



Memoria final – Bachiller en teología

# Teología de la relación

Dirigido por:  
**Prof.: D. Pedro Manuel Fernández Castelao**

Presentado por:  
**Luis Delgado del Valle**

**MADRID**  
**MAYO 2022**



## **Siglas y abreviaturas**

### **Constituciones**

DV – Dei verbum

GS – Gaudium et spes

LG – Lumen gentium

SC – Sacrosantum concilium

### **Declaraciones**

GE – Gravissimum educationis

### **Decretos**

AA – Apostolicam actuositatem

UR – Unitatis redintegratio

### **Otros documentos magisteriales**

*DCE* – Deus caritas est

DV – Dei Verbum

EG – Evangelii gaudium

EV – Evangelium vitae

FC – Familiaris consortio

FR – Fides et ratio

FT – Fratelli Tutti

LS – Laudato si'

PP – Populorum progressio

VS – Veritatis splendor

**Otras siglas y abreviaturas**

CCE – Catechismus Catholicæ Ecclesiæ

CIC – Codex Iuris Canonici

CV II – Concilio Vaticano II

DH – Denzinger-Hünemann

EE – Ejercicios Espirituales

# Índice

<b><i>Siglas y abreviaturas</i></b> .....	<b>1</b>
<b><i>Índice</i></b> .....	<b>3</b>
<b>1. <i>Introducción</i></b> .....	<b>7</b>
<b>2. <i>Jesús, modelo de relación</i></b> .....	<b>11</b>
<b>2.1. Relaciones fraternas</b> .....	<b>11</b>
Características del Reinado de Dios .....	12
Sus palabras y obras son signos del Reinado de Dios .....	12
Comensalidad.....	14
La última cena .....	15
<b>2.2. Relaciones trascendentes</b> .....	<b>16</b>
Con el Padre: filiación divina .....	16
Como Hijo.....	18
Con el Espíritu .....	20
<b>2.3. Consecuencias conflictivas</b> .....	<b>22</b>
Jesús y el Templo.....	22
La doble condena de Jesús.....	22
<b>2.4. Relación entre Jesucristo y la humanidad hoy</b> .....	<b>23</b>
Resurrección.....	23
Apariciones.....	25
Comunión .....	26
Acceso actual a Cristo resucitado .....	27
<b>3. <i>Ser humano es ser en relación</i></b> .....	<b>29</b>
<b>3.1. Relación con Dios</b> .....	<b>29</b>
Vocación del hombre .....	29
Relatos bíblicos.....	30

Iniciativa divina en la relación .....	32
<b>3.2. Relación con el prójimo .....</b>	<b>34</b>
Perspectiva bíblica.....	34
Perspectiva social .....	35
<b>3.3. Relación consigo mismo.....</b>	<b>37</b>
Enfoque cristiano .....	37
Experiencia subjetiva .....	37
Desatención y regla de oro .....	38
Perspectiva espiritual.....	39
<b>3.4. Relación con la Naturaleza .....</b>	<b>40</b>
<b>3.5. La ruptura de la relación .....</b>	<b>41</b>
El mal en la creación .....	41
La ruptura de la relación con Dios .....	42
El pecado original .....	43
<b>4. Las relaciones comunitarias.....</b>	<b>45</b>
<b>4.1. Identidad desde las relaciones internas .....</b>	<b>45</b>
Primeras comunidades tras la muerte de Jesús .....	45
Implicaciones del término <i>ekklesia</i> .....	46
Relaciones que comporta el Reinado de Dios.....	47
Relaciones en la <i>Gran Iglesia</i> .....	50
<b>4.2. Dinámica de las relaciones internas.....</b>	<b>51</b>
Influencias en las comunidades paulinas.....	51
<i>Ekklesia</i> local .....	53
Redes eclesiales.....	54
Sinodalidad desde el CV II .....	54
<b>4.3. Dinámica de las relaciones con el mundo .....</b>	<b>56</b>
La <i>diakonia</i> cristiana.....	56
La relación Iglesia - Mundo .....	57
<b>5. Relaciones sacramentales en la Iglesia .....</b>	<b>59</b>
<b>5.1. Sacramento como modo de relación .....</b>	<b>59</b>
Signos con origen en Cristo.....	59
Triple Finalidad .....	61
<b>5.2. Tipos de relación en los sacramentos .....</b>	<b>62</b>

Incorporación .....	62
Comunión .....	65
Reconciliación.....	66
Servicio a la comunidad .....	68
<b>6. Concreción en el modo de comportamiento .....</b>	<b>71</b>
<b>6.1. Origen del comportamiento moral .....</b>	<b>71</b>
Reflexión sobre la autonomía humana y su perfección.....	71
Jesús como ejemplo .....	72
Relaciones vinculadas a la fe dentro de la Iglesia .....	73
<b>6.2. El valor de la vida.....</b>	<b>73</b>
Sobre el inicio de la vida humana .....	74
La relación como clave al final de la vida .....	76
<b>6.3. Relaciones como base para la paz .....</b>	<b>77</b>
El respeto y el desarrollo de la vida humana exigen la paz .....	77
El Desarrollo como nuevo nombre para la Paz .....	78
Desarrollo sostenible .....	79
Vínculo entre relaciones sociales y ecosistemas .....	81
<b>7. Relaciones que desencadena la revelación.....</b>	<b>83</b>
<b>7.1. Religión .....</b>	<b>83</b>
Apertura del ser humano .....	83
Apertura al sentido .....	85
Hecho religioso.....	86
<b>7.2. Revelación cristiana: Jesucristo .....</b>	<b>87</b>
Autocomunicación de Dios .....	87
Autocomunicación en Jesucristo (perspectiva cristológica) .....	89
Autocomunicación por el Espíritu .....	90
<b>7.3. Relaciones que enriquece la transmisión de la revelación .....</b>	<b>90</b>
<b>8. Dios es relación .....</b>	<b>93</b>
<b>8.1. Las relaciones trinitarias desde Jesús.....</b>	<b>93</b>
Jesús en relación con el padre .....	93
Jesús en relación consigo mismo: Hijo de Dios.....	95
Jesús en relación con el Espíritu .....	96
<b>8.2. La paradoja de la cruz .....</b>	<b>97</b>

Planteamiento del problema .....	97
La paradoja de la cruz .....	98
El grito de Jesús .....	99
<b>8.3. Evolución de la comprensión de las relaciones trinitarias .....</b>	<b>99</b>
El Padre como origen de toda relación .....	99
Aclaración de la relación del Padre con el Hijo .....	101
El Espíritu en las relaciones trinitarias .....	102
<b>9. Alcanzar la plenitud en las relaciones .....</b>	<b>105</b>
<b>9.1. Relaciones que emergen del dinamismo virtuoso .....</b>	<b>105</b>
Raíces antropológicas de las virtudes .....	105
Virtudes teologales .....	107
Las virtudes como dinamismos .....	108
<b>9.2. La esperanza cimentada en Jesús como acontecimiento escatológico....</b>	<b>111</b>
Especificidad de la esperanza .....	111
Participación en la resurrección de Cristo .....	111
<b>10. Conclusión.....</b>	<b>115</b>
<b>11. Bibliografía .....</b>	<b>117</b>



## 1. Introducción

Cuando en 2013 el papa Francisco explicaba por qué eligió ese nombre respondió que para él, Francisco de Asís era el hombre de la pobreza, de la paz, el hombre que ama y custodia la creación, y se refirió a las relaciones que mantenemos con esta. En *Evangelii Gaudium*, considerado el documento programático del actual Papa, hay una serie de puntos dedicados a «las relaciones nuevas que genera Jesucristo» (EG 87-92). Esta categoría vino desarrollada posteriormente en *Laudato si'*, documento en el que la alabanza a Dios se concreta en «el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea» (LS 15).

