

LA PREPONDERANCIA DE LA ANALOGÍA PSICOLÓGICA PARA LA SSMA. TRINIDAD

JOHANNES STÖHR

La tradición teológica, sobre todo desde San Agustín, siempre se dio cuenta de la importancia de los conceptos análogos de la Trinidad¹, indispensables para evitar los extremos por un lado del antropomorfismo y naturalismo con su tendencia al triteísmo y, por otro lado, el extremo del agnosticismo racionalista y del panteísmo gnóstico con su tendencia al unitarismo modalista. Y, como es conocido, generalmente se distingue desde la antigüedad entre *vestigia* —p. e. en el mundo infrahumano del cosmos—, entre meras *metáforas*, símbolos, imágenes y verdaderos *conceptos analógicos*. El lenguaje teológico correspondiente no es arbitrario, sino que se fundamenta en el mismo lenguaje de la revelación de la Sagrada Escritura y ha alcanzado notable perfección en la especulación de la teología trinitaria. Es conocido, que ya el *concilio provincial de Colonia* (1860)² presentó una defini-

1. M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (P 1931) (Bibliothèque Thomiste, 15); H. WIPFLER, *Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie* (Rb 1977) (Rez.: ThRev 75 (1979) 213; W. Dettloff); E. SCHADEL, (Hrsg.), *Bibliotheca Trinitariorum, Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, Bd. 1: *Autorenverzeichnis* (München 1984) (4712 títulos, alfabético), Bd. 2: *Register und Ergänzungsliste* (München 1988); J. M. MIGUEL, *El hombre imagen de Dios. XXIII Simposio de Teología Trinitaria, Salamanca 17-19 octubre 1988: Estudios Trinitarios* 23 (1989) 129-130.

2. «Et cum Scripturae vestigiis insistentes, res esse similes Deo dicunt, diserte tamen docent, non tantum hanc similitudinem esse imperfectam, sed talem etiam, quae sola analogia nitatur, unde etiam illa nomina, quae de Deo et rebus creatis pariter usurpantur, non quidem aequivoce adhibeantur, seu ita, ut eiusdem denominationis nulla sit ratio; nec tamen univoce seuita, quasi id, quod iisdem nominibus designatur, eadem ratione in Deo sit et in rebus creatis; sed analogice seu per quandam habitudinem et proportionem. Demum cum complura et perfectiora Deum continuo creare posse ostendunt, simul tamen docent, non posse talem unquam rerum constitui seriem, ut ad Deum usque pertingant et Deus sit summus solum gradus in eadem velut scala; sed potius nulla unquam rerum multitudine et perfectione illud, quod inter

ción exacta del concepto de la analogía en oposición tanto a la mera univocidad como a la equivocidad. Así como en la eclesiología, hay que distinguir conceptos, meras comparaciones, imágenes y semejanzas, quasi-definiciones superiores y inferiores.

No se puede negar, que hay dificultades típicas del tiempo moderno para concebir la analogía —como p. e. *E. Kant* con su afirmación de una imposibilidad del concocimiento de una trinidad trascendental, como *Le Roy*, con su negación modernista de la validez de una argumentación análoga, como la duda explícita de *Zubiri*, como la *filosofía analítica*, que no encontró ningún sentido en la analogía, como *J. Maréchal*, que concibió la analogía solamente como dinámica trascendental del sujeto. Pero hay otros, que defienden una analogía universal de la trinidad, como *H. André*, *Th. Häcker*, *V. Rūfner*, *J. B. Lotz* etc. Algunos modernos han buscado nuevas analogías en el cosmos³ (*Th. Häcker*⁴; *K. Kaliba*⁵, *B. Philbert*⁶), en la música (*J. F. Werner*), la estética (*J. O'Callaghan SJ*⁷), arte (*D. Sayers*⁸), hasta la mística de números (*R. Allendy*⁹; *Th. Häcker*; *E. Genzmer*¹⁰) y hasta la doctrina de los conjuntos (*A. Menne*¹¹).

Deum et mundum interiacet quasi spatium, impleri posse». (Decreta Conc. prov. Coloniensis. 1860, tit. 3 c. 11; Coll. Lac., t. 5 (Freiburg I. Br. 1879) p. 298c).

3. Cl. KALIBA, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie, Salzburg 1952; El protestante W. PHILIPP, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg 1959, ²1966, 389, encuentra en todo el mundo una estructura trinitaria.

