que parte del Padre Eterno, se realiza en Cristo, el Hijo, siendo sus creyentes convocados a la santa Iglesia, manifiesta por la difusión del Espíritu y haciendo así posible que «todos los justos desde Adán, “desde el justo Abel hasta el último elegido”» se reúnan con el Padre en la Iglesia universal.

2.2. La misión del Hijo (LG 3)

Al Hijo pertenece poner en ejecución el designio de salvación de su Padre, siendo esto el motivo de su misión. El punto de partida de esta misión viene dibujado con la cita bíblica de la doxología inicial de la carta a los Efesios que pone como objetivo «recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y la tierra» (Ef 1,10). Por esto, Cristo inauguró en la tierra el reino de los cielos, y con una bella fórmula de complementariedad se afirma que «la Iglesia, o el Reino de

33. Cf. información bibliográfica en nuestras *Eclesiología*, Salamanca: Sígueme 2009, 143-145. 225s. y «*Ecclesia ed Ecclesiae*», *Gregorianum* 83 (2002) 759-764.

34. Texto, en *LG-Synopsis*, 7s., donde además se cita el decisivo estudio de Y. CONGAR, «*Ecclesia ab Abel*», en *Festschrift K. Adam*, Düsseldorf: Patmos 1952, 97-98 (= Y. CONGAR, *Études d'ecclésiologie médiévale* (London: Variorum Reprints 1983) II, 79-108, también sus *L'Écclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris: Cerf 1968, 68s., «La Trinité et l'Église», *VS* 56 (1974) 687-703 y «Abel», en *Augustinus-Lexikon* I (1986) 2-4.

Cristo presente ya en misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios».

La frase más relevante para comprender el origen de la Iglesia en la misión del Hijo se sitúa en la cruz en la que «el agua y la sangre que brotan del costado abierto de Jesús crucificado son signo de este comienzo y crecimiento (cf. Jn 19,34)». Formulación que recuerda la afirmación de Tomás de Aquino que resume la tradición patrística sobre este punto así: «por los sacramentos que surgieron del costado de Cristo (*sangre*: eucaristía; *agua*: bautismo), fue creada la Iglesia» (ST III, q.64, a.2, ad 3).³⁵ He aquí la fundamentación teológico-mistérica de la afirmación de la Iglesia como sacramento de LG 1, repetida diez veces en el Vaticano II (LG 1.9.48.59; SC 5.26; GS 42.45; AG 1.5), ya que surge de los dos sacramentos «mayores» (bautismo y eucaristía: *potissima sacramenta*: ST III, q.62, a.5) y que SC 5 explicita con claridad así: «del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia». Además, se presenta la dinámica central de Cristo por su misterio pascual recordando con Pablo que «Cristo, nuestra Pascua, fue inmolado» (1Cor 5,7), ya que cada vez que se celebra el sacrificio de la cruz «se realiza la obra de nuestra redención» y, por esto, evocando 1Cor 10,17, se reafirma, en definitiva, que la Eucaristía crea la Iglesia.

Se concluye reafirmando el carácter universal de la misión del Hijo, después de haber señalado en el número anterior la universalidad de la Iglesia (cf. LG 2), realizada a imagen de Cristo, Luz del mundo, y, por esto, LG 3, con palabras que evocan Pablo VI,³⁶ puede concluir una vibrante exclamación cristocéntrica: «de Él venimos, por Él vivimos y hacia Él caminamos». Como se puede constatar, pues, LG 3 confirma la «concentración cristológica» operada en la DV 2.4, aunque debe observarse que ésta «no se reduce a un puro

35. Cf. el clásico estudio de S. TROMP, «De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce», en *Gregorianum* 13 (1932) 482-527, actualizado, en E. MALATESTA, «Blood and water from the pierced side of Christ (Jn 19, 34)», en R.-P. TRAGAN (ed.), *Segni e sacramenti nel vangelo de Giovanni*, Roma: San Anselmo 1977, 165-181; cf. la significativa tesis doctoral de K. RAHNER, *E latere Christi das Zweiten Adam. Eine Untersuchung über der typologischen Sinn von Joh 19,34*, Universität Innsbruck 1936, no publicada hasta sus *Sämtliche Werke III*, Freiburg: Herder 1999, 3-84; R. BULTMANN comenta que «el sentido de Jn 19,34b.35, es patente: el sacramento de la cena del Señor y del bautismo han sido fundados en la muerte de Jesús», *Teología del Nuevo Testamento* (1958) Salamanca: Sígueme 1981, 195; R. E. BROWN da como «probable la referencia sacramental de Jn 19,34, a un nivel secundario», en *El Evangelio según Juan II*, Madrid: Cristiandad 1979, 1253, interpretación asumida, aún con matices, por diversas traducciones como la *Biblia de Jerusalén*; la *TOB*; *La Biblia Latinoamericana*; *La Biblia de la Casa de la Biblia*; *La Bibbia della CEI*...