Desde entonces la Iglesia ha tenido más en cuenta el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas (LS 20), especialmente entre los pobres y la fragilidad del planeta (LS 16), que afecta a nivel individual e internacional (LS 51). También se ha planteado el reto de las relaciones interpersonales mediadas por las tecnologías de comunicación (LS 47).

Cuando hablamos de relación nos referimos al trato consciente y positivo que una persona tiene con la realidad que lo rodea. La relación alimenta a los sujetos que la forman, aunque la iniciativa parta de uno y no exista una correspondencia. Se expresa con el comportamiento que desarrolla la persona hacia su entorno más inmediato, pero también hacia contextos más lejanos. La relación es condición de posibilidad para la comunicación, se sirve de ella, la suscita, con el tiempo la hace más profunda definiendo incluso a los individuos que forman parte de ella.

Es una característica gradual, desde la tradición ignaciana podemos decir que las relaciones son más plenas cuanto más se sale del propio amor, querer e interés. Y así entendida, no puede hablarse de relación cuando existe un comportamiento

autorreferencial. En ese caso hay una ausencia de relación, se está perdiendo esa oportunidad.

En ese sentido, el nivel de implicación pleno se identifica con el Buen Samaritano (*Lc* 10, 25-37). En la parábola, el evangelista centra la cuestión del prójimo en el comportamiento. La relación que el samaritano tiene la iniciativa de tejer surge porque la situación del hombre despojado, golpeado y medio muerto interpela, y él se deja interpelar. La relación más auténtica tiene su centro en practicar la misericordia, y ese modo de entender esta categoría ilumina la reflexión que busca dar razón de la fe. Por eso la relación será el foco de esta memoria, a través de la cual se recorrerán los distintos tratados teológicos.

En primer lugar, se centrará la mirada en Jesús de Nazaret, cuyas relaciones se enmarcan en el horizonte el Reinado que predicó. Los evangelios están llenos de ejemplos que transmiten el modo de ser de Cristo. Su universo de relaciones, desde los marginados hasta las autoridades religiosas, manifiestan su pretensión mesiánica y aluden al Reinado de Dios. En cuanto ser humano tuvo relaciones horizontales, a nivel interpersonal, del mismo modo que cualquier judío en aquel contexto pudiera llegar a desarrollar. No obstante, las relaciones de Jesús tendrían algunas singularidades. A continuación, se argumentará cómo para el ser humano es posible aspirar a esa actitud y nivel de relación por la referencia que existe en él a Cristo, y a través de él a Dios. Después de considerar a los individuos, se tratará la dinámica de las relaciones comunitariamente. Los seguidores de Jesús están llamados como la comunidad que forma el Pueblo de Dios. La Iglesia como sujeto en sí mismo también desarrolla una serie de relaciones que merecen atención. Posteriormente se considerarán los sacramentos como momentos de relación comunitaria y con Dios, en circunstancias clave de la vida de los creyentes. A través de estos, los fieles reciben la gracia de Dios que los preparan para practicar la caridad con el resto de la creación.

Tras esas consideraciones, puede identificarse un modo de comportamiento que determina ciertos rasgos de conducta concretos. El comportamiento moral cristiano conlleva un sistema de relaciones que presupone la libertad y la responsabilidad, sólo desde ahí pueden establecerse verdaderas relaciones. A partir de esas relaciones, con el prójimo y con la creación, el ser humano es capaz de percibir la revelación, que es la autocomunicación de Dios que entra en relación con el ser humano. Esto ocurre de un

modo singular en Jesucristo. Por eso, tras reflexionar sobre la revelación, se abordarán las relaciones trinitarias desde Jesús: con el Padre, consigo mismo y con el Espíritu. Habiendo considerado a Dios como relación, es posible aproximarse a la plenitud de las relaciones humanas. Para encaminarse a ella es necesario un dinamismo virtuoso, que no tiene su origen en el ser humano, sino que se pone en marcha en la medida en que se acoge la Gracia. Tras considerar las virtudes teologales, nos detendremos en la especificidad de la esperanza, y se centrará la atención en la esperanza como virtud cimentada en Jesús como acontecimiento escatológico.



## **2. Jesús, modelo de relación**

Jesús de Nazaret se relacionó con sus coetáneos del siglo I. En cuanto ser humano tuvo relaciones horizontales, a nivel interpersonal, del mismo modo que cualquier judío en aquel contexto pudiera llegar a desarrollar. No obstante, las relaciones de Jesús tendrían las singularidades propias que se desarrollarán en el siguiente apartado. También podemos considerar las relaciones de Jesús a un nivel trascendente. Estas se refieren a las que mantenía con Dios Padre, claramente verticales y de las que los evangelios dejan constancia. En este ámbito de relaciones trascendentes se ubica la singularidad de las relacionales de Jesús en cuanto segunda persona de la Trinidad, su autoconciencia divina y ausencia de pecado. En las siguientes páginas, se intentará decir además una palabra sobre la relación con el Espíritu.

Esas relaciones verticales y horizontales de Jesús se hacen inevitablemente conflictivas. Esto alcanza su culmen en el incidente del Templo y tiene como consecuencia su doble condena. Tras abordar ese aspecto, se afrontará el cambio cualitativo que supone la resurrección en las relaciones de la humanidad con Jesús, y que de algún modo las hace posibles también hoy para nosotros.

### **2.1. Relaciones fraternas**

Jesús anunció el Reinado de Dios, es la idea que atraviesa toda su predicación. La importancia fundamental se reconoce en que las primeras palabras que Jesús pronuncia en el evangelio más antiguo (*Mc* 1, 14-15) se refieren a esto: βασιλεία τοῦ θεοῦ. Βασιλεία puede entenderse como reino o como reinado. En el primer caso existe una connotación estática, de una organización ya establecida. Reinado, en cambio es un concepto más dinámico que pone el foco en la relación entre el gobernante y los gobernados, en este caso entre Dios y su pueblo.

En la tradición judía, la expresión hebrea o aramea «malkuth Yahveh» designa el acto de gobernar, la autoridad ejercida por un rey (*Dan* 6, 29). Por tanto, se asemejaría más a la idea de reinado como se ha expuesto. En cualquier caso, es una locución poco frecuente en la Biblia Hebrea, algo más en la literatura intertestamentaria. En la tradición israelita, la instauración del Reinado de Dios va ligada a la figura del mesías regio davídico (*2Sm* 7, 14; *Sal* 110; *Am* 9, 11). Israel tiene conciencia de la soberanía de Dios ejercida en la historia, pero se va alejando, haciendo escatológica convirtiéndose en una soberanía eterna y universal (*Dan* 3, 52ss; *Sab* 3, 8), hasta llegar a la herencia inmortal de los justos.

El evangelio de Mateo utiliza de un modo genuino (hapax) la perífrasis «reino de los cielos» (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), que aparece 33 veces ya que se emplea mucho la expresión en las parábolas utilizadas para explicar en qué consiste. Juan en cambio se refiere a «vida eterna» (*Jn* 6,47): ζωὴν αἰώνιον. En Pablo, «Reinado de Dios» aparece 10 veces con sentido escatológico (como en *1Cor* 6, 9) y vinculado a la justicia (*Rm* 14, 17).

