

JOÃO MANUEL DUQUE*

TRINIDAD Y MISIÓN: EL CUERPO DEL ENVÍO. SUGERENCIAS INSPIRADAS EN LEVINAS

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2021

Fecha de aceptación: 16 de marzo de 2022

RESUMEN: Como intento de comprender la fundamentación trinitaria de la misión, se propone una reinterpretación de la teología trinitaria misma, con base en las categorías de responsividad y de responsabilidad, comprendiendo las procesiones trinitarias como procesos de envío o de llamada hacia la responsabilidad. Utilizando la categoría de mediación, se plantea además una interpretación de la dinámica trinitaria como dinámica histórica, en el cuerpo eclesial o incluso en la historia cotidiana del ser humano. Ser llamado/a hacia la responsabilidad del otro en una respuesta situada es la encarnación de las relaciones trinitarias mismas.

PALABRAS CLAVE: Trinidad; misión; responsabilidad; vocación; identidad.

Trinity and Mission: The Body of the Sending. Suggestions Inspired by Levinas

ABSTRACT: In an attempt to understand the Trinitarian foundation of the mission, a reinterpretation of the Trinitarian theology itself is proposed, based on the catego-

* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia: jduque@ucp.pt;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9252-6709>

ries of responsivity and responsibility, understanding the Trinitarian processions as processes of sending or calling towards responsibility. Using the category of mediation, an interpretation of the Trinitarian dynamics as historical dynamics is also suggested, in the ecclesial body or even in the history of human daily life. To be called to the responsibility for the other, in a situated response is the embodiment of the Trinitarian relations themselves.

KEY WORDS: Trinidad; mission; responsibility; vocation; identity.

1. INTRODUCCIÓN

La teología trinitaria clásica, en particular aquélla que fue magistralmente desarrollada por Tomás de Aquino, ha formulado una teoría que afirmaba la correspondencia entre *procesiones* y *misiones* trinitarias¹. Las primeras se aplican a la denominada «Trinidad inmanente», en cuanto relación de Dios consigo mismo; las segundas se aplican a la denominada «Trinidad económica», en cuanto relación trinitaria de Dios con el mundo y sobre todo con la historia humana. El Padre origina al Hijo por la paternidad (*generare*); el Hijo procede del Padre por la filiación (*generari*). El Espíritu procede del Padre y del Hijo (o *por* el Hijo), en la medida en que es el amor que los hace Padre e Hijo. Al ser del Padre, del Hijo y del Espíritu, diferentes en sus modos de proceder los unos de los otros, corresponderían funciones distintas del Padre, del Hijo y del Espíritu, en la historia de la salvación.

No se desarrollarán aquí las diferencias, en el ser y en la intervención en la economía, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. La presente propuesta va en el sentido de entender las relaciones trinitarias —la paternidad y la filiación, en el amor— como un paradigma relacional que origina identidades personales, las cuales son en sí mismas modalidades de la dinámica de envío o de misión. En ese sentido, como muy bien insiste la teología trinitaria de santo Tomás, no pueden separarse las procesiones trinitarias —la Trinidad en sí misma— de las misiones salvíficas —la Trinidad en su relación al mundo—.

Este planteamiento es muy similar a lo que Karl Rahner habría querido afirmar con su famoso axioma: «La Trinidad económica es la inmanente

¹ Cf. Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. I, q. 43, a 2; véase una presentación clara y sintética en: Walter Kasper. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Grünewald, 1982, 337ss.

y viceversa»². Independientemente de toda la discusión alrededor de una afirmación de la que pueden hacerse muy variadas lecturas³, la imposibilidad de separar lo que pueda decirse sobre la Trinidad en sí misma y lo que se afirme sobre su relación con la historia queda claramente defendida⁴. Según este enfoque a la vez tomista y rahneriano, las misiones no serían solamente un efecto —entre otros posibles— de las procesiones inmanentes, hacia fuera, sino las procesiones mismas en su realización histórica.

Esta conclusión nos lleva al núcleo de nuestro planteamiento: lo que sucede en la historia de la salvación, antes de todo ya en cuanto historia del mundo y de la humanidad, no es una segunda versión o un aspecto (entre otros) de la Trinidad, sino más bien la mediación histórica de las relaciones trinitarias mismas, es decir, de Dios mismo. Lo que significa, por otro lado, que, en cuanto mediaciones históricas, las mediaciones de la Trinidad son inevitablemente mediaciones humanas, en la medida en que son realizaciones de la libertad personal en el tiempo. Aunque puedan pensarse mediaciones no humanas, es en su relación a la libertad humana como pueden ser asumidas con propiedad como mediaciones de la Trinidad.

Ahora bien, a nosotros humanos no nos es posible pensar ni experimentar la Trinidad sino desde las mediaciones históricas de su realización. Solamente desde la mediación primordial y paradigmática, precisamente la mediación del hombre Jesús de Nazaret, logramos entender y experimentar lo que son las relaciones trinitarias como relaciones misioneras, y al mismo tiempo entender lo que es la misión histórica de los seres humanos, muy particularmente de los cristianos, entendiendo también la

² Karl Rahner. “Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte”. En *Mysterium Salutis*, editado por Johannes Feiner, y Magnus Löhrer, 2, 317-401. Einsiedeln: Benziger, 1967. 328: “Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt”.

³ Véase la síntesis de la discusión en Kasper, *Der Gott*, 333ss; Gisbert Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997, 143ss.

⁴ Para una presentación más completa de la teología trinitaria de Rahner (por cierto, no poco problemática), véase: Luis Ladaria. “La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión”. *Gregorianum* 86 (2005): 276-807; Santiago del Cura Elena. “Tra mistero ed esperienza. La dottrina trinitaria dopo Karl Rahner”. En *L’eredità teologica di Karl Rahner*, editado por Ignacio Sanna, 143-191. Roma: Lateran University Press, 2005; Vincent Holzer. *Le Dieu Trinité dans l’histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. París: Cerf, 1995.

misión de la Iglesia como comunidad de seres humanos en Cristo. Comprender trinitariamente la misión es comprender el dinamismo interhumano como relación y misión que corresponde a las procesiones/misiones trinitarias y, por eso, precisamente es su mediación, como participación en la mediación humana del Hijo —la cual, a su vez, participa en la mediación humana universal—. En ese sentido, se hablará de la Trinidad desde una antropología y no al revés. Eso no invalida que el fundamento último de la verdad del ser humano sea Dios, y no al contrario. En ese sentido, podría hablarse de una teología trinitaria «desde abajo», por inspiración en la formulación de una cristología «desde abajo». Es evidente que semejante formulación sufre de los mismos problemas en teología trinitaria que en cristología. En realidad, una perspectiva «desde abajo» no puede tomarse aisladamente sin falsear el planteamiento, ya que no permitiría comprender la revelación de Dios trascendente⁵.