36. Cf. «Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II el 29.IX.1963», en CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid: BAC 1993, 1105-1120.1108-1110.

“cristocentrismo”, y mucho menos a un mero “cristonomismo”» (H. de Lubac). En todo caso, conviene tener presente, como recuerda J. Ratzinger al comentar *DV 2*, que «Cristo está en el medio como el mediador (hacia el Padre y con el Espíritu) y su lugar está indicado con la preposición *por*». ³⁷ He aquí pues una fina observación para situar todo en el contenido dentro de una perspectiva trinitaria!

2.3. *La misión del Espíritu Santo (LG 4)*

Se inicia con una doble referencia trinitaria partiendo de la obra que el Padre encargó al Hijo y una vez terminada envió al Espíritu para que santificara la Iglesia, y así «los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu» (cf. Ef 2,18). A partir de aquí se comprende la afirmación central eclesiológica sobre «el Espíritu que habita en la Iglesia» (*Spiritus in Ecclesia*) y en los corazones de los fieles haciendo posible la súplica de clara resonancia trinitaria: «¡*Abba*, Padre! (cf. Gal 4,6; Rom 8,15s.26)»

Se recoge en una breve y novedosa, especialmente para la tradición latina, una verdadera «joya»³⁸ pneumatológica, tanto a nivel individual (con múltiples citas joánicas), como eclesial, ya que el Espíritu «conduce a la Iglesia a la verdad total (cf. Jn 16,13), la une en la comunión y el servicio», dos expresiones en clave de una eclesiología de comunión ministerial, que guían a la Iglesia y que permiten unir sus diversos dones jerárquicos y carismáticos. A su vez, se caracteriza la misión del Espíritu como fuerza rejuvenecedora y renovadora de la Iglesia. Toda esta perspectiva es iluminada por una brillante cita de Ireneo de Lyon así: «de la Iglesia recibimos la predicación de la fe, y, bajo la acción del Espíritu de Dios, la conservamos como un licor precioso guardado en un frasco de buena calidad, licor que se rejuvenece y hace rejuvenecer incluso el vaso que lo contiene... Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia» (*Adv. Haer.* III, 24, I: PG 7, 966; *SChr* 211, 472.474). De ahí, la referencia a las últimas palabras del Nuevo Testamento: «el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven!» (Ap 22,17).

37. Cf. H. DE LUBAC, «Concentración cristológica», en B.-D. DUPUY (ed.), *La revelación divina I*, Madrid: Taurus 1970, 209-215.213; y J. RATZINGER, «Artikel 2 (DV)», en *LThKVat.II* II (1967) 506-508.507.

38. Según L. SARTORI, *La «Lumen gentium»*, Padova: Messaggero 1994, 38.

La conclusión de LG 4, a su vez, conclusión de la formulación triádica de las personas divinas de LG 2-3-4, concluye con la referencia a su unidad sacada de Cipriano de Cartago de esta forma: «así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido “por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”» (*De orat. Dom.* 23; PL 4,553; CSEL 3 A III A, 285), corroborado con citas similares de Agustín (*Serm* 71,20,33: PL 38,463s.) y Juan Damasceno (*Adv. Iconocl.* 12: PG 96, 1358D), que tratan de la doble unidad dado que la de la Iglesia es imagen de la unidad de la Trinidad.