4. Th. HÄCKER, Schöpfer und Schöpfung, ²München 1949, 148-150, 127 f.; vgl.: H. G. PÖHLMANN, Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium, Gütersloh 1985, 125.

5. K. KALIBA, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie (Salzburg 1952).

6. B. PHILBERT, Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung (Aschaffenburg 1970).

7. J. O'CALLAGHAN SJ, Las tres categorías estéticas de la cultura clásica. Armonia - claridad - grandeza (Madrid 1960) 288 S. (Diss. Madrid 1959).

8. D. L. SAYERS, Homo creator. Eine trinitarische Exegese des künstlerischen Schaffens (engl. Titel: The mind of the maker, übersetzt von L. Zimmermann (Düsseldorf 1953) S. S. 53-54, 16 (citado en J. RUF, Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung in Edith Steins Buch: Endliches und ewiges Sein, Augsburg 1973, p. 137-138).

9. R. ALLENDY, Le symbolisme des nombres. Essai d'arithmosophie (¹⁰Paris 1948) 409 S.

10. E. GENZMER, Pondere, numero, mensura: Rev. internat. des droits de l'antiquité, ser. 2, 1 (1952) 469-94.

11. A. MENNE, Mengenlehre und Trinität: MThZ 8 (1957) 180-188.

Además actualmente ha aumentado notablemente el interés histórico en estudios monográficos sobre *San Agustín*, *Gregorio de Nyssa*, *Ricardo de S. Victor*, *Buenaventura*, *Anselmo* y *Tomás*. Lo mismo sucede en el ambiente no-católico. *J. McIntyre* afirma: La innovación más importante de la teología moderna es el descubrimiento del papel central del concepto de la analogía¹². (La última bibliografía de la *analogia Trinitatis* contiene casi 5000 títulos¹³).

El punto de partida de la búsqueda de analogías legítimas frecuentemente era el concepto de la caridad. *Vides trinitatem, si caritatem vides*, decía *San Agustín*¹⁴. Pero obviamente, se trata de una caridad, que como participación del amor del Padre es incomparablemente más alta que un impulso meramente humano o una actuación dentro de una comunidad humana. No podemos quitar el carácter del misterio con una demostración racionalista saliendo de la caridad y tenemos que evitar la posibilidad de malentendimientos triteistas.

En los últimos años se nota una tendencia a preferir analogías sociológico-comunitarias y categorías personalistas para la Trinidad¹⁵, así p. e. también la imagen de la familia. Varios teólogos han aducido notables argumentos —que se distinguen claramente del extremismo del conde *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf* (1700-1760), un protes-

12. J. McINTYRE: *Scottish Journal of Theology*, 12 (1949) 1 s.

13. E. SCHADEL, (Hrsg.), *Bibliotheca Trinitariorum, Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, t. 1: *Autorenverzeichnis*, München 1984 (4712 títulos, alfabético), t. 2: *registros und suppl.*, München 1988.

14. S. AGUSTÍN, *De trin.*, lib. 8 c. 8 n. 12 (PL 42, 958).

15. B. DE MARGERIE SJ, *L'analogie familiale de la Trinité: Science et esprit* 24 (1972) 77-92; J. A. BRACKEN SJ, *The Holy Trinity as a community of divine Persons: The Heythrop Journal* 15 (1974) 166-182, 257-277; L. GENDRON PSS, *Mystère de la trinité et symbolique familiale. Approche historique, exc. ex Diss. Greg.* (R 1975); N. SILANES, *La Iglesia, familia de la Trinidad: Estudios Trinitarios* 14 (1980) 231-245; A. VÁSQUEZ FERNÁNDEZ, *Los símbolos «familiares» de la Trinidad según la psicología profunda: ebd.* 319-385; C. J. R. PLANTINGA, *Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity: The Thomist* 50 (1986) 325-353; L. GONZÁLEZ-ALIÓ, *La Santísima Trinidad, comunión de Personas, Scripta Theologica* 18 (1986) 11-117; J. O'DONNELL SJ, *The Trinity as Divine Community. A critical Reflection upon recent theological Developments, Gregorianum* 69 (1988) 5-34; E. C. MULLER SJ, *Trinity and Marriage in Paul. The Establishment of a Communitarian Analogy of the Trinity Grounded in the Theological Shape of Pauline Thought*, New York 1990; J. STÖHR, *Die Familie als Analogie zum Trinitätsmysterium?*, in: J. Stöhr (Hrsg.), *Die Familie: ein Herzensanliegen*, St. Ottilien 1988, 141-181.