Sin embargo, el presente artículo no tiene la pretensión desmesurada de hacer una discusión exhaustiva en el ámbito de los estudios trinitarios, sobre la relación entre procesiones y misiones, o sobre el punto de partida de una teología trinitaria, o incluso sobre su significado antropológico general. Lo que se propone es, tan sólo, hacer una lectura de la relación entre Trinidad y antropología (en su historicidad), a la luz de la relación entre procesiones y misiones, desde una interpretación antropológica específica —que tiene su inspiración sobre todo en la propuesta de Emmanuel Levinas que comprende la subjetividad desde la dinámica de una respuesta responsable— y aplicar esta relectura a la misión de la Iglesia, en el entorno de algunos desafíos planteados por la cultura contemporánea. En ese sentido todo el artículo puede leerse como intento de hacer fértil la intuición fundamental de Levinas en la teología trinitaria, en la eclesiología y en la teología de la misión (sin pretensiones de hacer una lectura teológica de la obra de Levinas, lo que además sería muy cuestionable). Se trata, sin embargo, de una aplicación muy inicial que necesitaría desarrollos específicos en cada área, los cuales no pueden hacerse aquí.

⁵ Véase, por ejemplo, Bernard Lauret. “Cristología dogmática”. En *Iniciación a la práctica de la Teología*, dirigido por Bernard Lauret, y François Refoulet, vol. 2, 247ss. Madrid: Cristiandad, 1984; Yves Labbé. *Essai sur le monothéisme trinitaire*. París: Cerf, 1987, 113ss; Jürgen Werbick. *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg i. Br.: Herder, 2007, 519.

Para que quede más claro lo que se pretende con estas afirmaciones introductorias, se propone un camino organizado en tres momentos: en primer lugar, se presentará la noción misma de identidad personal del ser humano, en su relación con la identidad de las personas divinas; enseguida, se hablará de la Iglesia como mediación histórica del envío, en la mediación de Jesús y como acción del Espíritu; para terminar, se presentarán muy brevemente algunos aspectos de la misión en el entorno cultural contemporáneo.

Sin embargo, antes de iniciar el camino, será conveniente proponer una definición de misión, aunque en una formulación muy sintética, pero con interés operativo a lo largo de todo el artículo: genéricamente es el proceso de envío. Eso significa que *determinado sujeto (o grupo de sujetos) es enviado, por otro diferente de sí mismo (el origen del envío), hacia otro diferente de sí mismo (el destino del envío), con una tarea determinada (el contenido del envío), constituyendo ese proceso mismo la fuente de su identidad personal —precisamente su misión—*.

2. EL SÍ-MISMO Y EL OTRO

La definición recién propuesta vincula claramente la cuestión de la misión a la cuestión de la identidad personal. Se empezará con ese punto, que se ha transformado además en uno de los puntos centrales de toda antropología.

a) Se trata, en realidad, de una comprensión del sí-mismo o de la identidad personal como misión. Eso presupone la consideración de la identidad de las personas en su movimiento extático, desde fuera y hacia fuera; pero además eso implica una interpretación del ser-persona/sujeto como respuesta. El origen llama a la responsabilidad por el otro de sí mismo, originando el ser libre del diferente, en la llamada misma; porque la respuesta responsable e insustituible es la realización de la identidad personal en libertad. Yo soy el que responde a una llamada concreta, y no otro cualquiera o indefinido.

Hay un paralelo evidente entre esta comprensión del ser humano como sujeto y la noción de subjetividad propuesta por el filósofo judío Emmanuel Levinas. «En el decir de la responsabilidad —que es exposición a una obligación en la cual nadie podrá sustituirme— soy único.

La paz con el otro es, antes de todo, tarea mía. La no-indiferencia —el decir— la responsabilidad —la aproximación— es la realización de lo único responsable —de mí...—. Yo me coloco en la pasividad de una convocación indeclinable —en acusativo— sí»⁶. La identidad personal no queda ya relacionada primordialmente con la sustancia individual de cada uno o con el impulso de afirmación de sí, sea en el instinto de supervivencia sea en el instinto de victoria en un conflicto insanable de competencia. En las palabras de Levinas, esta matriz de la identidad personal considera el sujeto «como si el yo, en cuanto responsable de otro, tuviera un pasado inmemorial, como si el Bien fuera antes del ser, antes de la presencia»⁷.

Analógicamente, desde esta antropología responsorial de la responsabilidad, se podría decir, en el lenguaje de la teología trinitaria clásica: el Padre *llama*, como origen que conoce y ama; el Hijo *responde*, como originado que es conocido y amado; el Espíritu es la dinámica relacional entre paternidad y filiación, o el co-conocido o co-amado por el Padre y el Hijo, en la medida en que es el *tercero* hacia el cual se orienta la dinámica relacional que origina las personas y a la vez es originada por las personas. La relación entre llamada y respuesta es la que constituye las personas como personas, como *hypostaseis*, en su identidad diferente, que Tomás de Aquino denomina, en una expresión aparentemente paradójica, *relaciones subsistentes*⁸. En la terminología del envío, que hace más explícita la dimensión histórica de la dinámica trinitaria misma, podría decirse: el Padre envía al Hijo y al Espíritu; el Hijo, al corresponder a la llamada o envío del Padre, envía al Espíritu, que de ese modo es co-enviado por el Padre y por el Hijo.

Si, además, interpretáramos el envío como acto de amor que origina o engendra al otro, entonces amar, como fuente del ser es, a la vez, llamar al otro y responder a la llamada, en responsabilidad por un tercero. Amar es, por lo tanto, una relación ternaria y no simplemente binaria, en la medida en que exige el que llama, el que responde y el destino de la responsabilidad. Si, por otro lado, tomáramos la doctrina clásica de la *perichóresis*, podríamos decir que, en la Trinidad, cada persona es

⁶ Emmanuel Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Grasset, 1974, 217.

⁷ Emmanuel Levinas. *Dieu, la mort et le temps*. París: Grasset, 1993, 207.

⁸ Cf. Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. I, q. 28.

llamada por otra a la responsabilidad hacia una tercera⁹. Eso es, a la vez, la dinámica del amor o del *agapē*, la elección que exige algo, y por esa vía la constitución de personas libres y diferentes, en la respuesta de la responsabilidad.