### **Características del Reinado de Dios**

El Reinado de Dios aparece como una realidad temporal. Se anuncia como inminente (*Mc* 1, 15), presente (*Lc* 11, 20) y futura (*Lc* 11, 2-4). Tiene una dimensión escatológica: realidad decisiva ya, pero todavía no definitivamente manifiesta. La temporalidad también se expresa en el uso de las parábolas vegetales (*Mt* 13), el germen y el grano que crecen silenciosos.

Por otra parte, el Reinado tiene en la persona de Jesús la primicia y presencia explícita. Tiene un carácter personal porque con Él acontece ya la salvación escatológica que Dios había prometido. Jesucristo es la figura mesiánica (*Mc* 8, 29), cuyo mesianismo es inseparable de su actividad (*Mt* 11, 4-5). Sus acciones son signos de la irrupción del Reinado de Dios en la historia.

### **Sus palabras y obras son signos del Reinado de Dios**

Su universo de relaciones, desde los marginados hasta las autoridades religiosas aluden al Reinado de Dios. Esto es muy explícito en las palabras que pronuncia Jesús en los evangelios. Un modo que utiliza mucho para expresarse son las parábolas. A partir de procesos naturales y situaciones humanas, Jesús explica el Reinado de Dios como un proceso que de lo aparentemente más insignificante hace crecer y da frutos (como la

levadura y la mostaza -Lc 13-). Jesús también emplea bienaventuranzas (Lc 6), expresiones que califican al poseedor de una cualidad como digno de felicidad, y que son buena noticia sobre todo para los que sufren y son marginados. Son dichos para el día escatológico, pero también para hoy (el uso de la palabra «hoy» actualizando el mensaje de salvación es frecuente en Lucas). Por otra parte, identificamos los dichos de Jesús, que suelen venir introducidos por la fórmula «ἐγὼ λέγω» (y normalmente se traducen por «yo os digo»). Este modo de dirigirse Jesús a sus oyentes revela su pretensión mesiánica<sup>1</sup>.

El Padrenuestro (Mt 6, 9-15; Lc 11, 2-4) es el núcleo central de la oración la predicación y la teología de Jesús. Es una invitación para sus seguidores a relacionarse con el Padre, y hacerlo en unas claves concretas. Las peticiones sobre la venida del Reinado y sobre el cumplimiento de la voluntad del Padre indican el tenor escatológico del Reinado de Dios<sup>2</sup>.

Las palabras de Jesús son inseparables de sus hechos, que manifiestan de un modo muy evidente el tipo de relación que Jesús tenía con quienes se le acercaban. Un tipo de acciones recurrentes en los evangelios son los milagros, que se entienden como signos proféticos y escatológicos del Reinado de Dios, inexplicables desde razón y atribuidos a Dios desde fe. Pueden agruparse en exorcismos y curaciones. Los relatos de exorcismos presentan a Jesús como figura escatológica, capaz de liberarnos de todo aquello que oprime y esclaviza, de lo que nos separa de Dios. Estas acciones acreditan y cualifican a Jesús como Mesías e Hijo de Dios, y en Lc 11, 20 se vincula directamente con el Reinado de Dios. Las curaciones se contraponen a la enfermedad, signo del pecado y de la presencia de demonios.

El perdón de los pecados es explícito en las curaciones de Jesús (Lc 5, 17-26), va de la mano de la recuperación de la salud y en la sociedad judía conllevaba la reinserción comunitaria. Entonces, la curación de Jesús restaura la relación con Dios, con uno mismo y con los demás. Pero para que esto ocurra es necesaria la fe, la oferta del Reinado de

---

<sup>1</sup> Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, vol. 1 La predicación de Jesús (Sígueme, Salamanca 1974), 291-296.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, 122-124.

Dios debe ser acogida por el hombre. Por tanto, Jesús no puede ser considerado un mago, un taumaturgo, ni un curandero al uso. Él mismo es signo del Reinado de Dios<sup>3</sup>.

### **Comensalidad**

Es propio del ser humano, y particularmente en la cultura mediterránea, organizar la alimentación mediante comidas o acontecimientos alimentarios más o menos socializados y estructurados. En esa organización también incluye elegir con quién se comparte y dónde degustar el alimento. Estos acontecimientos se condensan en los ritos de comensalidad, cuya función primordial es estrechar las relaciones de los miembros del grupo que comparte mesa. Los que participan de esa ritualidad se convierten en compañeros (que comparten el pan *-cum panem-*), promoviendo el esfuerzo de sus vínculos sociales o fundando comunidad<sup>4</sup>.

Lo dicho por estudios antropológicos se concreta en las comidas de Jesús, que son un elemento importante para entender su universo de relaciones. Desde esta perspectiva, la acusación de comilón y borracho (*Lc 11, 19*) es un indicador cuantitativo de sus relaciones. En lo cualitativo, Jesús no discriminaba entre cumplidores de la Ley (*Lc 7, 36*) y pecadores (*Lc 19, 5*) para compartir mesa. Esto supone una ruptura del orden social y religioso en favor de los marginados (recaudadores, adúlteras) y pecadores. Por ello, las comidas de Jesús son un anticipo del banquete escatológico del Reinado de Dios.

En lo religioso, Jesús acude a la sinagoga y al Templo, y es autónomo en la interpretación de la Ley, como dan a entender su actitud respecto al ayuno, el sábado y las purificaciones. No desprecia la Ley, sino que la asume y la lleva a plenitud. Un modo en el que esto se refleja es con la expresión «se os ha dicho... yo, en cambio, os digo...» (*Mt 5, 21ss*). El Reinado de Dios supera a la Ley, y su clave de interpretación es el amor. Ese será el criterio supremo, que se identifica con la voluntad de Dios (*Jn 13, 34-35*).

En esa línea, se puede hacer una reflexión a partir de la *Sabiduría de Israel*. Ben Sira, identifica la Sabiduría con la Ley. Existe en la Ley una armonía con el orden y el

---

<sup>3</sup> Cf. B. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo I (Secretariado Trinitario, Salamanca 1990), 112-115.

<sup>4</sup> Cf. E. A. Maury, «Ritos de comensalidad y espacialidad», *Gazeta de Antropología* 26 (2), artículo 45, (septiembre 2010). Disponible en [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G26\\_45Eduard\\_Maury\\_Sintjago.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G26_45Eduard_Maury_Sintjago.pdf) (accedido el 4 de octubre de 2021).



sentido que han sido impuestos en el mundo por Dios. Pero es insuficiente si la ascensión de la Ley se hace desde una concepción retributiva, según la cual la felicidad o la desgracia son consecuencia de la actuación acorde o no a la Ley<sup>5</sup>. Sin embargo, en *Mt 5*, 17 Jesús dice<sup>6</sup>:

<sup>17</sup>No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir.

La palabra que hay detrás de «cumplir» es πληρῶσαι, que se significa «llenar», en el sentido de dar contenido<sup>7</sup>. El contexto de Jesús le da contenido desde una concepción retributiva, Jesús, en cambio, le da contenido desde su relación con el Padre, que se profundizará al tratar de la filiación divina.

### **La última cena**

La última cena condensa la vida de Jesús de Nazaret y es la clave de interpretación de su muerte. Fue una cena con carácter explícito de despedida entre Jesús y sus discípulos. Por eso nos ayuda a conocer el sentido que Jesús dio a su propia muerte. Un dato fundamental es el contexto pascual. Para los sinópticos, se trata de una cena de Pascua, sin embargo, el evangelio de Juan sitúa la cena en la víspera, de modo que la muerte de Jesús coincide con la inmolación de los corderos pascuales en el Templo. En cualquier caso, antes de su muerte Jesús recuerda la liberación del pueblo elegido por Yahveh con los Doce que representan el Israel renovado. Esto ocurre con un banquete en el que Jesús comparte mesa con pecadores. Todo lo dicho sobre las comidas de Jesús como representación de la irrupción del Reinado de Dios sigue siendo válido aquí.

