

## **LA TRINIDAD, ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA ECLESIALIDAD DE LA FE**

### **THE TRINITY, SOURCE AND FOUNDATION OF ECCLESIAL FAITH**

**Juan Pablo Espinosa Arce<sup>1</sup>**

Centro de Formación Técnica-Instituto Profesional Santo Tomás, Rancagua

#### **Resumen**

El artículo busca indagar en la dimensión trinitaria de la eclesialidad de la fe. Desde la consideración eclesiológica de la teología del Concilio Vaticano II y del desarrollo trinitario y eclesial post conciliar, se busca reflexionar en torno a algunas claves que nos permitan reconocer que la Trinidad constituye el origen y el fundamento de la fe cristiana, tanto en su nivel de adhesión personal, pero sobre todo en su constitución comunitaria.

**Palabras clave:** Trinidad, eclesialidad de la fe, Hans Urs von Balthasar, Iglesia.

#### **Abstract**

The article seeks to investigate the Trinitarian dimension of ecclesial faith. From the ecclesiological consideration of the theology of Vatican II and the Trinitarian and ecclesial development post-conciliar , it seeks to reflect on some keys that allow us to recognize that the Trinity is the source and foundation of the Christian faith , both in their level personal commitment , but especially in its community constitution.

**Keywords:** Trinidad , ecclesial faith , Hans Urs von Balthasar , Church.

<sup>1</sup> Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Estudiante del Magíster en Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: jpespinosa@uc.cl

## 1. Introducción

En la presente obra, nos proponemos entregar algunas claves para comprender como la Trinidad constituye el origen y fundamento de la eclesialidad de la fe. En la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, el misterio de la Iglesia es presentado en términos de “unión íntima con Dios y de unidad de todo el género humano” (LG 1), de convocación de los creyentes en Jesucristo (Cf. LG 2) en donde dicha comunidad es presentada en términos de Pueblo. Es interesante además el que el inicio de la Constitución esté dedicada al lugar que las Personas Divinas ocupan en relación con la Iglesia. Así en LG 2 se habla de la voluntad del Padre eterno en pos de la salvación, salvación que es operada por Jesucristo (Cf. LG 3) en cuanto a la fundación de la Iglesia, la que a su vez es santificada constantemente por el Espíritu, de manera que gracias a él “los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu” (LG 4). Con estas menciones del documento conciliar, llegamos a sostener que la *Iglesia y la comunión que en ella se establece bajo el nombre de eclesialidad constituyen el querer del mismo Dios Trinidad*.

A propósito de esto y de la recepción teológica de la doctrina trinitaria en luego del Vaticano II, S. Zañartu sostiene que en el posconcilio se presenta con fuerza “aquella teología trinitaria que destaca la comunidad trinitaria como prototipo de la comunidad eclesial y humana”<sup>2</sup>. En la experiencia creyente que hacemos de la Trinidad encontramos conceptos tales como encuentro, comunión, acogida, relación, positividad del otro, amor extrovertido, persona. A nuestro entender ellos sustentan el que “La Iglesia, en efecto, procede de la Trinidad, en cuanto que ha nacido de la misma comunión personal del Dios Trino que ha querido extender su comunión a los hombres (...) por ello, la unidad de las personas divinas es para la Iglesia el origen, modelo y el fin de su existencia”<sup>3</sup>.

Nuestra propuesta busca armonizar la doctrina Trinitaria y la eclesialidad de la fe. Ahora bien, ¿cómo podemos entender este último concepto?

<sup>2</sup> S. ZAÑARTU, “Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II” *Teología y Vida* 43/3 (2002) 580-601, 582.

<sup>3</sup> J. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo. Curso de Eclesiología*, Palabra, Madrid 1999, 19-20.

Siguiendo a Cordovilla hemos de afirmar que “la fe no es algo que afecte de una manera aislada e individual a la persona, sino que reclama esencialmente comunión, comunidad, eclesialidad. El binomio yo creo-nosotros creemos, pone de relieve la tensión entre el carácter personal y comunitario de la fe”<sup>4</sup>.