La frase citada de Cipriano se encuentra en su comentario a la petición «perdónanos nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden» y responde a la pregunta acerca del «porqué» de la reconciliación con el hermano, afirmando que su razón reside en que somos ciertamente el pueblo unido en la Trinidad. De ahí que la Iglesia sea presentada de esta manera como espacio de la reconciliación, que tiene su fundamento más profundo en la unidad del Dios Padre, Hijo y Espíritu. En efecto, Cipriano tenía la convicción, siguiendo su maestro Tertuliano, que la Iglesia es presencia visible de la Trinidad en el mundo (cf. *De unit.* 6,11-21).³⁹ Nótese, además, que en esta cita de Cipriano la Trinidad después de haberla presentado de forma dinámica en clave de economía de la salvación, aparece ya de forma más estática a partir de su unidad. En este sentido se podría decir que la presentación inicial de la Trinidad económica con las misiones del Hijo y el Espíritu en la Iglesia, ha conducido a una síntesis a partir de la unidad de la Trinidad inmanente como imagen por excelencia de la unidad de la Iglesia.

3. LA NOVEDAD DE LA TRINIDAD ECONÓMICA PARA PRESENTAR EL ORIGEN DE LA IGLESIA

No se puede negar la novedad que es tratar del origen de la Iglesia a partir de la Trinidad —el *Ecclesia de Trinitate*— tal como lo realiza el Vaticano II. En efecto, hasta la celebración del Concilio Vaticano II, el tema del origen y la fundación de la Iglesia discurría marcado por la Ilustración y por la controversia modernista.⁴⁰ De hecho, no fue hasta este momento que se planteó la cuestión crítica de la «singular fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret». Es verdad que hay indicios sobre esta cuestión en documentos de los papas

39. Cf. la edición más reciente de P. SINISALCO – P. MATTEI (eds.), *Cyprien de Cartaghe, L'Unité de l'Église* (SC 500), Paris: Cerf 2006, 189s. 277.

40. Cf. información detallada en nuestras, *Eclesiología*, 101-114, y «Cristo fondatore e fondamento della Chiesa», en *Dizionario di Ecclesiologia*, 381-394.

Inocencio III (año 1119; *DH* 774) y León XIII (año 1869; *DH* 3302-3304), así como en el Concilio Vaticano I el cual declaró que Cristo «decidió edificar la santa Iglesia» (año 1870; *DH* 3050), pero fueron los documentos magisteriales en torno al modernismo los que afrontaron más decididamente este tema (año 1907: Decreto *Lamentabili*: *DH* 3452, y Encíclica *Pascendi*: *DH* 3492), resumidos en el Juramento antimodernista donde se afirma que «la Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros» (año 1910: *DH* 3540).

A partir de estos textos magisteriales, los manuales teológicos más influyentes divulgaron sobre todo la palabra «fundación», con sus derivadas «institución» y «edificación», para significar la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia, enumerando sus principales actos como: la vocación y misión de los doce; la institución del primado de Pedro y su sucesión; la transmisión de la triple potestad de Cristo como profeta, sacerdote y rey a los Apóstoles, y la institución de la Eucaristía como nueva alianza (cf. así, J. B. Franzelin, A. Tanquerey, J. Salaverri, T. Zapelena, H. Ott, A. Lang...).

Pero la opción del concilio Vaticano II sobre el origen de la Iglesia no seguirá esta dinámica histórico-crítica, sino que se situará en la línea misterico-sacramental siguiendo la tradición patrística y medieval. En este sentido es significativa la ausencia de la palabra específica de «fundación» o de «fundador» aplicada a Jesucristo en los textos centrales de *LG* 2-3-4 (sólo se presentarán en *LG* 5 y 8). De esta forma, pues, queda más clara la prioridad conciliar que se da a la comprensión de la Iglesia como misterio y sacramento (cf. *LG* 1), la cual surge del diseño universal de salvación —calificado como «Iglesia universal»— del Padre (cf. *LG* 2), que se realiza en la misión del Hijo, particularmente en su misterio pascual de cuya cruz surgen los sacramentos que construyen la Iglesia (cf. *LG* 3), y se manifiesta en la misión del Espíritu en Pentecostés «para que santificara continuamente la Iglesia y de esta manera los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu» (*LG* 4).