Desde ahí es posible entender que él interpretó su muerte desde una clave de servicio-diaconía, como parte del plan salvífico de Dios, que quiere la vida sabiendo que la presencia del pecado lleva a la muerte. Los gestos y las palabras de Jesús en la cena representan el último servicio al Reinado de Dios.

---

<sup>5</sup> Cf. J. R. Busto Saiz, «El descubrimiento de la sabiduría de Israel», en *Estudios eclesiásticos* 56, n° 216-217 (enero 1981), 646-648. Disponible en <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17896/15756> (accedido el 6 de octubre de 2021).

<sup>6</sup> La traducción se toma de E. Nestle, K. Aland, *Nuevo Testamento Griego-Español*, trad. Reina-Valera (Sociedad bíblica, Madrid 2008).

<sup>7</sup> Cf. J. H. Thayer, «πλήρωμα» en: Id., *Greek-English Lexicon of the New Testament* (T&T Clark, Edimburgo 1999), 518.

Los gestos y palabras de Jesús en la cena nos llegan por dos tradiciones. Una de Marcos-Mateo y otra de Lucas-Pablo. En ambos casos, en la cena hay dos gestos. El primero se compone de una bendición a Yahvé (Marcos-Mateo) o una acción de gracias (Lucas-Pablo), la fracción del pan y su distribución. Con las palabras que acompañan este gesto, Jesús vincula el pan a su cuerpo, refiriéndose a su persona. El pan se parte y reparte para dar vida, del mismo modo que la vida de Jesús será partida y repartida para dar vida a otros. El segundo gesto, al final de la cena, es la bendición de la copa, y darla a beber a los discípulos. Jesús explica que la copa es su sangre y supone una nueva alianza. La sangre se refiere a la vida, por lo que beber de la copa es participar de la vida de Jesús.

La fracción del pan tiene un carácter salvífico, y la bendición del vino un carácter expiatorio. Esta expresión de entrega absoluta, representada en el evangelio de Juan con el lavatorio de los pies. Las palabras que pronuncia Jesús sobre el pan y el vino contienen el término ὑπὲρ, que responde a la pregunta por los destinatarios de la acción salvífica y expiatoria de Jesús. Marcos-Mateo utilizan la expresión «ὑπὲρ πολλῶν» («por muchos»), que en la mentalidad semítica remite a la totalidad. Lucas-Pablo emplean «ὑπὲρ ὑμῶν», («por vosotros»), entendiendo los Doce como símbolo del Israel renovado, que abarca a toda la humanidad. En ambos casos se expresa el deseo de Jesús de tener una relación con todos nosotros de servicio incondicional y definitivo.

## **2.2. Relaciones trascendentes**

### **Con el Padre: filiación divina**

Respecto a su autoconciencia de filiación divina, Jesús expresa la relación especialísima que tiene con Dios en la invocación *Abba* (hápax en *Mc* 14,36). Hay que señalar que en la fe judía no se encuentra ninguna invocación personal a Dios como *Abba*. Jesús emplea el término como vocativo para dirigirse a Dios y lo emplea en el contexto de la oración, esto es una novedad respecto a la práctica ordinaria judía que había conocido. Ese modo de referirse a Dios expresa una familiaridad especial y revela una relación filial con Dios como Padre<sup>8</sup>. Esta filiación es inseparable de la obediencia. Y así lo entiende Jesús al referirse a Dios como *Abba* en la misma frase en la que prioriza la

---

<sup>8</sup> Cf. G. Uríbarri, «Cristología» en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe* (U. P. Comillas, Madrid 2013), 343

voluntad del Padre. La oración es algo que implica la integridad de la persona, su totalidad. La oración alimenta una relación, en el caso de Jesús esta relación es con el Padre y supone una intimidad compartida tan profunda que no es concebible pensar que, Jesús no siguiese la voluntad del Padre. Un comportamiento así al final de la vida no puede ser improvisado. Por tanto, toda la vida de Jesús se asienta en la obediencia al Padre. La actitud de Jesús de Nazaret en ningún momento es la de alguien que se busca a sí mismo.

Los sinópticos muestran que Cristo no trató de quedar por encima de nadie, no se ensalzó a sí mismo (*Hb* 5, 5), sino que se dedicó a anunciar el Reinado de Dios y a cumplir la voluntad divina. La relación de Jesús con la humanidad no puede reducirse a la compasión de un hombre con sus semejantes. En ese caso se correría el riesgo de confundir su condición con simple filantropía. En cambio, la relación de Jesús con la humanidad abarca la misericordia de Dios. Jesús tenía conciencia de estar actuando en unión con su Padre.<sup>9</sup>

Los relatos de las tentaciones (*Mt* 4, 1-11; *Mc* 1, 12-13; *Lc* 4, 1-13) reflejan que no buscaba un proyecto personal. El Tentador le hace distintas propuestas llamándole *Hijo de Dios*. Jesús, sin negar el título, le rechaza remitiéndose a la voluntad de Dios. Es Hijo por su obediencia, que no debe ser entendida como sometimiento, sino como adhesión libre a la voluntad del Padre. Jesucristo desvela su filiación viviéndola desde la libertad. En el Nuevo Testamento, hijo se contrapone a esclavo. Jesús se entiende como Hijo por haber recibido la libertad del Padre<sup>10</sup>. Desde esta libertad Jesús obra para la liberación de la humanidad.

La filiación de Jesús, en tanto que Hijo enviado por el Padre por nosotros y nuestra salvación hasta la muerte, expresa cómo el ser filial radica fundamentalmente en el amor y la entrega. La consideración en el evangelio de Juan de Jesús como el Hijo de Dios subraya su estrecha relación con el Padre (*Jn* 6, 38), de quien salió y hacia quien regresa en una vida de obediencia y entrega<sup>11</sup>. Pero esta entrega se realiza a través de un dinamismo encarnatorio por el que la obediencia de Jesús se despliega en la historia, y que concluye con su muerte. Este caminar hacia la consumación (*theleiosis*), pone de

---

<sup>9</sup> Cf. A. Vanhoye, *Jesús, modelo de oración* (Mensajero, Bilbao 2014), 67-70.

<sup>10</sup> Cf. L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Paulinas, Madrid 1987), 21

<sup>11</sup> Cf. Vanhoye, *Jesús, modelo de oración*, 68.

manifiesto el modo en que Jesús reconoce la prioridad absoluta de la voluntad de Dios ofreciéndose como sacrificio<sup>12</sup>. Siguiendo la idea del dinamismo encarnatorio, podemos decir que con el evento pascual Jesús *llega a ser* plena y definitivamente Hijo de Dios<sup>13</sup>.

La filiación divina es algo que reconoce la primitiva comunidad cristiana. En su expansión durante los primeros siglos no dudó en la confesión y asignación de títulos, reconociendo a Jesús de Nazaret como Cristo, Señor e Hijo de Dios<sup>14</sup>. Tal confesión supone una relación especialmente significativa, de primacía en la comunidad. Esto se hace paradójico además si se tiene en cuenta que los títulos se asignan a una persona condenada a muerte y ejecutada en la cruz. Sólo es posible asumir los títulos cristológicos desde la fe en la resurrección, en la que se profundizará más adelante.