tante extremo, fundador de la *Herrenhuter Brüdergemeine*, que simplemente proclamaba, que la Trinidad era una familia: Padre, madre e hijo, donde la mujer representaría el papel del Espíritu¹⁶ — y de J. Moltmann, que hoy en día dice, que el Espíritu es la madre de la vida. Moltmann quiere desarrollar una doctrina social de la trinidad contraria a las tendencias frecuentes del modalismo¹⁷; el Espíritu según él es una especie de principio femenino de la divinidad. Algunos preguntan —también fuera del campo feminista con su paganismo y gnosticismo de la *magna mater* y del rechazo del concepto Pater¹⁸ — si existen elementos simbólicos femeninos en la doctrina del Espíritu. Algunos representantes del movimiento carismático como H. Mühlen preguntan, si la intersubjetividad de la familia (Ich-Du-Wir)¹⁹ no es la mejor analogía de la trinidad. En el ámbito de esta polémica se discute de nuevo el sentido de la doctrina Agustino-tomista de la semejanza del hombre con Dios.

Augustinus no podía encontrar insinuaciones del misterio trinitario, especialmente del Espíritu Santo, en los principios triádicos (archai) de la metafísica Platónica. Además dice, que toda la naturaleza humana —dividida en dos géneros— es creada conforme a la imagen de Dios. Según él, la mujer no es excluida de la viva imagen de Dios en cuanto no se la mira solamente biológicamente²⁰. La naturaleza

16. Vgl. N. L. ZINZENDORF, *Naturelle Reflexionen ...* (Büdingen 1742; repr. Hildesheim 1964) in: *Hauptschriften*, Bd. IV. Vgl. M. MEYER, *Das «Mutter-Amt» des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, *Evangelische Theol.* 43 (1983) 415-430. Z. Representa una tendencia antimetafísica. Enseñaba también una «paternidad del Hijo»; el padre de Jesucristo sería el «abuelo».

17. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 35, 154-166, 173; *Ders.*, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (Mn 1985) 228. M. explícitamente quiere renovar el patripassianismo (*Concilium* 17 (1981) 212). De él depende L. BOFF (*Trinità e società*, Assisi 1987); quiere encontrar el aspecto femenino de Dios en la pneumatización de María, que según él es la paralela de la encarnación del Verbo divino (*Ave Maria. Das Weibliche und der Hl. Geist*, Darmstadt 1982, 94, 99).

18. Cfr. M. HAUKE, 'Mutter unsere', 'Heilige Geistin' und 'Jesa Christa'. *Bemerkungen zum feministischen Gottes- und Christusbild*, *Forum Katholische Theologie* 6 (1990) 22-37.

19. H. MÜHLEN, *Der Hl. Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir* (²Paris 1967, ³Münster 1968, ⁴Münster 1980).

20. S. AGUSTÍN, *De trinitate*, lib. 12 c. 7, 10 (CChr 50, 364; PL 42, 1003). Sin embargo, San Agustín opina también, que la mujer aisladamente considerada según 1 Cor 2, 7 es solamente *vestigium Dei*. F. BOURASSA *SJ*, *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, *Greg* 58 (1977) 65-725, 59 (1978) 375-412.

masculina-femenina solamente refleja la imagen de Dios en tanto que es suprasedual, diluye en el espíritu (mens), igual para hombres y mujeres²¹.

En la tradición cristiana los límites de la analogía de padre-madre-hijo siempre habían sido claramente reconocidos. No se puede traspasar sin más la relación entre Dios-Padre e Hijo a una Trinidad padre-madre-hijo. *San Agustín* pregunta con rechazo crítico²²: ¿Cómo es posible que el Espíritu Santo sea esposa del Padre y madre del Hijo? El Espíritu Santo no puede ser significado simplemente como madre, si bien existen algunas analogías. Es cierto, que él fomenta la fe, da la vida, se le relaciona especialmente a los valores del corazón y de la sensación. Pero hay demasiadas desigualdades²³ y por eso la presunta analogía no vale —a pesar de posibles argumentos provenientes de la especulación sobre la «Sophia» o de teorías psicoanalíticas—. Por eso, *San Agustín* se distingue claramente de las metáforas biológicamente determinadas: «*Imago Dei intus est, non in corpore*»²⁴. Rechaza fuertemente textos patrísticos de *Methodio de Philippi* o *Efrem*, que comparan Adán con el Padre, Seth con el Hijo y Eva con el Espíritu Santo, textos de fuentes probablemente gnósticas²⁵. (Además estos textos explican solamente la consubstancialidad del Espíritu Santo por la comparación de la Ekporeusis con la procesión de Eva, que no era generación pero sí incluyó una quasi-consubstancialidad²⁶). La analogía se encuentra solamente en la parte teórico-contemplativa superior del alma, no en la polaridad de la «pars inferior» a la «pars superior». Rechaza decididamente la analogía familiar²⁷, pero, sin embargo, re-