Es interesante esta *tensión* que se provoca en cuanto a la dimensión personal y comunitaria de la respuesta libre del hombre al Dios que se revela (Cf. DV 5). Ocáriz y Blanco sostienen que “la fe es un saber particularmente personal: es saber algo porque lo dice alguien; además, y como consecuencia, es un saber que obliga especialmente a la persona a actuar en cuanto tal”<sup>5</sup>. El Dios personal, de Abraham, de Isaac y Jacob, el Dios de los profetas, el Dios de Jesús de Nazaret, se comunica con personas, a las cuales se dona gratuitamente invitándoles a vivir en intimidad con él, intimidad que no es a-histórica o supra-histórica, sino que es una fe verdaderamente histórica, basada en un acontecimiento histórico, esto es, en la Encarnación del Hijo de Dios.

La persona desde su libertad puede acoger o no la llamada de Dios, proceso que debe ser discernido, pensado y celebrado. La experiencia de sentirse llamado posibilita la confianza con la que la persona entra en relación y comunión con Otro que lo ha transformado radicalmente, un Alguien que se manifiesta como comunidad de personas unidas por el vínculo del amor. En este proceso o itinerario de la fe, se reconocen que “el conocimiento de Dios no sólo es personal, es también personalizante (...) se comprende, pues, que el conocimiento de Dios, que implica siempre cierta relación personal con Él, lleva al hombre a su madurez personal más que ningún otro”<sup>6</sup>.

Junto con la dimensión personal de la fe, encontramos la dimensión comunitaria de la misma, la cual se manifiesta en una vertiente antropológica. Por la dimensión antropológica afirmamos que el hombre es un animal político, un ser gregario que busca el encuentro con otros, encuentro que posibilita su desarrollo más pleno. Es más, la misma fe a su nivel antropológico se comprende como la confianza existente entre dos personas que

<sup>4</sup> A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007, 92.

<sup>5</sup> F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Pelicano-Palabra, Madrid 1998, 251.

<sup>6</sup> F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación fe y credibilidad*, 263.

se constituyen en compañeros de camino. Poner mi confianza en el otro, verlo como alguien digno de fe, nace como movimiento libre y amoroso, dinámica que también se presenta en la dimensión teológica o religiosa de la fe, en donde la relación de reciprocidad acontece entre el Dios Trinidad y la comunidad de creyentes que es su imagen. Por tanto, la eclesialidad vista como manifestación de la Trinidad permite afirmar que “la fe de la persona singular cuando es explícitamente cristiana depende de la fe de la comunidad eclesial”<sup>7</sup>.

Teniendo este marco introductorio, reflexionaremos en torno a algunos elementos constituyentes de la eclesialidad de la fe. Así y en primer lugar, se expondrá la relación de amor existente entre las Personas Divinas, comunión que le da sustento a la experiencia eclesial, lo cual puede ser expresado en la formulación de la dimensión eclesial de la perichóresis trinitaria. En un segundo momento, algunas anotaciones en torno a la fe de Jesucristo y su relación con la fe del creyente desde la consideración de la eclesialidad. Luego repensar el lugar de la Iglesia como *imago Trinitatis* y algunos desafíos que la experiencia de encuentro e interrelación presente en la Trinidad le imponen a la comunidad creyente. Finalmente se esbozará una breve recapitulación de este desarrollo.

## 2. La dimensión eclesial de la *perichóresis* Trinitaria

Uno de los elementos centrales de la doctrina trinitaria es el referente a la *perichóresis*. ¿A qué hacemos referencia con éste término? Etimológicamente la palabra se construye con dos conceptos: por un lado *peri* que significa alrededor al que le sigue *chôreô* que significa bailar, intercambiar lugares, moverse en torno a<sup>8</sup>. El concepto nos habla de que el Dios de la fe cristiana no es sólo un Alguien dialógico sino que sobre todo es comunión total. La *perichóresis* expresa el que el cuando una Persona de la Trinidad actúa todas están actuando. Esto se percibe de mejor manera en la relación

<sup>7</sup> F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación fe y credibilidad*, 273.