Pero este enfoque conciliar no parece que cuajó suficientemente en la teología católica, ya que representantes influyentes de la crítica histórica de los evangelios, defendieron que Jesús no «fundó» la Iglesia. En este sentido, comentaba J. Ratzinger que se trata de «una cuestión que antes y durante mucho tiempo se discutió entre los no católicos, pero que sólo después del Concilio ha revestido toda su importancia para los teólogos católicos, a causa de ciertas tomas de posición individuales sobre el Jesús histórico».⁴¹ No es

41. *Documentos 1969-1996*, 327s. («Prólogo de J. Ratzinger»).

extraño, pues, que en 1985 la *Comisión Teológica Internacional* —organismo no magisterial pero de notable autoridad teológica al servicio del magisterio de la Iglesia y de todo el pueblo de Dios— interviniera para acompañar el planteamiento mistérico-salvífico del Vaticano II con elementos de tipo histórico-crítico que dieran respuesta a la pregunta sobre cómo Jesús quiso «fundar» la Iglesia.

Para lograr una síntesis entre ambos enfoques este Documento de la CTI tiene presente, en primer lugar, en clave histórico-crítica, «diez etapas en el proceso de fundación de la Iglesia» así:

1) «Las promesas que en el Antiguo Testamento conciernen al pueblo de Dios, promesas que la predicación de Jesús presupone, y que conservan toda su fuerza salvífica»; 2) «el amplio llamamiento de Jesús, dirigido a todos en orden a su conversión, así como la invitación a creer en él»; 3) «el llamamiento y la institución de los Doce, como signo del restablecimiento futuro de todo Israel»; 4) «la atribución del nombre a Simón-Pedro, su rango privilegiado en el círculo de los discípulos y su misión»; 5) «el rechazo de Jesús por Israel, y la ruptura entre el pueblo y los discípulos»; 6) «el hecho de que Jesús al instituir la Cena y al afrontar su pasión y muerte, persiste en predicar el señorío universal de Dios que consiste en el don de la vida que Jesús hace a todos»; 7) «la reedificación, gracias a la resurrección del Señor, de la comunidad entre Jesús y sus discípulos que se había roto, y la introducción después de Pascua en la vida propiamente eclesial (*proprie ecclesialem*)»; 8) «el envío del Espíritu Santo, que hace de la Iglesia una criatura de Dios (“Pentecostés” en la concepción de san Lucas)»; 9) «la misión con respecto a los paganos y la Iglesia de los paganos»; 10) «la ruptura radical entre el “verdadero Israel” y el judaísmo».⁴²

Y en segundo lugar, el Documento de la CTI articula esta enumeración de las diez etapas histórico-críticas con el enfoque mistérico-sacramental del

42. Se percibe aquí el influjo de la famosa formulación de los «actos de Jesús fundadores de Iglesia» (*Kirchenstiftende Akte Jesu*) promovida por R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (1959), Madrid: Fax 1967, 198.233s.; «Kirche»: ²*LThK* 6 (1961) 167-172.168; seguida por K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona: Herder, 1979, 386-390, y H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona: Herder 1987, 474; la relación con el judaísmo apuntada en las etapas ns. 1, 5 y 10, del documento de la CTI, conecta con la más reciente orientación centrada en el origen de la Iglesia como la restauración del único pueblo de Dios, cf. así, especialmente, G. LOHFINK, «Jesus und die Kirche», en ³*HfTh* 3 (2000) 27-64, seguido por H. J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg: Pustet ³2000, 380-384, y M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca: Sígueme 1996, 248-293.

Vaticano II, así: «ninguna etapa de las enumeradas, tomada aparte, es totalmente significativa, pero una tras otra, muestran bien que la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico, como el devenir de la Iglesia en el interior de la historia de la Revelación», el cual describe citando textualmente los cinco momentos de realización de la Iglesia a partir del designio divino: su prefiguración, su preparación, su institución, su manifestación y su consumación (cf. LG 2). Y se concluye, subrayando que «simultáneamente, en este desarrollo se constituye la estructura fundamental permanente y definitiva de la Iglesia».⁴³

Poco después, en 1986, la misma CTI en un documento posterior referido a «la conciencia de Jesús», preocupada seguramente porque la recepción de su anterior documento no parecía haber solucionado el problema de si Jesús «fundó» concretamente la Iglesia o no, quiere completar su anterior Documento del 1985 con una formulación contundente donde se afirma que «es necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia», acompañada por una matizada explicación que subraya su carácter procesual así: «para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlo en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia (*Iesum voluisse Ecclesiam fundare*)».⁴⁴