21. Cfr. F. X. MAYR, Trinität und Familie in De Trinitate XII, RevEtAug 18 (1972) 57. Sin embargo M. defiende una revisión de la doctrina general: Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg 1974, 239-252 (245); Trinitätstheologie und theologische Anthropologie, ZThK 68 (1971) 427-477.

22. S. AGUSTÍN, De trin. , 12 c. 5 (CChr 50, 359).

23. Cf. E. JONES, Zur Psychoanalyse der christlichen Religion (1970); contiene: Eine psychologische Studie über den Hl. Geist (1923) 19-143.

24. S. AGUSTÍN, Enarr. in Psal. 48 (PL 36, 564).

25. A. ORBE SJ, La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva, Gregorianum 45 (1964) 103-118 (114-119).

26. La procedencia es el Diatesseron de *Tatiano* (Comm. in Diatess. , vers. Armen. c. 19 § 15; CSCO 145, 199, 1 ss.).

27. S. AGUSTÍN, De Trinitate, lib. 12, 5-13 (CChr 50, 359-368; PL 42, 1000-1005).

conoce —con restricciones— una analogía entre la polaridad acción y contemplación del espíritu humano con el matrimonio²⁸.

La doctrina de la « semejanza con Dios » explicada en categorías sociales puede llevar a consecuencias absurdas: un hombre sería solamente imagen de Dios, si tuviera mujer e hijos. El estado familiar de un hombre o una mujer no se puede ver como medida para la semejanza con Dios. También para *Tomás de Aquino* la « semejanza con Dios » se realiza en la naturaleza espiritual del hombre con sus capacidades de conocer y amar²⁹; Tomás distingue —como San Agustín— la *similitudo imaginis* de la mera *similitudo vestigi* en el campo material o físico-sensual de la creación. La diferencia biológica de los sexos para empezar, no tiene importancia; Tomás cita: « Entonces no vale ya la diferencia entre hombre y mujer » (Gal 3, 28). Por lo demás, en la patrística Dios nunca es llamado « societas », aunque los teólogos señalan analogías.

La analogía psicológica en las declaraciones auténticas del magisterio.

Las declaraciones del magisterio tenían que corresponder a la tradición uniforme teológica y a su desarrollo. La explicación psicológica de San Agustín esclareció la diferencia entre las procesiones divinas por la analogía con los diferentes fundamentales actividades espirituales del entendimiento y del amor, también la legitimación interior de los nombres propios Hijo y Palabra así como Espíritu Santo y Amor. Él ya distinguió entre características de la esencia divina y denominaciones « nocionales » de personas singulares. *Tomás de Aquino*, sin embargo, fue el primero que con más claridad evitó describir las procesiones divinas como cualidades añadidas de algún modo a las hipóstasis ya constituidas, de manera que para él, el concepto de la persona es el punto de partida y no solamente el resultado de las consideraciones³⁰.

28. S. AGUSTÍN, De Trin. lib. 12, c. 12, 19 (CChr 50, 373). Cf. De Trin. , lib. 12, c. 3, 3 (CChr 50, 358).

29. STO. TOMÁS, S. Th. I, q. 93, a. 4-6.

30. Tomás de Aquino ya en el comentario a las Sentencias rechaza la concepción de una hipóstasis constituida antes que tiene una relación personal. Exactamente la relación personal subsiste y por eso constituye la hipóstasis. (Cf. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de s. Thomas d Aquin*, Paris 1956, p. 80, 145-146).