<sup>8</sup> X. PIKAZA “En la fiesta de la Trinidad. Perichóresis, danza amorosa de Dios” en <http://blogs.21rs.es/pikaza/2011/06/17/en-la-fiesta-de-la-trinidad-perichoresis-danza-amorosa-de-dios/> [Rescatado el 21/10/15]

existente entre la Trinidad Inmanente y en la Económica, lo cual constituye el punto de partida para la teología de Von Balthasar. Así el uso de este concepto en la propuesta trinitaria del teólogo suizo “nos permite, por un lado, acentuar el carácter de misterio que conlleva el hecho de la revelación y, al mismo tiempo, el carácter histórico-revelatorio que implica la encarnación. Esta categoría también nos posibilita trasladar lo que digamos sobre la Trinidad de modo análogo a la estructura católica de la Iglesia”<sup>9</sup>. Detengámonos en la explicación de lo anterior.

Uno de los grandes méritos de Balthasar fue el presentar los conceptos de Inmanencia y de Economía aplicados a la Trinidad. El primero expone lo que ocurre *ad intra* de las Personas Divinas, lo cual está dominado por los conceptos de *procesión* y *generación* o de las relaciones que se establecen entre el Padre que engendra a su Hijo en “divinidad igual de absoluta, igual de libre”<sup>10</sup>. A esto se le añade el movimiento que va del Hijo al Padre, el cual se comprende como “la agradecida respuesta del Hijo va no a un Padre que se habría reservado algo para sí, sino a la transferencia total de éste”<sup>11</sup>, en una clara actitud de eucaristía. Ahora bien, este amor que vincula al Padre con el Hijo se personaliza en el Espíritu Santo, el cual es dado tanto por el Padre como por el Hijo. Este movimiento que ocurre en la gloria tiene su correlato histórico-revelatorio en lo que se denomina la Trinidad Económica, es decir, en la forma de actuación que las Personas Divinas tienen en la historia de la salvación. Es gracias a la Revelación que comprendemos alteridad, comunicación y amor, elementos que son dados a la creatura humana al momento de ser creada.

Así, la persona humana creada a imagen y semejanza del Dios Trinidad posee en su ontología sobrenatural la capacidad de amar, de dialogar, de entrar en comunión con otros, lo que también constituye la materialización de la eclesialidad. En este sentido es interesante un concepto del mismo Balthasar, este es el de *disposición*, el cual sostiene que “ciertamente, no se hace actual (esta disposición) sino en virtud de la experiencia de quedar sorprendido por una palabra personal ajena; sin embargo, potencialmente

<sup>9</sup> C. CASALE, *El envió. Tema fundamental y estructura formal de la obra de Hans Urs Von Balthasar*, PUC, Santiago de Chile 1997, 198.

<sup>10</sup> H. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, Encuentro, Madrid 1990, 242.

<sup>11</sup> H. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, 242.

existía ya antes, porque si no la persona de ninguna manera hubiera podido sorprenderse. Por lo tanto, el diálogo interpersonal nunca se pondría en movimiento si en la persona humana no existiera ya desde siempre un *a priori dialógico*<sup>12</sup>.

La propuesta de Balthasar no deja de ser interesante al momento de querer comprender el lugar de la eclesialidad de la fe. En primer aparece la exigencia de hacer actual la disposición, hacerla acto, hacerla vida, ahora y aquí. Pero ¿cómo se dispone la persona individual? ¿Cómo se ha de disponer la Iglesia? El autor responde que la única forma de lograrlo es dejándose sorprender por una palabra ajena, por una palabra que un tú dirige a un yo y viceversa. Ahora bien, esta palabra ya existía en virtud del *a priori dialógico*, es decir es algo que estaba incoada en cada uno de los sujetos de la acción comunicativa y de la alteridad. Esta antropología teológica balthasariana nos viene a recordar una cualidad de cada uno de los sujetos, a saber el que somos animales del lenguaje y de la comunicación, comunicación y encuentro que debe ser despertado por otro que me invita a entrar en relación dialógica. Y esto es una sorpresa, es digno de admiración, es digno de fe. Gracias a esto, Balthasar llega a la conclusión de que el diálogo interpersonal se pone en movimiento, gracias a la existencia de otro y de su *a priori dialógico*.