Para explicar tal afirmación la CTI usa una afinada fórmula novedosa como es la de *ecclesiólogía implícita* como expresión de la intención de Jesús, ya que «no se trata de afirmar que esta intención de Jesús implique una voluntad expresa de fundar y establecer todos los aspectos de las instituciones de la Iglesia tal y como se han desarrollado en el curso de los siglos».⁴⁵ Precizando, además, que «Cristo tenía conciencia de su misión salvífica. Ésta implicaba la fundación de su *ecclesia*, es decir, la convocación de todos los hombres en

43. *Documentos 1969-1996*, 332s.; en esta edición falta parte del texto que es el que aquí se subraya: «... un proceso histórico, como el devenir de la Iglesia en el interior de la historia de la Revelación», cf. EV 9:1679.

44. *Documentos 1969-1996*, 386-389 («Proposición tercera» y «Comentario»).

45. Fórmula que inicia W. TRILLING, «Implizite Ekklesiologie», en *Die Botschaft Jesu*, Freiburg: Herder 1978, 57-72, seguida por J. M. GARIJO-GÜEMBE, *La comunión de los santos*, Barcelona: Herder 1991, 44s.51; T. SCHNEIDER, *Lo que nosotros creemos*, Salamanca: Sígueme 1991, 347s.; R. AGUIRRE, *La Iglesia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée 1989, 40; y nuestra: *La Teología Fundamental*, 517-523; también la incorpora el luterano J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck 1993, 19.291.313.

la “familia de Dios”. La historia del cristianismo reposa, en último término, sobre la intención y la voluntad de Jesús de fundar su Iglesia». ⁴⁶

4. CONCLUSIÓN: ¿CÓMO ARTICULAR LA FE CRISTIANA EN EL ORIGEN DE LA *ECCLESIA* DE TRINITATE CON SU REALIZACIÓN CONCRETA EN LA HISTORIA?

La fe cristiana en el origen de la Iglesia parte de la afirmación del Vaticano II sobre «la Iglesia que tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre» (AG 2), ya que a partir de Dios Padre (cf. LG 2), por mediación del Hijo (cf. LG 3) y en unión con el Espíritu, la Iglesia aparece como «pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Y esta afirmación de fe sobre el *Ecclesia de Trinitate* tiene el primado para la reflexión teológica y su acogida creyente.

Ahora bien, esta afirmación de fe encuentra su realización concreta en las diversas etapas de «un proceso histórico, como el devenir de la Iglesia en el interior de la historia de la Revelación» (CTI). Y a través de estas diversas etapas, con sus respectivos testimonios históricos —los diez que enumera la CTI—, que se puede vislumbrar su radicación en la historia a modo de «signos» e «indicios» —aunque no de prueba o demostración— que apuntan a su credibilidad, la cual sólo puede percibirse plenamente «con los ojos de la fe», ya que «la Iglesia está en la historia, pero al mismo tiempo la trasciende. Solamente “con los ojos de la fe” se puede ver al mismo tiempo en esta realidad visible una realidad espiritual, portadora de vida divina» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 770; los «ojos de la fe» se encuentran ya en el *Catecismo Romano*, n° 9, B).

Gracias, pues, a la perspectiva conciliar de la *Ecclesia de Trinitate* —que, como comenta M. Philippon, «señala el final del período apologético de la Iglesia»—⁴⁷ la teología contemporánea ha recuperado el sentido del primado teológico también en la eclesiología y ha situado en su justo lugar el análisis

46. Nótese la importancia que se da a «la intención de Jesús» como eje de la búsqueda histórico-crítica que no quiere quedarse sólo en la «mismísima voz de Jesús» (*ipsissima vox Iesus*), ni en los puros hechos (*bruta facta*); sobre «la intención de Jesús», cf. así, W. THÜSING, en K. RAHNER – W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético* Madrid: Cristiandad 1975, 184, y *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus- I. Kriterien*, Düsseldorf: Patmos 1981, 58; cf. también, R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. I*, Milano: San Paolo 1996, 37; y J. N. ALETTI, «Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus», *RSR* 87 (1999) 423-444.

47. «La Santísima Trinidad y la Iglesia», 342.

histórico con sus diversas etapas referentes al origen de la Iglesia. Éstos, en efecto, se ofrecen como una realidad histórica abierta, cual «signos» indicativos, que aunque no sean demostrativos, sí que pueden aparecer como plausibles y no incoherentes y, aún más, como justamente creíbles, estando además abiertos a una lectura creyente que profesa la Iglesia como surgida del designio salvífico de la Trinidad realizado por la misión histórica del Jesucristo continuada por la del Espíritu.