San Agustín no había todavía formulado tan claramente la antinomía entre el amor personal y el amor esencial en Dios. Si se supone que el Padre ama al Hijo solamente mediante el Espíritu Santo, entonces resulta que el Padre tiene su amor y por eso su existencia por el Espíritu Santo (porque en Dios la existencia y el amor son idénticos), lo cual es imposible. También *Ricardo de S. Victor* identificó más o menos el amor como manifestación esencial con el amor personal o nocional. Tomás, en cambio, demuestra que el amor como propiedad esencial de Dios no es otra cosa que el *principium quo* del amor personal, de modo que ya no es posible decir con Ricardo que el Padre y el Hijo se aman el uno al otro con su amor esencial divino, así como también con su amor personal. El Padre ama al Hijo y también a sí mismo, por el Espíritu Santo; entendiendo esto, sin embargo, no en el sentido de una originalidad, un simbolismo o una creatividad interna del espíritu, sino como fruto que significa su amor.

La explicación más exacta de la procesión de la Palabra eterna *per modum intellectus* y del Espíritu Santo *per modum amoris* no ha llegado a ser precisamente una definición dogmática; sin embargo, puede tener el valor de una verdad presentada y manifestada por el magisterio común y ordinario de la Iglesia, como un dogma no definido³¹. De otra manera no pueden explicarse las repeticiones permanentes en la doctrina oficial, como p. e. en el *Catecismo* del Concilio de Trento o en los documentos de León XIII³², de Pío XII (Haurietis aquas) y de Pablo VI (1968).

Esta analogía psicológica no es contraria a los datos bíblicos, como se ha confirmado recientemente; lo ha tratado de explicar p. e. también *B. Lonergan SJ*³³. Como el jesuita *B. de Margerie* dice, el desprecio frecuente de esta analogía se puede explicar también por la manera exclusivamente intrasubjetiva con que se la vio a veces. Con su nueva explicación, *B. Lonergan* quiere crear una nueva analogía psicológica igualmente intra e intersubjetiva abarcando también el campo de las relaciones sociales, familiares y eclesiales. El Nuevo Testamento manifiesta el misterio de la Trinidad en el ambiente de la experiencia familiar de la relación Padre-hijo y de la lengua eclesial (maestro-discipulo, predicar y escuchar la palabra) y en el misterio de la misma

31. Cf. *Vaticanum I*, Sessio 3 (DS 3011).

32. DS 3326.

33. B. LONERGAN SJ, *De Deo trino*, 2 vols., Roma 1964.

Iglesia (la comparación esposo-esposa aclara la relación de Cristo-Iglesia y ésta representa el amor entre Padre e Hijo). Así la iglesia aparece como un tipo de comunidad familiar de Dios: *Ya no sois huéspedes, sino que pertenecéis a la comunidad familiar de Dios* (cf. Eph 2, 19).

La representación de la Trinidad como comunidad, sin embargo, puede también fácilmente causar equívocos, como se puede ver también en diferentes corrientes religiosas fuera del gnosticismo. Por eso en el arte Cristiano³⁴ desde el principio se han rechazado cuadros demasiado humanos de la Trinidad; se han preferido los símbolos bíblicos, p. e. para el Espíritu el símbolo de la paloma. Por eso, los cuadros que muestran tres personas iguales como la famosa Icona de Rubljev (1400) (cf. *San Agustín*³⁵: Tres vidit et unum adoravit) pueden solamente valer como representaciones indirectamente trinitarias y tardías. Ciertamente, la Iglesia negó el rechazo jansenista de todas las representaciones gráficas de la Trinidad (*Alejandro VIII, Benedicto XIV, Pío VI*)³⁶. El Concilio de *Trento*, sin embargo, mostró una actitud reservada especialmente en cuanto a los cuadros Trinitarios solicitando explicaciones correspondientes del clero³⁷. El Papa *Urbano VIII* (1628) y *Benedicto XIV* (1745) tuvieron que condenar algunas representaciones gráficas con temas trinitarios.

Hay otro asunto en la historia de la liturgia que subraya la reserva prudente del magisterio contra posibles malentendidos de tipo antropomorfo: nunca se han celebrado fiestas en honor de una sola persona de la trinidad considerada por separado. Hay que recordar el rechazo de una fiesta «in honorem Patris aeterni», que el Padre *Francisco Reluz OP* pedía introducir con argumentos de textos de *Suarez* y *Rainauld* (Declaraciones de *Inocencio XII, Benedicto XIV*³⁸ y *Clemente XIII*)³⁹ una petición renovada recientemente en forma moderada por

34. Cf. A. STOLZ, Theologisches zu Dreifaltigkeitsbildern, *Benediktinische Monatschrift* 15 (1933) 322-340; M. GARRIDO BONAÑO, in: *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 22 p. 786-787.