Y esto lo podemos fundamentar como el axioma básico de una eclesialidad verdaderamente cristiana. La eclesialidad también debe vivirse como diálogo, como encuentro comunicacional en el orden de la fe con los otros creyentes. Así como la *perichóresis* es *danza amorosa* de las Personas Divinas, es encuentro y comunicación originaria del amor manifestado desde toda la eternidad, la Iglesia que es *imago Trinitatis* ha de vivir este mismo danzar, este mismo encuentro y comunicación en virtud de su origen, alma y destino. C. Casale a propósito de esto sostiene que “la unidad perichorética de la Trinidad da lugar a un modelo de unidad entre Jesucristo y el hombre, entre los hombres y entre Dios y los hombres”<sup>13</sup>. La Iglesia si quiere manifestar en la historia aquella relación *perichorética* que ocurre en la Trinidad Inmanente y que se reveló en lo Económico, ha de vivir como

<sup>12</sup> H. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución. Ensayos teológicos IV*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2008, 173.

<sup>13</sup> C. CASALE, *El envío*, 203.

“la comunidad que refleja el rostro del Amante en el desarrollo más alto de la rica originalidad de cada uno, en una comunión que es más elevada que la suma de los dones de cada uno, fuente fecunda de amor y de vida para todos, potenciación de la capacidad de amar de cada uno”<sup>14</sup>. Sólo así la relación Trinidad - comunidad de hombres tendrá un carácter verdaderamente eclesial.

### **3. Relación de la fe de Jesucristo y la fe del creyente en clave de eclesialidad**

Si nuestra exposición a intentado reflexionar sobre la eclesialidad de la fe desde la Trinidad, no podemos dejar de lado el concepto de fe. En este apartado queremos abordarlo desde la relación establecida entre la fe de Jesucristo y la fe del creyente. La reflexión teológica sobre la fe de Jesús representa un avance interesante en la cristología, esto porque se busca recuperar la dimensión evolutiva, psicológica, espiritual y cultural de Jesús de Nazaret. ¿Cuál fue la fe de Jesús? ¿En qué creyó? ¿Cómo su ser Hijo de Dios se relaciona con su experiencia espiritual judía en el siglo I de nuestra era? ¿Tiene alguna relevancia eclesial su opción de fe?

Antes de abordar estas cuestiones, volvamos sobre el concepto de fe presente en la tradición bíblica y cuál es su significado. Balthasar al momento de hablar de la fe bíblica la califica de “integral” y sostiene que una auténtica comprensión de la misma significa verla como “la actitud adecuada del Pueblo elegido y, en él, del individuo para con el Dios de la Alianza, más aún co-implica también como presupuesto y modelo a imitar, la actitud fiel de Dios para con el hombre”<sup>15</sup>. Con lo anterior se percibe que la fe supone una acción comunicativa fundamentada en la confianza del hombre respecto a las promesas que Dios le ha comunicado, promesas que se han cumplido en la Historia de la Salvación, pero también una acción de Dios hacia el hombre, al cual ve como un Tú con el que puede dialogar. El hom-

<sup>14</sup> B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988, 180.

<sup>15</sup> H. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001, 47.

bre cree en Dios y Dios cree en el hombre. Ahora ¿por qué Dios puede creer en el hombre? La respuesta radica en la misma Encarnación, en la que el Hijo ha asumido de la humanidad identificándose con cada uno de nosotros (Cf. GS 22). Este es el centro medular y novedoso de la fe cristiana. La creación de la persona humana se ha realizado teniendo en vistas a la Persona del Hijo, quien constituye el arquetipo y el *ecce homo* por excelencia (Cf. Col 1,15-23).

A partir de esto, abordemos las cuestiones presentadas más arriba. En primer lugar hemos de sostener que entre Jesús y nosotros hay una diferencia en cuanto a la experiencia de fe y en cuanto a los contenidos, diferencia que no significa que la fe de Jesús y que la fe en Jesús se excluyan, al contrario se complementan y llevan a su plenitud la experiencia religiosa del cristianismo. ¿Cuál es pues la diferencia? Balthasar en el cuarto tomo de la Teodramática sostiene: “la diferencia cualitativa respecto a nuestra fe radica en que nosotros recibimos nuestra misión tan sólo por haber accedido a la fe, mientras que Jesús tiene y es su misión desde siempre y en esa misión suya es el que enteramente se entrega y se fía del Padre que le señala el camino”<sup>16</sup>. Con esto se llega a la comprensión de que la fe de Jesús no debe entenderse como adhesión a las verdades reveladas. El sentido de la fe de Jesús es una entrega confianza al Padre. Esta autoentrega forma parte de su vida religiosa, de su vida de oración, de su espiritualidad. Él le confía al Padre su vida y su misión. En Jesús acontece una búsqueda constante de la voluntad del Padre y de la conformidad de su vida con esa voluntad hasta manifestar su máxima obediencia en la entrega de la Cruz.