### **Como Hijo**

La singularidad de Jesús está vinculada con el modo único con el que Jesús se relacionaba con Dios y con la humanidad. Estas relaciones especiales manifiestan dos características inseparables que se daban en su persona: su filiación divina y su misión (anunciar y encarnar el Reinado de Dios). Esta singularidad se refleja en el testimonio transmitido por el Nuevo Testamento: los títulos, las confesiones de fe y el reconocimiento como salvador. El propio Jesús presenta autoconciencia de su singularidad en los evangelios, donde se asume que es el Hijo de Dios. Gregorio Nacianceno afirmó que «si alguno pusiera su esperanza en alguien ignorante, sería verdaderamente necio e indigno de recibir la salvación completamente»<sup>15</sup>. Lo que de aquí se concluye es que la fe sólo es sostenible asumiendo la autoconciencia filial de Jesús.

A partir de ahí, la Iglesia ha definido esa singularidad en el dogma cristológico, que afirma en Jesucristo dos naturalezas subsistentes en una única persona. El Concilio de Calcedonia (año 451) afirmará la presencia en Jesucristo de «dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302). La reflexión cristológica continuó evolucionando y, especialmente a partir de la escolástica, destacó una teología de las dos naturalezas centrada en su filiación divina (vinculada al *eje ontológico*, en el que más adelante se profundizará) frente a la vida terrena encarnada (vinculada al *eje*

---

<sup>12</sup> Cf. Uríbarri, «Cristología», 346-347.

<sup>13</sup> Cf. P. Coda, citado en P. Gamberini, en *Questo Gesù* (EDB, Bolonia 2005), 250.

<sup>14</sup> Cf. B. Sesboue, *Cristo, Señor e Hijo de Dios* (Salterrae, Maliaño 2013), 71-72.

<sup>15</sup> Gregorio Nacianceno, *Epistola ad Cledonium*, citado en *La lógica de la fe*, 365

*histórico*)<sup>16</sup>. Posteriormente, con la modernidad, creció el interés por la historia terrena de Jesús y así se ha mantenido hasta hoy. Esto es importante para la categoría que nos sirve de lente en este trabajo, pero lo es más aún porque coloca la soteriología en el centro de la reflexión cristológica. Y como veremos a continuación la autoconciencia de Jesús sobre su misión y filiación es determinante para la salvación.

Existen diferentes indicios que muestran la autoconciencia de Jesús sobre su misión. Uno son los milagros, de los que se han tratado. Jesucristo es la figura escatológica que trae la salvación, libera del poder del maligno e inaugura la llegada del Reinado de Dios. La llamada al seguimiento, ya sea detrás de Él (*Mc* 1, 17; *Mc* 8, 33) o para ir con Él (*Jn* 1, 39) y la institución de los Doce (*Mt* 10, 1ss) exhiben la prioridad de su persona y la invitación a compartir su misión al servicio del Reinado de Dios de manera radical (*Lc* 9, 23ss). Un tercer indicio es el cuestionamiento a la Ley y el Templo, con los que se relaciona libremente y sin absolutizarlos. Jesucristo reconoce su primacía y autoridad sobre ellos (*Mt* 5, 17; *Lc* 11, 31). Otro vestigio es la respuesta que da Jesucristo a los mensajeros de Juan Bautista (*Mt* 11, 1ss). También lo son las comidas con pecadores, anticipación del banquete escatológico la fraternidad universal será plena. Los gestos y las palabras de la última cena son también otro indicio de la autoconciencia de Jesucristo sobre su misión.

La relación es una característica gradual, y como se dijo en la Introducción el Buen Samaritano supone el nivel de implicación pleno. En la dirección contraria, no puede hablarse de relación cuando existe un comportamiento autorreferencial, sin comportarse en absoluto como prójimo, ni tener en cuenta a Dios. En ese caso hay una ausencia de relación, se está perdiendo esa oportunidad. En esa ausencia, siendo voluntaria y consciente, se ubica el pecado.

Jesús fue tentado como todo hombre. Esto se refleja en los relatos de las tentaciones, que en los evangelios son el prólogo a su vida pública. Esto quiere decir que no son una anécdota puntual, sino que le van acompañando hasta la muerte (la tentación en la cruz de rebelarse contra la voluntad de Dios). Jesús supera las tentaciones desde la obediencia discernida en la oración, como ilustra el episodio de Getsemaní. La unión personal con Dios era tan estrecha que no se excluyen el ejercicio de una auténtica libertad

---

<sup>16</sup> Cf. K. Rahner, «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de Teología I*, (Taurus, Madrid 1963), 211.

con la omisión constantemente de pecado (*DH* 301). Esto ilumina qué es la libertad. «No debemos pensar primero la libertad y obligarla a que encaje en el dato cristológico, sino partir del dato cristológico para iluminar la antropología teológicamente entendida para dialogar con la filosofía»<sup>17</sup>. En *GS* 22 se dice que el pecado no pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana, sino que es una posibilidad inherente a su naturaleza.

### **Con el Espíritu<sup>18</sup>**

La relación de Jesús con el Espíritu puede hacerse difícil de comprender. La visión trinitaria según la cual el Espíritu se propone como el amor entre el Padre y el Hijo ciertamente no ayudan en este desarrollo, aunque podría ser un punto de partida la categoría que entreteje esta memoria, pero. Tampoco la perspectiva según la cual se entiende el Espíritu como el Espíritu de Jesús, es decir, tan ligado a su persona que apenas se entiende de modo independiente. Sin embargo, debe poder decirse algo de la relación entre la segunda y la tercera personas de la Trinidad. A continuación se intentará desarrollar dicha relación.

Esta dificultad se entiende si tenemos en cuenta que los evangelios son muy parcos a la hora de hablar del Espíritu. Marcos sólo lo menciona en seis ocasiones y Mateo en doce. Ambos evangelistas siguen la tradición de la Biblia Hebrea según la cual el Espíritu es comprendido fundamentalmente como fuerza y *dynamis* de Dios. Lucas presenta, por una parte, la misma perspectiva según la cual Jesús es un profeta poseído y conducido por el Espíritu y, por otra parte, la novedad según la cual Jesús glorificado es asociado al Padre y dispone con él del Espíritu. Para Lucas el Espíritu Santo es ante todo el espíritu profético que animaba a los profetas del antiguo Israel. Pero Jesús no es sólo un profeta carismático movido por el Espíritu, es el hombre del Espíritu, él único portador del Espíritu. La relación que mantienen es tal que el Espíritu capacita a Jesús para anunciar y evangelizar cumpliendo en su persona las profecías mesiánicas.

El punto de vista veterotestamentario que comparten los sinópticos subraya la condición humana y la realización sucesiva de Jesús en el mundo bajo la acción del Espíritu. Los cuatro evangelios nos narran el bautismo de Jesús. Este hecho marca el inicio de su vida pública y es decisivo para su proclamación e identidad como Hijo de Dios. Para Lucas este evento es comparable con la unción del Mesías por medio del

---

<sup>17</sup> G. Uríbarri, «Cristología», 367.

<sup>18</sup> Cf. A. Cordovilla, «Jesús y el Espíritu» en *El misterio de Dios trinitario* (BAC, Madrid 2012) 130-144.

Espíritu (*Lc* 4, 18ss). El texto de *Hch* 10, 37, 38 es especialmente relevante en este sentido:

<sup>37</sup>Vosotros sabéis el acontecimiento que ha tenido lugar en toda Judea, empezando desde Galilea, a partir del bautismo que predicó Juan: <sup>38</sup>Jesús el de Nazaret, cómo lo ungió Dios con la fuerza del Espíritu Santo; que pasó haciendo el bien y curando a los dominados por el diablo, porque Dios estaba con él.