35. S. AGUSTÍN, Sermo 85 (= de tempore, 171)(PL 39, 1910).

36. DS 2325, 2668.

37. DS 1825.

38. Vgl. *Benedikt XIV*, De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, lib. 4 p. 2 c. 31; t. 4 (Prati 1841) 692.

39. M. CAILLALT, La dévotion a Dieu le Père, *RevAscMyst* 20 (1939) 35-49, 78, 136-157.

el P. Galot SJ⁴⁰. Sin embargo, después de que los desvíos del politeísmo y de la desfiguración de la unidad del ser divino ya no eran un peligro directo e inmediato, el magisterio ha visto varias veces cierto reflejo de la Trinidad⁴¹ en la familia, pero precisamente en la unidad, fidelidad e indisolubilidad del matrimonio (que significan un símbolo directo de la unidad entre Cristo y la Iglesia) como reflejo de la unidad y eternidad divina⁴². O se trata de una analogía general: «Communio personarum»⁴³. El paralelismo no se pone primariamente en las realidades biológico-vitales, sino en las específicas relaciones espirituales del alma, y tampoco precisamente en las diversidades de las personas individuales. También el Papa actual nota explícitamente los límites de la correspondiente analogía⁴⁴, sin rechazarla totalmente.

El rechazo agustiniano del paralelismo de la mujer con el Espíritu Santo ha sido aceptado también con razón por casi todos los teólogos modernos: En la familia humana la mujer no tiene su origen en el Hijo, sino que él tiene su nacimiento de la madre; en este sentido

40. J. GALOT SJ, *Découvrir le Père* (Louvain 1985) 180-203.

41. Cf. *Vaticanum II*, *Lumen gentium*, n. 4; *Gaudium et Spes*, n. 24; *Unitatis Redintegratio*, n. 2; Pío XII, *Nunt. radiophon. in Nativ. Dni. 24. 12. 1942* (AAS 35 (1943) 11-12); JUAN PABLO II, *Enc. 'Redemptor hominis'* (4. 3. 1979), n. 2 (AAS 71 (1979) 257 ss.); *Exh. Apost. 'Familiaris consortio'*, n. 11 (AAS 74 (1982) 91-93).

42. Muy claras son las palabras de Pío XII: «L'uomo, capolavoro del Creatore, è fatto ad immagine di Dio (Gen 1, 26-27). Ora nella famiglia questa immagine acquista, per così dire, una peculiare somiglianza col divino modello, perchè come la essenziale unità della natura divina esiste in tre persone distinte, consustanziali e coeternae, così la morale unità della famiglia umana si attua nella trinità del padre, della madre e della loro prole. La fedeltà coniugale e la indissolubilità del matrimonio cristiano costituiscono un principio di unità, che può sembrare contrario alla parte inferiore dell'uomo, ma è conforme alla sua natura spirituale; dall'altro canto, il comandamento dato alla prima coppia umana: Crescete e multiplicatevi (Gen 1, 22), facendo della fecondità una legge, assicura alla famiglia il dono di perpetuarsi attraverso i secoli e mette in essa come un riflesso di eternità. ... Il sacramento fa del matrimonio stesso un mezzo di mutua santificazione per i coniugi e una sorgente inesauribile di aiuti soprannaturali; rende la loro unione simbolo di quella fra Cristo e la sua Chiesa; li fa collaboratori all'opera creatrice del Padre, all'opera redentrice del Figlio, all'opera illuminatrice ed educatrice dello Spirito Santo.» (PIUS XII, *Ansprache vom 19.6.1940*, in: *Discorsi e radiomessaggi*, vol. 2 (R 1941) 148-149).

43. Así JUAN PABLO II habla varias veces en los comentarios al Génesis en las Audiencias Generales a partir del 5.9.1979 (p. e. 14.11.1979) y en la *Enc. 'Mulieris dignitatem'* (15.8.1988), n. 6-7.