Hay, por lo tanto, una relación inmediata entre generatividad y responsabilidad, ya que la generación no es producción. En ese sentido, dar no es producir y recibir no es ser producido. Dar es responder en responsabilidad de otro; recibir es responder a una interpelación que viene de otro. Generatividad, en este contexto, es interpelación —del Padre hacia el Hijo— y responsabilidad —del Hijo hacia el Espíritu— que es, a la vez, responsabilidad del Hijo hacia el Padre. En eso, las procesiones coinciden con misiones, en la Trinidad inmanente misma, así como en la Trinidad económica (que precisamente no son dos «cosas» distintas).

La llamada que origina identidades personales puede denominarse generatividad —la cual implica la dinámica activa del engendrar (*generare*) y la dinámica pasiva del ser engendrado (*generari*)—. En la presente interpretación queda claro, por lo tanto, que la generatividad trinitaria no puede ser equivalente a la producción o a la emanación —modalidades que no posibilitan la libertad del engendrado— sino más bien a una interpelación, en la palabra, hacia un tercero, hacia una misión, que es acogida en libertad. Ser llamado y responder a la interpelación es, por lo tanto, la forma misma de las relaciones trinitarias, como generación de identidades (*hypostaseis*), que denominamos personas (*personae*) —porque son lo que son, en la medida en que responden en libertad y amor—.

b) Ahora bien, esta generatividad propia de la Trinidad inmanente (Dios mismo) se hace realmente presente en el mundo, en procesos perfectamente inmanentes al mundo mismo. El más originario de esos procesos es la creación misma del mundo y del ser humano. Se podría entonces

⁹ Véase el estudio de Emmanuel Durand. *La périchorése des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*. París: Cerf, 2005. Durand prefiere interpretar la *perichóresis* según el modelo de la comunión, lo que puede llevar a una concepción trinitaria y eclesiológica demasiado «inmunitaria», cerrada hacia el exterior y excluyente, lo que necesariamente tendrá impacto sobre la noción de misión, como se verá más adelante. En su más reciente volumen *Dieu Trinité: communion et transformation*. París: Cerf, 2016, sobre todo debido a un planteamiento mucho más histórico y narrativo, además de una interesante aproximación a la dimensión ética y política, la perspectiva es semejante a la del presente artículo.

hablar de origen del mundo y de los seres humanos como misión, hablándose de la Trinidad como condición primera de la creación. Clásicamente, hablaríamos de una acción de Dios *ad extra*, hacia el exterior de sí mismo. Ese éxtasis de Dios hacia el mundo corresponde a Dios mismo y es, por lo tanto, un acontecimiento de misión o de llamada a una respuesta. De eso resulta, por el principio de analogía o de correspondencia entre mundo y Dios, que el acontecimiento de la creación es asumido, a la vez, como mediación «mundana» de la generación trinitaria. Y eso sucede, de modo explícito, en el «envío» del ser humano libre, en responsabilidad por el mundo. Creación es, pues, lo mismo que vocación. Hay una correspondencia analógica entre la generación del Hijo, como vocación, y la Creación o «generación» del mundo, igualmente como vocación o interpelación, como envío hacia una misión¹⁰.

c) Ya en la creación se vuelve evidente el lugar específico de los seres humanos, por relación al mundo y a Dios, en la medida en que son destinatarios de una especial misión, interpretada tradicionalmente como elección. Esa misión se vuelve todavía más clara y más intensamente relacionada a la Trinidad en la Encarnación. En ella se revela y realiza, de modo explícito, el ser humano como misión. Porque en la Encarnación se realiza la plenitud del envío humano en correspondencia (identidad/diferencia analógica) con la generación trinitaria. Porque ahí hallamos la mediación histórica del envío del Hijo, a la vez en su identidad y en su diferencia por relación al envío humano. En esa mediación histórica, el envío trinitario coincide, en la diferencia, con el envío de los seres humanos, hacia la humanización. El ser sí-mismo, como respuesta a una vocación, se realiza en la responsabilidad de la humanidad hacia el otro —el otro ser humano e incluso lo otro de la humanidad, en cuanto mundo no humano¹¹—.

Esta realización histórica es, a la vez, «condición de posibilidad» fenoménica de la Trinidad. En otras palabras, en la respuesta humana de

¹⁰ Cf. Pierangelo Sequeri. *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*. Brescia: Queriniana, 2016, 129ss. La distinción dogmática entre «creación» y «generación» —*generatus non creatus*— correspondería, en realidad, a la *major dissimilitudo* que es inherente a la analogía misma, y no a una total separación entre estas dos categorías.

¹¹ Sobre el paradigma de una definición del ser humano desde su responsabilidad hacia lo no humano, véase: Corine Pelluchon. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. París: Cerf, 2011.

Jesús (Hijo) se manifiesta la interpelación del Padre a la responsabilidad hacia el mundo (en el Espíritu). Esta interpelación es dirigida al Hijo y, en el Hijo, por la Encarnación, a todo humano. Si es verdad que la interpelación del Padre —o lo que viene a ser lo mismo, la paternidad del Padre— se ve en la respuesta del Hijo —que a su vez realiza la filiación del Hijo— también es verdad que, en la respuesta de Jesús, la paternidad del Padre y la filiación del Hijo son mediadas en una respuesta plenamente humana, la cual en sí misma reúne y representa la respuesta de toda la humanidad. Dios y el ser humano se encuentran en una mediación única, que los hace correspondientes o analógicos: Trinidad y Humanidad se presentan como misión —como ser-desde-el-otro (ser vocacionado), como ser-hacia-el-otro (ser en responsividad/responsabilidad) y como ser-con-el-otro (ser en comunidad)—.

Si hablamos de una verdadera «humanidad de la Trinidad», en la Encarnación del Hijo y como misión del ser humano, hablamos de la inevitable corporeidad de esa misión. La corporeidad es, a la vez, fundamento de la historia, ya que es la condición de la vida en el espacio y el tiempo —que son las condiciones de actuación en libertad, en cuanto típicamente humana o personal— y, por otro lado, implica la relación entre sujetos vulnerables. Es precisamente en la vulnerabilidad interhumana, en la cual los unos están permanentemente expuestos a los otros, incluso bajo la posibilidad de violencia, que la llamada a la responsabilidad por el otro se hace especialmente presente¹². Ése es el núcleo de la misión trinitaria, mediada concretamente en nuestras historias personales y comunitarias. La corporeidad de la misión es, en consecuencia, el principio de la Iglesia, en cuanto cuerpo de cuerpos —aunque no corporativo u organicista—, una vez que es un cuerpo llamado hacia el otro de sí mismo, un cuerpo abierto, como una herida, hacia lo diferente de sí mismo¹³.