El autor de identifica el bautismo con el momento en que Dios Padre unge, a Jesús con el Espíritu Santo. Entendemos fácilmente que cuando se unge con un óleo, el óleo, objeto mediador, queda en el ungido. De modo análogo, en el bautismo hay una donación. A partir de ese momento el Espíritu acompañará a Jesús, será el modo en que Dios esté con él en su hacer el bien y curar.

Marcos no subraya tanto el acto del bautismo de Juan. Para este evangelista es más importante la visión de Jesús, que incluye el rasgarse los cielos, el descenso del Espíritu y la voz que lo designa como Hijo. Y a continuación Jesús es guiado por el Espíritu al desierto. El Espíritu es una persona activa que indica a Jesús el camino a seguir, el que lleva a cumplimiento la voluntad del Padre y no puede eludir las tentaciones mundanas. El relato de Juan también se fija en la bajada del Espíritu. Su particularidad respecto a los sinópticos es que subraya la permanencia del Espíritu en Jesús. Es una manera de decir que él es el Mesías, ya que la plena posesión del Espíritu es la característica distintiva del Mesías (*Is* 9, 2; 61, 1). El Espíritu acompaña a Jesús y en virtud de la relación que mantienen se desarrollará la acción mesiánica y salvífica por el pueblo de Israel.

A partir de la resurrección de Jesús la relación con el Espíritu se invierte. Ya no es el Espíritu quien guía a Jesús, sino que es Cristo en tanto que Señor glorificado quien da el Espíritu a los creyentes, pudiendo fundarse una nueva relación. Puede entregar el Espíritu porque ya estaba con él.

## 2.3. Consecuencias conflictivas

### Jesús y el Templo

El Templo de Jerusalén era el edificio consagrado al culto judío, y al que se peregrinaba en distintas fiestas durante el año, una de las cuales, la pascua, es el motivo más importante. El Templo incluía el santuario, que era la estancia donde se hallaba la presencia de Dios. Además, estaba compuesto por una serie de atrios, rodeados por pórticos, y en el más exterior de ellos era donde se instalaba el mercado y el cambio de monedas, que se había convertido en una parte fundamental del sistema cultural. El tema del Templo está muy ligado a la gloria de Dios. Los evangelios anuncian la sustitución del Templo por la persona de Jesús, los sinópticos al final de su vida pública, y Juan al comienzo, para desarrollar esa sustitución a lo largo de la obra. El pasaje en el que Jesús expulsa la mercancía del Templo, haciendo patente el conflicto indica que fue consciente de ello. Contaba con el precedente de Juan Bautista, conocía la tradición de los profetas muertos en Jerusalén y las referencias en la Biblia Hebrea al Siervo de Yahvé. La condena y muerte de Jesús son consecuencia de su vida proexistente y su fidelidad al Reinado de Dios en gestos y palabras.

### La doble condena de Jesús

La condena religiosa es el desencadenante de la muerte de Jesús. Las razones fundamentales que se alegan son la pretensión mesiánica y la crítica al Templo. En los interrogatorios aparece la referencia a Jesús como Cristo (*Mc* 15, 61), las burlas de los soldados por su realeza (*Mc* 15, 17-20), las burlas de los sacerdotes (*Mc* 15, 31), ante Pilatos (*Mc* 15, 2) y el *titulus crucis* (*Mc* 15, 26) muestran el protagonismo del mesianismo de Jesús en la condena. También la crítica al Templo está presente, el conflicto de la expulsión comentada en el párrafo anterior incluye la profecía de la destrucción que se recuerdan en el interrogatorio ante judíos (*Mc* 14, 58), las burlas de soldados en la cruz (*Mc* 15, 29-30) y la mención a palabras de Jesús en el martirio de Esteban (*Hch* 6, 14). Estos hechos en sí no eran punibles para la legislación romana, por tanto, se presenta a las autoridades como un peligro político para que sentencien la condena.

Los tribunales romanos tenían reservado el derecho de condenar a muerte (*ius gladii*). Por esa razón, las autoridades judías accedieron a Pilato y le convencen para juzgar a Jesús. El motivo de la condena política fue considerar a Jesús como un sedicioso



que amenazaba la dominación romana. La crucifixión era una práctica disuasoria en los romanos para sofocar rebeliones. Pilato quiere proteger la *pax romana* frente al «rey de los judíos». El *titulus crucis* serviría de escarmiento frente a posibles alzamientos.

Sin embargo, el reconocimiento de la pretensión mesiánica legitima dicha pretensión (la de mesías regio). Además, al optar los sacerdotes, por el poder opresor romano frente a la salvación de Dios, muestran su incongruencia. La verdadera vida es la que anuncia Jesucristo, no la que buscan los sacerdotes.

## **2.4. Relación entre Jesucristo y la humanidad hoy**

### **Resurrección**

El misterio pascual es el centro de la fe cristiana y clave en el tratado cristológico. Profundizar en la resurrección de Jesús es clave para entender que su relación con la humanidad no es algo que quedó en el s. I en Palestina, sino que se extiende de un modo único hasta hoy. Las relaciones del Hijo de Dios con la humanidad trascienden su vida terrena. Van más allá de su muerte en cruz y esto tiene un origen histórico en la experiencia pascual de los discípulos, que atestiguan la resurrección de Jesucristo.

Entre las distintas fuentes que nos acercan a los testimonios de la resurrección de Jesús encontramos las confesiones de fe, el testimonio más antiguo sobre la resurrección en el que se afirma el hecho sin tener que hacer aclaraciones ni entrar en detalles. Las confesiones están vinculadas a credos bautismales (*IPe* 3, 18; *Hch* 10, 40) o a la experiencia del señorío de Cristo (*Flp* 2, 5-11; *Rm* 10, 9; *Lc* 24, 34) y presentan algunas características comunes. Las confesiones tienen una formulación antitética que recalca la acción de Dios («vosotros lo matasteis, pero Dios lo resucitó»). También resaltan la realidad del hecho de la muerte y de la resurrección, sin hacer referencia al «tercer día». Por último, las confesiones emplean un lenguaje de exaltación. Es decir, más que a la muerte, que queda atrás, se mira a la resurrección, la realidad en la que Jesús es glorificado.

Los himnos, cuya fuente más antigua encontramos en las cartas paulinas. En *ICor* 15, 3-8, Pablo de Tarso admite que sólo transmite lo que a él se le enseñó. Utiliza palabras no paulinas, como Cefas, y distingue a los Doce de los apóstoles. Por esto, aunque la Primera Carta a los Corintios se data en el año 55, el contenido de esos versículos se considera prepaolino, remontándose a la enseñanza que recibió Pablo tras su conversión

(alrededor del año 35)<sup>19</sup>. Esta cercanía a la muerte de Jesús muestra la originalidad de la enseñanza y minimiza la distorsión de la transmisión a lo largo del tiempo. Es un dato a tener en cuenta para reconocer la fidelidad de su contenido.

Por claridad en el comentario se copian a continuación los versículos que estamos comentando (*1Cor 15, 3-8*)<sup>20</sup>:

<sup>3</sup>En primer lugar os he dado a conocer la enseñanza que yo también recibí. Os he enseñado que Cristo murió por nuestros pecados, como dicen las Escrituras; <sup>4</sup>que lo sepultaron y que resucitó al tercer día, como también dicen las Escrituras; <sup>5</sup>y que se apareció a Cefas y luego a los doce. <sup>6</sup>Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales vive todavía, aunque algunos han muerto. <sup>7</sup>Después se apareció a Santiago y luego a todos los apóstoles. <sup>8</sup>Por último se me apareció también a mí, que soy como un niño nacido fuera de tiempo.