En esta relación armónica entre el Padre y el Hijo manifestada en la actitud contemplativa del engendrado por el que engendra expresa el sentido de la más auténtica eclesialidad de la fe. La fe de las Personas Divinas es una comunitaria, dialógica y amorosa. Es obediencia y escucha a la luz de la misión encomendada. La misión de Jesús es la misión confiada a la Iglesia esto porque el que envía se sabe también enviado por otro que es distinto a Él. Esta es la actitud creyente de Jesús, quien es “el que posee con plenitud esta actitud y el que puede darla al que se confía a Él. Cristo ejercita al hombre judío en la fe, de la cual tiene éste ciertamente un conocimiento

<sup>16</sup> H. VON BALTHASAR, *Teodramática IV* Encuentro, Madrid 1990, 162-163.

teórico, pero que de pronto adquiere ahora, cuando el dominio de Dios viene directamente sobre él<sup>17</sup>. El paso de la fe teórica al de la fe vivencial luego de la Pascua posibilita el que a la fe cristiana se le llame como tal. El elemento experiencial por tanto es imprescindible al momento hablar de la eclesialidad de la misma.

La fe de Jesús y la fe del creyente que es la fe recibida de la Iglesia, entran en comunión desde la acogida a la acción de Dios en el Encarnado que viene a fundamentar la fe de la comunidad creyente. El Hijo está vuelto siempre hacia el Padre a quien agradece eternamente por la entrega de la divinidad que proviene del Padre. El creyente ha de vivir en comunión con el Dios Trinidad en quien debe reconocer su origen y su fin. La entrega mutua, el amor dado gratuitamente es “una generosidad que llega hasta la muerte, se pone a disposición de cualquiera, pero amor que, justamente en ello, es el amor de Dios mismo que pasa a través de Jesús: creer en Jesús significa amar a Jesús en cuanto Amor en sí”<sup>18</sup>. Es un amor que se hace kénosis, servicio y entrega eclesial. Será lo que reflexionaremos a continuación.

#### **4. La Iglesia, *imago Trinitatis* y los desafíos a la eclesialidad de la fe**

Un elemento interesante de la propuesta de Balthasar es la relación que éste establece entre la kénosis originaria y la kénosis que experimente al Hijo al momento de Encarnarse (Cf. Flp 2,16-11). La primera es aquella que se produce en la vida intradivina de la Trinidad Inmanente y que “corresponde al vaciamiento inmanente de Dios. Es un amor totalmente desposeído a través del cual el Padre se va desposeyendo en un movimiento amoroso”<sup>19</sup>. A esto se suma un tercer elemento, y es el que presenta el teólogo suizo cuando se pregunta si es posible hablar de una kénosis en la Iglesia. En una primera instancia Balthasar no cree conveniente hablar de kénosis de la Iglesia en un sentido propio, esto porque la Iglesia no es Dios, es crea-

<sup>17</sup> H. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 56.

<sup>18</sup> H. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 57.

<sup>19</sup> C. CASALE, *El envío*, 108.

tura y “ninguna creatura puede despojarse de la forma de Dios para recibir la forma de esclavo, porque por su esencia es ser esclava y sierva”<sup>20</sup>. A pesar de ello Balthasar recuerda que toda creatura ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, lo que en el caso de la Iglesia es una creación a imagen de la Trinidad, y que por ello es capaz tanto de honrar a Dios y entregarse a sí misma. Entonces ¿cómo puede formularse la expresión kénosis de la Iglesia? Balthasar responde “cuando la creatura le ha sido dada a conocer la decisión divina en la revelación cristiana, su actitud perfecta de ponerse en manos de Dios adquirirá la forma de un ofrecimiento a ser llevada con él por el camino de la kénosis de Cristo (...) ésta debe ser la forma fundamental de toda kénosis eclesial”<sup>21</sup>.