3. LA IGLESIA COMO CUERPO DEL ENVÍO

La Iglesia, como forma propia de ser y estar en el mundo, participa de la mediación hecha posible y manifiesta en la Creación y en la Encarnación.

¹² Sobre el significado teológico de una fenomenología de la corporeidad en cuanto exposición, véase: Emmanuel Falque. *Triduum philosophique*. París: Cerf, 2015.

¹³ Cf. Josep Maria Esquirol. *Humano, más humano*. Barcelona: Acantilado, 2021.

Si la vida trinitaria es envío o misión, el cuerpo eclesial es la forma primordial actual de su mediación en la historia, no por sí misma, sino más bien por participación precisamente en la Creación y en la Encarnación. La Iglesia es, para nosotros, hoy, el cuerpo histórico del envío trinitario, en cuanto mediación. Y lo es, antes de todo, porque el ser mismo de la Iglesia nace de su respuesta al Padre, en el Hijo, bajo acción del Espíritu.

Hay que evitar, sin embargo, una interpretación demasiado abstracta o formal de las afirmaciones anteriores. Por eso hablamos aquí de «cuerpo eclesial». En realidad, la mediación del acontecimiento trinitario, que hace la Iglesia, es su cuerpo real cotidiano, incluso en su vulnerabilidad, como lugar concreto de interpelación y de respuesta. Ese cuerpo es formado por la red de relaciones interpersonales, en la exposición de los seres humanos unos a los otros, en la cual se hace fenómeno una llamada a la responsabilidad de unos por otros —más allá, incluso, de las relaciones simplemente entre cristianos—.

En ese sentido, puede ser interesante recuperar, aunque muy brevemente, la discusión entre las interpretaciones de la Iglesia como *comu-nión* o como *misión*, las cuales en realidad corresponden a diferentes lecturas de la teología trinitaria misma¹⁴. Con la finalidad de clarificar lo que pueda significar la diferencia entre estas dos interpretaciones, en su relación con la teología trinitaria, podrá ser útil evocar, aunque muy esquemáticamente, la clásica distinción entre los paradigmas occidental y oriental de su realización histórica¹⁵. Sin embargo, dicha distinción se toma aquí en su significado «formal». Un análisis más fino revelaría la complejidad de cada camino, que no permite un planteamiento simplista y puramente alternativo¹⁶. En realidad, las teologías trinitarias occidental y oriental tienen muchos elementos en común, los cuales cuestionan la idea de dos teologías diferentes. Tampoco sería posible hacer una contraposición confesional con base en semejante alternativa. Aun así, estos dos paradigmas, por lo menos desde el punto de vista formal y simplemente en cuanto tendencia general, pueden ayudarnos a comprender mejor las diferencias en discusión. Se trata, en realidad, de una tensión inherente

¹⁴ Para una presentación más desarrollada de esta discusión, véase: Gisbert Gres-hake. *Der dreieine Gott*, 377ss.

¹⁵ Cf. Théodore de Régnon. *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*. París: Victor Retaux, 1898.

¹⁶ Cf. D. Glenn Butner. “For and Against de Régnon: Trinitarianism East and West”. *International Journal for Systematic Theology* 17 (2015): 399-412.

a toda teología trinitaria, sea occidental u oriental, y que podría sintetizarse en la relación entre unidad/unicidad, marcada por la identidad, y pluralidad, marcada por la diferencia¹⁷.

Históricamente se suele afirmar que la teología trinitaria occidental ha privilegiado el valor de la *unidad* en la Trinidad, buscando lo que es común al Padre, al Hijo y al Espíritu, en la afirmación fuerte de que son un único Dios. Eso ha logrado mantener firme la fe monoteísta, sin duda con significativas consecuencias prácticas, incluso políticas. La misma afirmación de la común dignidad de los seres humanos y de su igualdad fundamental no será del todo ajena a esta afirmación monoteísta fuerte. La comprensión de la Iglesia y las prácticas de su vida comunitaria cotidiana han sido en parte influenciadas por esta tendencia unitaria. De lo que resultará, sin duda, el fuerte sentido de unidad de la Iglesia occidental, sobre todo de la Iglesia católica romana. Interpretando la Trinidad y la Iglesia desde un paradigma más relacional, se hablaría de una ecle-siología de comunión, en correspondencia a una teología trinitaria que coloca en el centro la categoría de la *communio*.

Pero hay que tener en cuenta la otra cara de la moneda. En la vida de la Iglesia, por ejemplo, este paradigma ha favorecido el centralismo y la uniformidad. Más recientemente, podría hablarse de cierta tendencia hacia el tribalismo, que reduce la Iglesia a la vida cristiana estructurada como pequeña comunidad de fieles, en estrecha comunión cerrada en sí misma, pero independientes del mundo y de su entorno. O, en otro sentido, se interpretaría la Iglesia universal como un cuerpo cerrado en sí mismo, como un sujeto ante el mundo, independientemente de las personas concretas que forman la comunidad. O, en un extremo monista, quizá más cercano a la espiritualidad *New Age*, se interpreta la comunión eclesial, que viene de la comunión trinitaria, como representante de una comunión universal, en la cual cada ser concreto, incluso cada persona concreta, no pasaría de un punto igual a todos los otros. De la versión tribal a la versión gnóstica de la comunión, hay un gran número de configuraciones posibles.

¹⁷ Cf. Klaus von Stosch. *Trinität*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017, 40ss; John D. Zizioulas. "The doctrine of the Holy Trinity. The significance of the Cappadocian contribution". En *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, editado por Christoph Schwöbel, 44-60. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

A su vez, la teología trinitaria oriental habría privilegiado, en la historia, la diferencia entre las personas trinitarias, lo que significa, entre otros aspectos, que se ha centrado en las relaciones recíprocas, incluso en las misiones, desde el Padre y hacia el Padre. Es cierto que esta tendencia, centrada precisamente en la categoría de la *missio*, ha conocido también sus problemas, pero sigue siendo interesante, como inspiración para superar los problemas de cualquier comunitarismo mal entendido, sea por el anonimato impersonal sea por el cierre inmunitario sobre sí mismo.