Tras una frase introductoria (v. 3a), el texto puede dividirse en una primera parte kerigmática que se remite a las Escrituras (3b-4), y otra histórica que se remite a testimonios (4-8).

En la primera parte, al tratar de la muerte de Cristo por nuestros pecados se usa la partícula ὑπὲρ, Como se explicó para la Última Cena, esta palabra aporta un sentido escatológico a la muerte, para librarnos del pecado, y ubica la relación de Jesús con la humanidad. La mención a la sepultura apunta a la realidad de la muerte. Para hablar de la muerte se emplea el aoristo como tiempo verbal, indicando que la acción comenzó y concluyó en el pasado. Por tanto, parece que «murió» es una buena traducción. Sin embargo, para la resurrección se emplea el perfecto pasivo, advirtiendo que la acción sigue vigente en el presente. Una mejor traducción sería «ha sido levantado», de modo que sigue levantado a partir del momento en que tuvo lugar la acción. La afirmación respecto al tercer día es principalmente teológica, el tercero es el día de la actuación escatológica de Dios<sup>21</sup>, aunque esto que no excluye una afirmación cronológica. Por último, recalcar la adecuación a las Escrituras quiere significar que todo el misterio de

---

<sup>19</sup> Cf. G. Barbaglio, *Pablo de Tarso* (Sígueme, Salamanca 1992), 72.

<sup>20</sup> La traducción se toma de E. Nestle, K. Aland, *Nuevo Testamento Griego-Español*, trad. Reina-Valera (Sociedad bíblica, Madrid 2008).

<sup>21</sup> Cf. G. Uríbarri, «Cristología», 304.

Cristo es cumplimiento de las profecías veterotestamentarias, ubicándolo así dentro del designio salvífico de Dios para el pueblo de Israel.

La resurrección es un momento singular en el que se encuentran el eje ontológico de la confesión de fe, comprendida en el Nuevo Testamento y desplegada por la Iglesia con el dogma cristológico y el eje histórico que subraya la densidad cristológica de la historia terrena de Jesús<sup>22</sup>. El dinamismo encarnatorio que engloba el recorrido histórico de Jesús hasta la muerte, desemboca en el reconocimiento de su identidad divina (*Mc* 15, 39). Ese reconocimiento se profundiza y propaga con las apariciones.

### **Apariciones**

En los testimonios de las apariciones se utiliza el verbo ὄφθη, cuya mejor traducción sería «se dejó ver». Al ser el tiempo verbal una voz aoristo pasivo, se subraya la iniciativa del Resucitado. En un momento en el que los discípulos entienden que la relación con Jesús es ya imposible Él toma la iniciativa. Trasciende los límites humanos dejándose ver y haciendo posible que la relación personal se mantenga. La condición por parte del discípulo es la fe, debe acogerla para poder tener ese encuentro, porque sin libertad no es posible la relación.

En el caso de Pablo de Tarso, pueden extraerse otras 4 características de su encuentro con Jesús de Nazaret, que llamamos aparición. En primer lugar, la aparición es de Jesús. Pablo ha visto al Señor Jesucristo (*1 Cor* 9, 1), Él es el otro sujeto de la relación. En segundo lugar, Pablo debe haber visto un cuerpo espiritual (σῶμα πνευματικόν), no una persona con cuerpo caduco y corruptible. La corporalidad es importante porque para Pablo, sin σῶμα no hay persona, σῶμα hace referencia a la totalidad de la persona. La resurrección no consiste sólo en volver a la vida, es más importante la idea de transformación, de transfiguración (*1 Cor* 15, 51). En tercer lugar, debe tratarse de una aparición que no ocurre desde el ámbito terreno, sino desde el «cielo» (*Hch* 9, 3), lugar de la divinidad. Por último, la aparición ha ido acompañada de una audición, un entendimiento nuevo (*Hch* 9, 4-6), que en el caso de Pablo debió significar su evangelio libre de la ley (*Gal* 1, 12). Estos rasgos propios, junto con el de la iniciativa de Cristo, pueden suponerse también para el resto de encuentros con el Resucitado<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf G. Urbarri, «Cristología», 282-284.

<sup>23</sup> Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Sígueme, Salamanca 1974), 114-118.

Volviendo a *ICor* 15, 3-8, tenemos una serie de testimonios del encuentro con el Resucitado. El orden es intencionado, y quiere mostrar una jerarquía. Aunque los evangelios describen antes las apariciones a las mujeres, e incluso hay tradición de que Jesús se apareció en primer lugar a su madre (*EE* 299). Pablo resalta la importancia de Pedro para la primera comunidad poniéndolo en primer lugar. A continuación se mencionan a los Doce que representan al nuevo Israel. La cifra de 500 es un modo de referirse a toda la comunidad. Santiago era el líder de la comunidad de Jerusalén, y esa aparición legitima la comunidad. El de los apóstoles, y entre ellos Pablo, resulta interesante porque el de Tarso concibe su misión como dar testimonio de la realidad del Resucitado<sup>24</sup>. Es decir, el encuentro con Jesucristo configurará sus relaciones con el prójimo a partir de ese momento.

### **Comunión**

Un motivo recurrente en los relatos de las apariciones es la comensalidad. Parece lógico que si en los evangelios se pretende poner de manifiesto la continuidad histórica de la persona, es decir, afirmar que el Crucificado es el Resucitado, se relaten elementos que ayuden al receptor a realizar esa identificación. Como el pasaje mencionado en el que se describe a Jesús como comilón y borracho (*Mt* 11, 19; *Lc* 7, 34). Son diversos los relatos donde se describe esta experiencia y que se han denominado banquetes de apariciones (*Mc* 16, 14; *Lc* 24, 36; *Jn* 20, 19; *Jn* 21, 1-4). Entre ellos destaca especialmente el episodio de Emaús (*Lc* 24, 13-35). Por otra parte, en esas apariciones se pone de manifiesto la comensalidad, la relación con Jesucristo tiene las mismas. El Resucitado hace lo que hacía el que fue Crucificado, y lo hace con el mismo sentido. En estos pasajes se da a entender que «se llegó a la experiencia del Resucitado, a la comunidad de mesa con el Exaltado»<sup>25</sup>.

Como se ha dicho, la comensalidad es relacionalidad. La experiencia del Resucitado, expresada como comidas, es una experiencia de compañerismo y participación común, es decir, de comunión. La experiencia del Resucitado fue vivida por los discípulos que le conocieron en su vida pública como signos que fundaron su fe entonces. Las apariciones del Resucitado fueron percibidas como realidad objetiva, los banquetes de las apariciones no expresan que la muerte de Jesús sea universalmente

---

<sup>24</sup> Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Sígueme, Salamanca 1974), 117.

<sup>25</sup> T. Schneider, *Signos de la cercanía de Dios* (Sígueme, Salamanca 1982), 153-154.

significativa, ni el descubrimiento de tener que seguir reviviendo su ejemplo o predicando su mensaje, sino el convencimiento de que Dios intervino en la historia que supera a la muerte.

### **Acceso actual a Cristo resucitado<sup>26</sup>**

Sirviéndose de la comensalidad, la resurrección convierte a los dispersos en comunidad, y comunidad misionera. La resurrección es el punto de encuentro de la palabra de Jesús y el anuncio de la Iglesia, que recordando a Jesús hace de su persona y mensaje el contenido de la predicación propia.