44. JUAN PABLO II, 28.9.1982, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 3 (1982) 626.

la mujer no podría ser símbolo del Espíritu que procede del Hijo - sino solamente del hijo, del que procede el Espíritu. Para *San Agustín*, *el imago Dei* no existe «*in tribus hominibus*»⁴⁵. Adán ya era *imago Dei* antes de la existencia de Eva. Y en la antigüedad cristiana el Espíritu ha encontrado solamente representaciones simbólicas⁴⁶; no es correcto usar nombres propios totalmente desconocidos en la revelación. Solamente los nombres propios Padre, Hijo, Verbum, Donum, etc., son reconocidos por la iglesia como «*propria et exacta appellatio*»⁴⁷.

La comparación del origen de Eva de la costilla de Adán con la procesión del Espíritu Santo —como p. e. en *Juan Damasceno*⁴⁸— generalmente tenía solamente el sentido de hacer más obvia la posibilidad de una *segunda* procesión divina, diversa de la generación, en la misma naturaleza divina; pero generalmente en la antigüedad se evitó la comparación de Eva con el Espíritu Santo por miedo de malentendidos sensuales triteístas, hedonísticos o gnósticos.

En la discusión moderna se ha aclarado la diferencia entre amor en sentido nocional y esencial. El amor nocional, la *spiratio* activa, no efectúa que la caridad en Dios es mutua. La ‘*ratio formalis*’ de la caridad divina es su esencia; las personas no se quieren por motivo de una cualidad diferente de su esencia o persona.

La comparación del Espíritu Santo, porque procede *tamquam ab uno principio*, con Abel (y de Eva como «*adiutorium simile sibi*» con el Hijo) no es del todo falsa. Quizás se fundamenta en un texto de *San Gregorio Nacianceno*⁴⁹. Pero necesita precisiones y tiene sus límites, como dice *Santo Tomás*: «... *hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinorum personarum*». Pero Tomás rechaza sobre todo la comparación del Espíritu con la madre de la familia⁵⁰. Las cualidades diferentes de tres personas humanas nunca podrían ser *propria* de las personas divinas.

45. S. AGUSTÍN, De trinitate 12, c. 7, 9 (CChr 50, 363-364; PL 42, 1003).

46. Cf. A. STOLZ, in: Benediktinische Monatsschrift 15 (1933) 326.

47. Vgl. Pío VI, DS 2698; DS 501, 503.

48. JOHANNES DAMASCENUS, De fide orthodoxa, lib. 1 c. 8 (PG 94, 816C-817A); De duabus Christi voluntatibus, 18, 30 (PG 95, 167).

49. GREGORIUS NAZIANZENUS, (Oratio 31 [theol. 5]. De Spiritu sancto, n. 11; PG 36, 144D-145B); cf. C. J. R. PLANTINGA, Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity: The Thomist 50 (1986) 325-353.

50. Vgl. STO. TOMAS, S. Th. I q. 93, a. 6, ad 2.

Además: La semejanza a Dios de los ángeles, que no tienen familia y constituyen cada uno una propia especie, es más perfecta que la de los hombres. Y la más perfecta semejanza a Dios la encontramos en Cristo⁵¹, según el cual somos creados (Col 1, 13-15) —y no solamente más tarde en la sagrada Familia—. No existe un principio de redención coordinado femenino con iguales derechos. Por eso es muy problemático correlacionar las personas singulares de la familia en detalle con la Trinidad y con las procesiones intratrinitarias. La Biblia ve el matrimonio en analogía a Cristo y a la iglesia⁵² - no primariamente y directamente a la Trinidad divina.

La iglesia es el «pueblo congregado en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Vaticano II*⁵³). Por eso hay una «mediación» de la *analogia trinitatis*. Pero la analogía primaria para la familia, la «iglesia doméstica», es la analogía Cristológica-eclesiológica, si no, caemos fácilmente en representaciones demasiado antropomórficas de la Trinidad o en supuestas «rationes necessariae».

La única otra analogía científicamente discutible, prescindiendo de la analogía psicológica, parece la analogía Padre-Hijo en la trinidad y padre-madre en la familia (el Espíritu así corresponde al niño en la familia). Pero esta analogía necesita múltiples explicaciones y restricciones. Por eso resulta, que no hay motivo para separarse de S. Tomás o desvalorizar la analogía psicológica para la explicación de las procesiones intratrinitarias.

51. STO. TOMÁS, S. Th. q. 93, a. 1.

52. Eph 5, 32; *Lumen gentium*, 11.

53. *Lumen gentium*, 4.