Según la visión de la Trinidad y de la Iglesia como misión, en el sentido presentado más arriba, lo más importante es la dinámica de relaciones diferentes desarrolladas entre las personas. La orientación, más que hacia el interior, se dirige más bien hacia el exterior. Las formas de ser que permiten hablar de Dios y comprender la Iglesia se centran en el ser-desde-otro (la *vocatio* —Padre en el Espíritu; o la *responsio*— Hijo en el Espíritu); en el ser-hacia-otro (la *missio* como ser responsable de otro, ser sujeto/persona: *hypostasis*); en el ser-con-otro (la búsqueda y construcción de lo que es común, sea lo «divino» común, sea lo humano común —de nuevo sería posible hablar de *communio*—, pero de un modo que no sea ni tribal ni colectivista, sino interpersonal).

La Iglesia como cuerpo del envío es, digamos que en su dimensión «interna», la red de relaciones entre sujetos-cuerpos que viven de la misión, en la medida en que se comprenden y actúan como seres desde otros, hacia otros y con otros. A esto podríamos denominar una configuración misionera de la misma comunidad eclesial, en su interior. Pero, el cuerpo del envío lo es sobre todo hacia afuera, hacia el mundo ante el cual se siente interpelada (por Dios, pero en la mediación del mundo), y responsable (ante Dios, pero hacia el mundo), a la vez que se siente parte de una Humanidad y de una casa común que no es solamente suya. El cuerpo histórico concreto y cotidiano del envío no existe desde sí mismo ni tampoco para sí mismo, sino para todos aquéllos con los que comparte la humanidad común —o incluso la casa común como planeta. Sin embargo, con una responsabilidad específica, que es precisamente el contenido más propio de su misión—.

4. LA MISIÓN COMO RESPONSABILIDAD

De todo lo expuesto hasta ahora es posible adelantar algunas consecuencias para la misión.

4.1. En primer lugar, diríamos que la misión, de nuestra parte, debe entenderse como *respuesta*. Respuesta que, a la vez, define el ser humano como humano y, en modo muy propio, el cristiano como cristiano. Nosotros somos, en nuestra «esencia» misma, seres de misión, lo que significa que somos seres que responden a un origen diferente de nosotros mismos (a lo que llamaríamos Dios, pero siempre mediado en acontecimientos del mundo, los cuales nos interpelan). No se trata, sin embargo, de una relación simplemente bilateral, cerrada entre interpelante e interpelado. La interpelación del origen orienta el interpelado hacia otro, un tercero, que es su destino (precisamente, el mundo, mediado por la interpelación de Dios). En el proceso de ser interpelado por un origen hacia un tercero, mediante la exigencia de una respuesta, es donde cada sujeto humano se constituye como sujeto de responsabilidad por otro, por un tercero, ante el origen: que lo mismo es decir, se constituye como persona. La misión es, por lo tanto, el fundamento del ser personal de los humanos.

4.2. El origen —es decir, la vocación, Dios mismo que interpela— o la *vocatio* se hace fenómeno en la respuesta que asume la responsabilidad. A la *vocatio* que fundamenta, corresponde la *actio* que responde; sin embargo, la *vocatio* sólo es fenómeno en el mundo en la *actio* correspondiente¹⁸. Si la *vocatio* es Dios mismo, en su dinámica trinitaria, entonces el Dios trino sólo puede experimentarse, como fenómeno en el mundo, en la respuesta humana, que se vuelve responsable del mundo. La misión del cristiano —y de la Iglesia, como comunidad de cristianos— es la vida en respuesta a la *vocatio* divina, que es idéntica a la vida en responsabilidad del mundo. En eso, corresponde el cristiano, analógicamente, al ser mismo de Dios, que llama y responde, trinitariamente. Corresponder a Dios, en el mundo, es ser mediación suya, única forma de que Dios sea fenómeno en el mundo, sin que sea simplemente un producto o un

¹⁸ Cf. Jean-Luc Marion. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 1997, 278ss; Jean-Louis Chrétien. *L'appel et la réponse*. París: Ed. Minuit, 1992.

hecho de este mundo. Si denominamos todo este proceso como *misión*, entonces la realización de la misión es la mediación, en el mundo, de la Trinidad. Somos misioneros en correspondencia al Padre y al Hijo, en el Espíritu, que es la dinámica que relaciona Padre e Hijo —la dinámica de la misión, como hemos visto—.

4.3. Podríamos sintetizar esta brevísima teología trinitaria de la misión, que es a la vez una teología misionera de la Trinidad, como sigue:

En Jesús se da la revelación y la realización histórica de la dinámica trinitaria, lo que posibilita nuestra experiencia de Dios y de su salvación, mediada en el mundo, sobre todo en las relaciones humanas. Con base en esa revelación y realización, podríamos decir, análogicamente: el Padre envía al Hijo, llamándolo a la responsabilidad hacia un tercero, el Espíritu. La dinámica trinitaria es una dinámica que relaciona «tres»¹⁹: el que llama o la *vocatio*; el que es llamado o la *responsio*; el tercero, como destino de la *responsio*, o como la relación misma de responsabilidad. En Jesús, esa dinámica se realiza históricamente, en mediación plenamente —no sólo en apariencia— humana. Lo mismo sucede en nosotros, por participación en la mediación de Jesús: el Padre, mediado en una situación histórica concreta y nunca directamente, llama a un sujeto concreto a la responsabilidad hacia un tercero; tercero que, a la vez, constituye la ocasión histórica concreta de respuesta al origen como tercero, por parte del sujeto que es llamado. En realidad, cada ser humano, en el Hijo, responde a Dios por amor hacia el otro (tercero) y responde al otro por amor hacia Dios (tercero), sin que pueda separar —aunque distinguiéndolos— estos niveles de su respuesta en responsabilidad²⁰.

En realidad, todos los humanos —especialmente los cristianos— son mediación del Padre, del Hijo y del Espíritu: son padres y madres que llaman a otros al ser de la responsabilidad en libertad; son hijos e hijas

¹⁹ En la historia de la teología trinitaria, no ha sido fácil ni consensuado hallar una denominación para estos «tres»: *hypostaseis* (griegos), *personae* (latinos), relaciones subsistentes (Tomás de Aquino); modos de subsistencia (Karl Rahner); modos de ser (Karl Barth); «no sé qué» (Agustín de Hipona); Cf. Agustín, *De Trinitate*, VII, 6, el cual dice claramente que hablamos de «personas» porque «deseamos disponer al menos de alguna palabra para designar la Trinidad y no callar por completo, cuando se nos pregunta cómo son tres los Tres que nosotros confesamos».