Esta connotación kenótica de la Iglesia, del despojarse, se completa desde la experiencia del servicio, de ir al encuentro de los otros y ponerse a disposición de los demás. Es lo que el Nuevo Testamento expresa de manera clara cuando Jesucristo afirma que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida por el rescate de muchos (Cf. Mt 20,28) y lo que afirma el himno cristológico puesto por Pablo en la carta a los Filipenses cuando se proclama que el que era de condición divina tomó forma de esclavo (Cf. Flp 2,6-11) El encuentro verdaderamente pleno, la verdadera eclesialidad que se origina en la Trinidad, es una que justamente vive la kénosis de la Iglesia a ejemplo de la Kénosis originaria de la Trinidad Inmanente la que a su vez se manifiesta histórico-salvíficamente en la kénosis del Hijo la cual se prolonga históricamente en la kénosis eclesial.

Este a nuestro juicio representa un desafío para una auténtica vivencia de la eclesialidad. Una Iglesia que no es servidora de todos, una comunidad creyente que no vive la comunión y la participación entre sus miembros no responde a la dinámica del servicio y del despojarse del Padre hacia el Hijo en encuentro amoroso, lo cual “denota que hay en el seno de Dios un intercambio interpersonal. La comunicación relacional de las personas parece fundirse en el encuentro entre ellas. Cada una se sabe presente en la otra por el amor”<sup>22</sup>. Asumir la positividad del otro, de ver al tú como alguien dig-

<sup>20</sup> H. Von Balthasar, *Pneuma e Institución*, 109

<sup>21</sup> H. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución*, 110

<sup>22</sup> S. VERGES, *Imagen del Espíritu de Jesús*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977, 299.

no de confianza con el cual se puede recrear el binomio yo creo – nosotros creemos, puede ser a nuestro entender una clave interesante para un buen camino durante el Año Jubilar de la Misericordia al que somos convocados por Francisco.

Un segundo elemento a modo de desafío para la vivencia de la eclesialidad de la fe es la recuperación de la dimensión gratuita o de don de la fe del otro. La fe que es compartida y celebrada viene a llevar a plenitud mi propia experiencia creyente. A juicio de Polanco, la Iglesia vista como espacio social de la fe “es mucho más que la simple reunión de los creyentes. Como espacio vital de la fe, ella está dada constitutivamente en cada realización personal, en cuanto sacramento de la presencia y acción de Cristo y del Espíritu y por lo tanto como fundamento de posibilidad de la fe personal y comunitaria”<sup>23</sup>. La eclesialidad ha de vivirse desde el que dona la gracia (el don) hacia el donatario (el que recibe el don), don que es acontecimiento fundante.

En esta dinámica de donador-don-donatario se hace visible el encuentro de libertades en donde mi libertad personal entra en contacto con la libertad de otro, la cual también es un núcleo personal. Este encuentro es alimentado por las virtudes teologales de la fe, de la esperanza y del amor las cuales fueron infundidas por el Dios Trinidad en el sacramento del bautismo, permitiéndonos así aventurar la dimensión sacramental de la eclesialidad de la fe.

Aquí vale rescatar lo que sostiene Balthasar al momento de sostener que sólo el amor es digno de fe, de confianza, de acogida y de donación. Él afirma que “un amor que se me dona sólo puedo comprenderlo como un milagro, y no lo puedo agotar empírica o trascendentalmente, ni siquiera por el conocimiento de la general y abarcadora naturaleza humana; porque el tú es el otro frente a mí”<sup>24</sup>. Con esto, Balthasar plantea el desafío de dejar que el amor de un yo por un tú sea comprendido como un misterio. El Dios Trinidad genera y comunica el amor aunque esto sigue siendo misterio, es decir no podemos abarcarlo totalmente. Ante él hay que llegar con una actitud de contemplación y de veneración. Hay que guardar silencio frente

<sup>23</sup> R. POLANCO, “La Iglesia como espacio sagrado de encuentro” *Teología y Vida* 44 (2003) 332-345, 333.

<sup>24</sup> H. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2006, 52.

al milagro que estamos observando, ante lo que Marion en la fenomenología ha llamado el fenómeno saturado, aquello que nos sobrepasa, que nos asombra y que nos constituye en personas dignas de confianza.