De hecho, se trata de una realidad histórica que comprendida toda ella como «un *signo* que hay que interpretar; un signo de doble interpretación, cuyo verdadero sentido no se percibe sino adoptando las disposiciones religiosas exigidas, comprometiéndose libremente», tal como comenta H. Bouillard presentando la comprensión novedosa del signo en M. Blondel.⁴⁸ Emerge aquí la cuestión típica de la función de los llamados clásicamente «preámbulos de la fe» en el acto de creer; es decir, las condiciones de posibilidad —en este caso históricas— que la teología fundamental contemporánea sitúa, no ya a nivel de previo o de con-causa como una cierta apologética neoescolástica intentaba, sino como condiciones e *intra*-estructuras —no *infra* sino *intra*!— del acto de creer en este caso en el misterio de la Iglesia.⁴⁹ En esta línea puede ser útil recordar la conocida fórmula anselmiana de *fides quaerens intellectum* que podría reformularse también para afrontar esta cuestión sobre el origen de la Iglesia, como *fides quaerens veritatem historicam*.⁵⁰

Por otro lado, que esta *Ecclesia de Trinitate* sea presentada por el Concilio Vaticano II gracias a su orientación pastoral de modo prioritariamente económico-salvífico, puede hacer posible que su acceso a ella pueda ser más visiblemente posible. De esta forma, el creyente quizá pueda encontrar mejor aquello que los Padres del reciente Sínodo sobre «La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe» (2012) proponían como «una nueva apologética del pensamiento cristiano, que es una teología de la credibilidad adecuada a una nueva evangelización» (Proposición n° 17).

En conclusión, el análisis de la Trinidad económica, especialmente de *LG* 2-3-4, hace presente de modo relevante el talante de Agustín que aborda las cuestiones especulativas de la Trinidad a partir de las misiones del Hijo y del Espíritu en el mundo, partiendo de sus «apariciones sensibles», es decir, inscritas en la historia, de manera que que pueda lograrse como un «horizonte» y

48. *Blondel y el cristianismo*, Madrid: Península 1966, 45.

49. Cf. bibliografía en nuestra, *La Teología Fundamental*, 198-201.

50. Cf. nuestra «Conseqüències teològiques: del Crist de la fe al Jesús de la història: la *fides quaerens veritatem historicam*», *RCatT* 36 (2011) 189-199.

una «pre-comprensión» plausibles —el *croyable disponible* de P. Ricoeur—⁵¹ que le posibiliten como recuerda el Vaticano I, «alguna inteligencia del misterio de la fe por analogía de lo que naturalmente conoce» (DH 3016).

Tal talante teológico, presente en el Vaticano II, puede ayudar a profundizar la relación profunda entre Trinidad y el origen de la Iglesia. No sin razón, J. Moltmann concluye en su estudio que «todo el ser de la iglesia se caracteriza por la participación en la historia de Dios con el mundo. La profesión de fe apostólica expresa esta verdad integrando el *credo ecclesiam* en el *credo in Deum triunum*. Ninguna eclesiología debería estar por bajo de este nivel».⁵² Y esto, partiendo de la realidad histórica de la Iglesia —como revelación de la Trinidad económica (cf. LG 2.3.4; AG 2.3.4.7; PO 1; GS 21)—, para poder acceder a la fe en ella como misterio (cf. LG 1) —como expresión de la Trinidad inmanente (cf. LG 4; UR 2)—, cual designio salvador en la que «la Iglesia aparece como el pueblo unido “por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Cipriano, *De orat. Dom.* 23)» (LG 4).

51. Expresión que puede describirse así: «la revelación se da siempre dentro de lo que Paul Ricoeur llama *le croyable disponible* de una época; es decir, el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente y que sin embargo (y ésta es la interpretación cristiana) cambian intensamente al convertirse en elemento portador de la revelación», según, E. SCHILLEBEECKX, *Jesús historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad 1981, 41; cf. P. RICOEUR, *Du Texte a l'action II*, Paris: Seuil 1986, 390.

52. *La Iglesia fuerza del Espíritu*, 89.