²⁰ Cf. Walter Simonis. *Gott in Welt. Umriss christlicher Gotteslehre*. St. Ottilien: Eos Verlag, 1988, 164ss.

que escuchan la interpelación que viene de otro/Otro; viven en y por el Espíritu que hace a Dios presente en el mundo, precisamente en la dinámica de la paternidad/maternidad y de la filiación. Todo esto se da personalmente, pero en comunidad, lo que significa que lo que se aplica a cada persona se aplica a la Iglesia, como comunidad de personas, aunque de modo diferente, ya que la Iglesia no puede ser tomada como una persona o un organismo en sí misma, independientemente de las personas que forman su cuerpo.

En la dinámica divino-humana presentada se hacen claros ciertos *principios* de una teología trinitaria de la misión, que podríamos sintetizar en los siguientes: el principio de responsividad (la persona es un ser de respuesta), el principio de responsabilidad²¹ (la persona es un ser responsable hacia otro) y el principio de la diferencia o alteridad (la persona es única, en su diferencia, por relación a otro diferente de sí mismo, en una dinámica ternaria, que es precisamente la que implica los otros dos principios).

He aquí un breve esquema posible, para visualizar lo dicho arriba:

Trinidad	Padre (envía)	Hijo (enviado)	(hacia el) Espíritu
	llama – <i>vocatio</i>	es llamado – <i>responsio</i>	a la responsabilidad hacia el tercero
Mediación histórica	situación histórica	sujeto humano	otro (tercero)
	al origen (tercero)	de respuesta	otro como ocasión
Cristianos / Iglesia	padres / madres	hijos / hijas	en el Espíritu
	diferencia / alteridad	responsividad	responsabilidad

Ahora bien, la tradición teológica, inspirada en san Juan, define a Dios como amor y la relación trinitaria como relación amorosa. La clave interpretativa de la misión ¿no abandonará esa tradición, sustituyéndola por una versión, por decirlo, más política y menos afectiva o personal?²²

²¹ Sobre estos dos principios, puede verse Jean-Louis Chrétien. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. París: PUF, 2007, esp. 123ss.

²² Para una lectura de la Trinidad desde la categoría del amor, véase: Eloy Bueno de la Fuente. *El esplendor de amar. El Padre, el Hijo y la Alegría de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.

¿O será al revés, que esta lectura de la Trinidad como misión permitirá comprender mejor lo que sea el amor, noción que además está cargada de no pocas ambigüedades?

La relación entre llamada y respuesta se da en dos dimensiones (que no pueden separarse): la dimensión de la afectividad y la dimensión de la justicia²³. La primera dimensión evita que se trate de algo abstracto, no personalizado, o entonces exclusivamente racionalizado; la segunda dimensión evita el puro sentimentalismo o incluso el subjetivismo. En realidad, la capacidad de recibir una llamada, una vocación, depende de la capacidad de ser afectado por lo diferente de sí mismo. Porque la llamada no resuena objetivamente, sino en el interior de aquél que es llamado, de modo tal que la llamada no puede oírse a no ser en la reacción misma de aquél que es llamado. Se trata, por lo tanto, de una resonancia afectiva, precisamente porque nos hallamos ante una relación de libertad, que equivale a algo no necesario. Estamos, asimismo, en el núcleo de la dinámica amorosa, que es mucho más que necesaria porque es gratuita por naturaleza.

Por otra parte, lo que afecta al sujeto en la llamada —que es lo que va a determinar la modalidad de la respuesta— es una exigencia hacia otro, y una exigencia de responsabilidad hacia él, en su vulnerabilidad. Se trata, por lo tanto, de una interpelación a la justicia hacia otro, que pide el don de sí mismo. Y no habrá mejor definición de amor que no sea la dádiva de sí, en total responsabilidad hacia el otro —como puede verse en el amor de la madre o del padre hacia su hijo—. De lo dicho, podríamos concluir: decir que Dios es misión, fundamento de nuestro ser como misión, es lo mismo que decir que Dios es amor, fundamento de nuestro ser como amor.

4.4. Caminando hacia el final, se propone una contextualización de esta especie de antropología misionera, por inspiración en una teología trinitaria de la misión, en algunos desafíos muy propios de la actual situación cultural.

a) Empecemos por la irrecusable pluralidad que anima las dinámicas culturales contemporáneas. Esa pluralidad radica, antes de todo, en la diversidad de personas, pero también en la diversidad de grupos, de

²³ Cf. Pierangelo Sequeri. *La fede e la giustizia degli affetti*. Siena: Cantagalli, 2019.

culturas, de convicciones, etc. Ahora bien, ante la inevitable pluralidad, se presenta un llamado a formas muy propias de responsabilidad. Hay, en primer lugar, una responsabilidad paternal o maternal: la responsabilidad de engendrar al otro como persona —o hasta incluso un grupo de personas— diferente de nosotros, en autonomía y en libertad. Lo que se hace, respetando la diferencia, pero de modo aún más profundo, interpelando a la responsabilidad. Así como un padre sólo engendra verdaderamente un hijo engendrando su libertad personal, que lo hace responsable de sí mismo y de otros, así la generatividad de nuestra misión se realiza, antes de todo, como generación de diferentes y no como conversión (forzada o no) del otro a la igualdad o a la uniformidad que no permite la libertad personal. El cuidado del padre y de la madre hacia el hijo es un cuidado que libera, no un cuidado que anula. Lo mismo se aplicaría a pueblos y culturas diferentes.

Sin embargo, no se trata de un cuidado indiferente, en el sentido de que al padre o a la madre simplemente les da igual lo que hace el hijo. La responsabilidad paternal y maternal hacia el otro implica la preocupación por el bien del otro, que es también una preocupación por su verdad. Aunque el problema sea muy complejo, debido a todos los condicionantes históricos, la misión de engendrar al otro en su alteridad propia implica, por lo menos en perspectiva cristiana —pero yo diría que lo mismo pasa con el ser humano en general— la responsabilidad de que el otro responda adecuadamente a su vocación, la cual no puede separarse de una exigencia ética fundamental. En la pluralidad actual de perspectivas y de horizontes culturales, la misión específica del cristiano y del cuerpo eclesial no será, ciertamente, la de convertir a todos explícitamente al cristianismo, mucho menos la de «cristianizar europeizando», como lo deseaban muchos regímenes políticos del siglo pasado. Se tratará más bien de ayudar a los otros diferentes a que respondan en verdad a una interpelación fundamental hacia la humanidad de los humanos y hacia el cuidado de la casa común. La misión nos hace responsables, incluso de la responsabilidad de los otros. Responsabilidad que nunca será posible sino en libertad y autenticidad, no mediante imposición o manipulación.