## 5. Recapitulación

Al concluir este recorrido podemos afirmar que la Trinidad en cuanto comunión de Personas, distintas ellas pero unidas por el vínculo del amor y de la esencia divina, fundamenta la constitución misma de la Iglesia, entendida como convocación de bautizados, sujetos distintos pero unidos por el vínculo de la fe y del bautismo. La Iglesia así se comprende esencialmente como *Imago Trinitatis* aunque también es una comunidad necesitada constantemente de purificación y de conversión (Cf. LG 8).

El contenido central de la *perichóresis Trinitaria* la que hemos caracterizado como danza de amor, como encuentro y dinamismo fundado en la alteridad, representa el sustento para poder hablar de la eclesialidad de la fe, entendiéndola desde el binomio yo creo – nosotros creemos. El concepto balthasariano del *a priori dialógico* del otro que debe ser despertado por la acción comunicativa que se dirige de un yo a un tú, debe constituir una oportunidad siempre nueva al momento de repensar y de recrear los vínculos existentes entre los creyentes. La persona nunca se realizará plenamente en solitario, sino que es gracias a la comunión entre personas y libertades que la humanización alcanza su grado máximo. Esta comunión tiene su fundamento en la Trinidad Inmanente que a su vez es manifestada histórica y salvíficamente en la Trinidad Económica.

Al momento de pensar la eclesialidad de la fe hemos de poner nuestra atención en la vivencia de la fe tanto de Jesús como en la relación que ésta genera con la fe de los creyentes. Aunque hemos detectado diferencias en cuanto al contenido de la fe del primero respecto al segundo, reafirmamos que la fe de Jesús y la fe en Jesús no se oponen sino que son constitutivas de una sana vivencia de la eclesialidad de la fe. En la entrega de amor, en la obediencia filial y en la escucha de la Iglesia de la Palabra de su Señor están las claves para poder volver la mirada sobre la experiencia comunitaria del cristianismo.

Finalmente dos desafíos al momento de establecer puentes entre la Trinidad y la eclesialidad de la fe. En primer lugar, el concepto de la kénosis vista como despojarse de lo mío en pos de los otros, como abajamiento, servicio y entrega. Así como acontece una kénosis originaria en la entrega que el Padre realiza de la divinidad al Hijo, y como en el Hijo contemplamos económicamente dicha entrega en la Encarnación, así la Iglesia, que es prolongación de la persona de Jesucristo, debe vivir y evangelizar en actitud de servicio y entrega amorosa y libre. En segundo lugar, rescatar la positividad del otro y del don que representa su entrega y su experiencia de fe. Pueden ser claves interesantes para vivir de mejor manera el Año Santo del Jubileo, en cuanto a la contemplación del *vultus* del Dios Trinidad que es y se manifiesta como Misericordia.

## Bibliografía

- CASALE, C., *El envío. Tema fundamental y estructura formal de la obra de Hans Urs Von Balthasar*, PUC, Santiago de Chile 1997.
- CORDOVILLA, A., *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007.
- FORTE, B., *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988, 180.
- OCÁRIZ, F. – BLANCO, A., *Revelación fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Pelicano-Palabra, Madrid 1998.
- PIKAZA, X., “En la fiesta de la Trinidad. Perijóresis, danza amorosa de Dios” en <http://blogs.21rs.es/pikaza/2011/06/17/en-la-fiesta-de-la-trinidad-perijoresis-danza-amorosa-de-dios/> [Rescatado el 21/10/15]
- POLANCO, R., “La Iglesia como espacio sagrado de encuentro” *Teología y Vida* 44 (2003).
- SAYÉS, J., *La Iglesia de Cristo. Curso de Eclesiología*, Palabra, Madrid 1999.
- VERGES, S., *Imagen del Espíritu de Jesús*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977.
- VON BALTHASAR, H., *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2006.
- \_\_\_\_\_, *Teodramática IV Encuentro*, Madrid 1990.
- \_\_\_\_\_, *Teodramática V, Encuentro*, Madrid 1990.
- \_\_\_\_\_, *Pneuma e Institución. Ensayos teológicos IV*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2008.

\_\_\_\_\_, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Encuentro-Cristiandad, Madrid 2001.

ZAÑARTU, S., "Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II". *Teología y Vida* 43/3 (2002).

Artículo recibido el 26 de octubre de 2015

Artículo aceptado el 2 de noviembre de 2015