Pero, como hijos en el Hijo, los misioneros —lo que significa, por lo menos, todos los cristianos— además de originadores del otro, son seres que escuchan y contestan al otro diferente. La acogida del otro diferente y de la interpelación que en él se hace presente es parte importante del espíritu misionero, en correspondencia al Hijo que acoge la Palabra del

Padre y en eso recibe su identidad. Porque el otro diferente es, en cierta forma, mediación de la interpelación del origen. En ese sentido, escuchar al diferente, incluso a la cultura diferente, es fundamental en la dinámica misionera, ya que la voz del Padre, en el soplo del Espíritu, tiene muchas formas de hacerse oír. Aunque no todo sea igual y aunque sea necesario el discernimiento permanente, la misión no es unidireccional y nosotros no somos los detentores absolutos de una verdad terminada²⁴.

b) Es evidente que, porque no todo da igual, no podemos olvidar algunos elementos del contenido de la misión, sin los cuales no hay misión definida, sino más bien una actuación quizá aleatoria. Si la llamada exige la respuesta de la responsabilidad hacia el otro, esa responsabilidad posee alguna forma de contenido. De modo muy genérico, se podría definir ese contenido como humanización. Y, en cierto modo también, la evangelización coincide con la humanización y, por lo tanto, podríamos comprender la misión, en parte, como humanización.

Evidentemente la noción de humanización no está libre de ambigüedades. Aun así, es posible referir algunos elementos fundamentales. En primer lugar, hay lo que podríamos denominar la humanización básica. Siempre que el otro ser humano está ante nosotros en condiciones inhumanas graves e indiscutibles, nuestra primera misión es la de trabajar para lograr las condiciones mínimas. Eso no es simplemente un trabajo preparatorio para la misión, sino la misión misma, quizás en su versión más fundamental.

Sin embargo, la dignidad del ser humano, incluso según el Evangelio, no se queda en esa humanización básica. Ahora bien, según vamos profundizando en las dimensiones de la humanización, enfrentamos actualmente muchas dificultades en hallar nociones comunes e indiscutibles de lo que es el ser humano, o sobre todo de lo que *debe* ser el ser humano. En ese entorno algo confuso, el cristiano tiene como misión la participación, con todos los varones y mujeres de buena voluntad, en la búsqueda de lo que pueda reconocerse como formando lo humano común, que nos une y nos obliga; y tiene la misión de participar en la implementación pragmática de eso humano común, sea explícitamente cristiano o no, en los ámbitos de la ética, de la política, de la economía, de la ecología,

²⁴ Cf. Claude Geffré. *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*. París: Cerf, 2006.

etc.²⁵. Hay una exigencia misionera de humanización, con humildad, en un mundo con muchas dificultades en descubrir lo que puede volvernos cada vez más humanos.

c) Pero hay una realidad todavía más compleja, aunque mucho más presente en la vida cotidiana de nuestros contemporáneos: es lo que unos denominan poshumanismo y otros transhumanismo²⁶. Tiene varias versiones, pero aquí serán referidos simplemente dos aspectos: la relación del ser humano con lo no humano (o la pura eliminación de la distinción entre humano y no humano) y la experiencia del ser humano inmerso en la denominada «cultura de la digitalidad»²⁷.

Relativo al primer aspecto, la misión del cristiano, en su responsabilidad hacia el otro, exige quizás muchas reformulaciones de nuestro lugar de humanos en el todo de la naturaleza y de la cultura. Eso no tendrá que significar, para mantenernos fieles al contenido de nuestra misión —la cual corresponde a una antropología bíblica de la responsabilidad hacia el mundo— el abandono de la distinción entre lo humano y lo no humano. Pero se vuelve necesario repensar muchas nociones del ser humano y sobre todo de su relación con lo no humano: con el animal, con la tierra, incluso con la máquina²⁸. Porque esa relación, siendo a la vez determinada natural y culturalmente, está en permanente reconfiguración. La misión que nos llama a la responsabilidad hacia otro tendrá que pensar el otro más allá del otro humano, sin olvidar su lugar específico.

Por su parte, la relación del ser humano con la máquina tiene muchas variantes, empezando por la tradicional mecanización del trabajo hasta la transformación actual, a través del uso cada vez más frecuente de la inteligencia artificial. Aquí interesa sobre todo el impacto socialmente más fuerte de la relación entre humanos y máquinas, en el proceso de digitalización de la vida y de las relaciones, tal y como se manifiesta sobre todo en las redes sociales.

²⁵ Relativamente a este tema, Peter Sloterdijk. *Nach Gott*. Frankfurt: Suhrkamp, 2018, 300ss, habla de nuevas reformulaciones del «imperativo categórico», en lo cual a las religiones cabe una misión insustituible; cf. 305.

²⁶ Cf. Janina Loh. *Trans- und Posthumanismus*. Hamburg: Junius, 2018; Cf. Eloy Bueno de la Fuente. *La revolución antropológica ¿Más allá del Humanismo?* Burgos: Monte Carmelo/Fonte, 2020.

²⁷ Cf. Felix Stalder. *Kultur der Digitalität*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016.

²⁸ Cf. Rosi Braidotti. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015, 71ss.

Ese es, sin duda, el ambiente de la vida de casi todos nuestros contemporáneos, globalmente considerado, incluso muchas veces en condiciones humanas muy precarias. Como ambiente, es lo que es, como todos los otros en que vivimos normalmente, y no tiene por qué ser demonizado. Sus potencialidades, debido sobre todo a la mediación de algoritmos, son en realidad muchas, algunas de las cuales inéditas en la historia. Eso no significa que no presente muchos problemas, los cuales en su gran mayoría no son completamente nuevos.

Existe, en primer lugar, el problema de la experiencia del cuerpo. Es claro que, en el ambiente digital, el cuerpo tiene su lugar y se desarrolla una experiencia específica del cuerpo propio, sea en relación con la máquina misma, por el *touch*, sea mediante la imagen o la imaginación²⁹. Pero se altera la exposición de los cuerpos unos a otros, en la vulnerabilidad del ser humano concreto. Eso coloca, sin duda, desafíos a la misión, como interpelación a la responsabilidad por el prójimo concreto, y no tan sólo por el otro ya representado y manipulado en la mediación digital. Si la misión del cristiano y de la Iglesia participa en la misión de la Creación, englobando lo humano y lo no humano, también participa de la misión de la Encarnación, que no puede olvidar el cuerpo concreto del otro, sobre todo del otro sufridor y vulnerable; ni puede olvidar la vulnerabilidad del cuerpo propio, lugar del límite, del envejecimiento, del dolor, de la muerte. Hay, pues, un lugar para la misión en el ambiente digital.

Esta cuestión tiene extensiones y aplicaciones diversas, aquí simplemente enumeradas: la relación entre amistad digital y responsabilidad hacia el prójimo; la posibilidad de manipulación algorítmica, que puede llevar a lo que algunos denominan ya posdemocracia; la construcción de nuevas comunidades de afinidad, que son muy interesantes como nueva posibilidad de relación, pero que pueden recuperar un ideal tribalista discriminatorio. A todo esto, lo denomina el conocido filósofo coreano Byung-Chul Han «la expulsión del otro»³⁰. En su modo algo retórico de plantear la cuestión, él exagera la lectura negativa de la cultura digital, que ofrece sin duda otras posibilidades muy positivas a la reconfiguración

²⁹ Cf. Cf. Antonio A. Casilli. *Les liaisons numériques*. París: Seuil, 2010; Milad Doueïhi. *Pour un humanisme numérique*. París: Seuil, 2011.

³⁰ Cf. Byung-Chul Han. *The expulsion of the other*. Cambridge: Polity Press, 2018.

de las relaciones humanas. Pero, precisamente en su radicalidad, suscita cuestiones que hay que tener en cuenta.

Ahora bien, en la medida en que la cultura de la digitalidad pueda contribuir a la anulación de la alteridad, eso nos llevaría precisamente a lo opuesto a una experiencia trinitaria de la misión. Todos los principios en que se fundamenta estarían condenados a desaparecer: la responsividad, la responsabilidad, la diferencia y alteridad. Además, sin exposición incondicionada a otro concreto no es posible la libertad. Y sin libertad no hay misión. Sin embargo, la digitalidad puede configurar nuevas posibilidades de articulación de la responsividad, más allá de una presencia cara a cara, en una pluralidad interminable.

5. CONCLUSIÓN

La interpretación de la Trinidad y de su articulación en el cuerpo eclesial como dinámica de misión nos lleva a la interpretación del ser-persona —en Dios y en el mundo, analógicamente— como respuesta a una llamada hacia la responsabilidad de un tercero. Esto permite, además de una reinterpretación dinámica de la Trinidad, hablar de una correspondencia analógica clara entre mundo personal humano y Dios Triuno. Es esa correspondencia, en analogía, que fundamenta la posibilidad de que el mundo —y en él especialmente los humanos— sea mediación histórica de la Trinidad.

Esa correspondencia tiene configuraciones muy concretas en lo cotidiano de las personas y de las culturas, en las diferentes épocas de la historia. La llamada hacia la responsabilidad se encarna en realidades siempre diferentes. Las realidades de nuestro tiempo siguen siendo mediación de la interpelación hacia la responsabilidad por la humanización, sobre todo ante los desafíos de la pluralidad, de las condiciones de existencia, de la búsqueda por lo humano común, hasta incluso la búsqueda por nuevas definiciones del ser humano —o por una permanente redefinición del ser humano, bajo nuevas condiciones, como son las proporcionadas por la tecnología—. Esos serán algunos de los aspectos de la misión de la Iglesia, como cuerpo del envío trinitario, en el mundo de nuestros días.

REFERENCIAS

- Braidotti, Rosi. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *El esplendor de amar. El Padre, el Hijo y la Alegría de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *La revolución antropológica ¿Más allá del Humanismo?* Burgos: Monte Carmelo/Fonte, 2020.
- Butner, D. Glenn. "For and Against de Régnon: Trinitarianism East and West". *International Journal for Systematic Theology* 17 (2015): 399-412. <https://doi.org/10.1111/ijst.12117>
- Casilli, Antonio A. *Les liaisons numériques*. París: Seuil, 2010.
- Chrétien, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. París: Ed. Minuit, 1992.
- Chrétien, Jean-Louis. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. París: PUF, 2007.
- Cura Elena, Santiago del. "Tra mistero ed esperienza. La dottrina trinitaria dopo Karl Rahner". En *L'eredità teologica di Karl Rahner*, editado por Ignacio Sanna, 143-191. Roma: Lateran University Press, 2005.
- Doueïhi, Milad. *Pour un humanisme numérique*. París: Seuil, 2011.
- Durand, Emmanuel. *Dieu Trinité: communion et transformation*. París: Cerf, 2016.
- Durand, Emmanuel. *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*. París: Cerf, 2005.
- Esquirol, Josep Maria. *Humano, más humano*. Barcelona: Acontilado, 2021
- Falque, Emmanuel. *Triduum philosophique*. París: Cerf, 2015.
- Geffré, Claude. *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*. París: Cerf, 2006.
- Greshake, Gisbert. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997.
- Han, Byung-Chul. *The expulsion of the other*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- Holzer, Vincent. *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. París: Cerf, 1995.
- Kasper, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Grünewald, 1982.
- Labbé, Yves. *Essai sur le monothéisme trinitaire*. París: Cerf, 1987.
- Ladaria, Luis. "La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión". *Gregorianum* 86 (2005): 276-807.
- Lauret, Bernard. "Cristología dogmática". En *Iniciación a la práctica de la Teología*, dirigido por Bernard Lauret y François Refoulet, vol. 2, 247-270. Madrid: Cristiandad, 1984.

- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Grasset, 1974. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-1111-7>
- Levinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. París: Grasset, 1993.
- Loh, Janina. *Trans- und Posthumanismus*. Hamburg: Junius, 2018.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 1997.
- Pelluchon, Corine. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. París: Cerf, 2011.
- Rahner, Karl. "Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte". En *Mysterium Salutis*, editado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, vol. 2, 317-401. Einsiedeln: Benziger, 1967.
- Régnon, Théodore de. *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*. París: Victor Retaux, 1898.
- Sequeri, Pierangelo. *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*. Brescia: Queriniana, 2016.
- Sequeri, Pierangelo. *La fede e la giustizia degli affetti*. Siena: Cantagalli, 2019.
- Simonis, Walter. *Gott in Welt. Umrisse christlicher Gotteslehre*. St. Ottilien: Eos Verlag, 1988.
- Sloterdijk, Peter. *Nach Gott*. Frankfurt: Suhrkamp, 2018.
- Stalder, Felix. *Kultur der Digitalität*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016.
- Stosch, Klaus von. *Trinität*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017.
- Werbick, Jürgen. *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
- Zizioulas, John D. "The doctrine of the Holy Trinity. The significance of the Cappadocian contribution". En *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, editado por Christoph Schwöbel, 44-60. Edinburgh: T&T Clark, 1995.