Los encuentros con Jesucristo resucitado fueron fundamento de la fe y de Iglesia. Las primeras generaciones aún estaban cercanas a los hechos y podían percibir la huella que habían dejado las palabras de Jesús, su muerte y la experiencia del Resucitado sobre aquellos a quienes se les apareció. Los que venimos después, seguimos teniendo acceso al encuentro personal con el Resucitado. La existencia cristiana, en tanto que memoria agradecida a la vida de Jesús y como búsqueda de la identificación con el Resucitado, se constituyó en las primeras comunidades por medio del bautismo y de la eucaristía.

Quien vive según el evangelio deja que fructifique en su conciencia, voluntad y obras, percibiendo sus frutos. Desde ahí es posible llegar a una experiencia real de Cristo resucitado. Tal experiencia tiene que ver con el poder de una presencia de la que el cristiano no duda. Porque no puede asumir que la muerte sea la última palabra para decir el final de su existencia, entonces se anticiparía a nuestro vivir diario un vacío absoluto, dejándolo sin sentido al quedar sin un futuro absoluto. Hay, por tanto, un acceso antropológico a la resurrección.

Como antítesis se presenta la plenitud de la relación: el amor. El amor personal implica una afirmación incondicional del ser amado y una esperanza absoluta. De este modo el amor es un anticipo revelador de la resurrección, el último destino del hombre. Si el amor es lo supremo de la vida, en su cima se anticipa ya la existencia resucitada. Donde Dios actúa, la última palabra no la tiene la muerte sino el amor. Para que la resurrección sea pensable y recibibile es necesaria una forma de existencia. Sólo

---

<sup>26</sup> Cf. O. González de Cardenal, «El acceso actual a cristo resucitado» en *Cristología*, 151-159.

reconocerá al Resucitado quien vaya realizando su forma de existencia, quien viva conforme al Reinado de Dios.

### **3. Ser humano es ser en relación**

Para el ser humano es posible aspirar a la actitud y nivel de relación indicados en el capítulo anterior por la referencia que existe en él a Cristo, y a través de él a Dios. La noción cristiana de hombre remite necesariamente a Cristo en quien no sólo descubrimos la imagen del Creador sino sobre todo se revela la vocación a la que estamos llamados. En este capítulo, partiendo del tratado de *Antropología teológica* se abordarán las relaciones humanas con Dios, con el prójimo, con uno mismo y con el resto de la creación. Finalmente se afrontará la realidad de la ruptura de la relación, manifestación del mal en el mundo.

#### **3.1. Relación con Dios**

##### **Vocación del hombre**

El hombre es misterio a esclarecer, y no problema a resolver (GS 10). El punto de partida para la iluminación de este misterio lo tomamos de los relatos bíblicos, y la meta no es una aclaración del misterio, sino una traslación al misterio del Verbo encarnado (GS 22). Este trayecto es posible por la relación con Dios, donde radica la razón más alta de la dignidad humana (GS 12). La naturaleza propia del ser humano le capacita para esa relación, siendo toda su vida un camino en el que le es posible su desarrollo integral, ganando en plenitud. Pero esa plenificación no depende de uno mismo, no es una elaboración propia, sino que es don. Ser imagen de Dios es la condición de posibilidad para ganar en fraternidad, libertad, solidaridad, capacidad de escucha... en definitiva ganar en humanidad. Esto está fuera de las capacidades del hombre, pero a la vez responde al anhelo más íntimo de la condición humana. No existe otra alternativa. O el ser humano se dirige hacia esa plenitud gratuitamente ofrecida o se frustra inevitablemente. Desde un punto de vista creyente, el foco se pone en Jesucristo, y el logro o la frustración dependen

de la relación que mantengamos con Él<sup>27</sup>. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo», que «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22, 1).

Jesús es la imagen de Dios invisible (Col 1, 15). Una de las consecuencias que esto tiene es la posibilidad de relación inequívoca. La plenitud de la revelación sólo llega con Jesucristo (DV 2), por tanto, hasta ese momento el hombre no tiene la posibilidad de conocer por completo a su interlocutor. Hasta ese momento Dios había hablado muchas veces y de muchas maneras por medio de los profetas (Hb 1, 1), pero el culmen de la revelación es Jesucristo. Nos encontramos entonces con la posibilidad de un salto cualitativo en la relación con Dios antes inimaginable. Pero también, y previamente, «el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22, 2). La iniciativa divina precede a cualquier respuesta que se pueda dar. Todo lo dicho en el capítulo 1 desarrolla la relación de Jesús con nosotros, que además es el modelo de relación para nosotros. Él es el «hombre perfecto», es decir, ha alcanzado la plenitud humana.

### **Relatos bíblicos**

Acudiendo a los relatos bíblicos, el primero sobre la creación (Gn 1, 1 - 2, 4a) subraya el orden y la bondad de todo cuanto existe. Pertenece a Dios como templo que él construyó. En el texto se acentúa el uso del verbo *bará* para la acción creadora, verbo cuyo único sujeto en la Escritura es Dios. También destaca la creación por la Palabra, que subrayan la trascendencia y la soberanía de Dios, así como el carácter pacífico del acto creado<sup>28</sup>. Este relato pone al final de la creación la creación del ser humano. Lo hace además de modo que queda reflejado el salto cualitativo que supone respecto al resto de la creación. El ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios. Hay una tensión dialéctica porque sin negar su creaturalidad, esta tiene una característica única, es criatura a imagen y semejanza de Dios. Es parte de la creación y se posiciona como criatura (inferior), pero en situación de paridad (igual). En Gn 1 se recalca el orden y la bondad

---

<sup>27</sup> Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios* (Sal Terrae, Santander 1991), 36-39.

<sup>28</sup> Cf. G. von Rad, *El libro del Génesis* (Sígueme, Salamanca 1982), 58-61.



de todo cuanto existe y pertenece a Dios, como templo que él construyó, al tiempo que se distingue al ser humano por ser imagen y semejanza de Dios<sup>29</sup>.

La idea de imagen (*zelem*) en el contexto israelita se refería a la representación de los dioses, la estatua del Dios con el que el pueblo quería entrar en relación. El término que está detrás de semejanza es *d'mut*, y según algunos autores sería un sinónimo, que pone el acento en la correspondencia entre la imagen y lo representado por ella<sup>30</sup>. De aquí se deduce el riesgo de que una imagen no remita, por falta de semejanza a lo representado en ella. En el contexto israelita, los hombres se hacían imágenes de los dioses que querían representar (*2Re* 11, 18; *Am* 5,26), las imágenes les remitían a sus dioses. En el relato genesíaco Dios hace al ser humano de manera que remita a sí. Remitir a Dios es la vocación del hombre, que es siempre imagen de Dios. Pero la bina con la semejanza indica que todavía es imperfecta, no remite por completo a Dios. Sólo en Jesucristo se ha manifestado plenamente la imagen de Dios<sup>32</sup>. En *Sab* 9, 2 se menciona el don de sabiduría en el lugar de la semejanza con Dios, y precisamente en el sentido de una equivalencia con esta, como dotación divina a los hombres para su dominio sobre las demás criaturas. Por tanto, teniendo en cuenta lo dicho en el capítulo anterior, la semejanza está directamente vinculada con la vida según el Reinado de Dios. Así, la imagen subraya la identidad del ser humano, aquello que está llamado a ser, y la semejanza se enfoca a la comunión con Dios, la participación de su Reinado, la relación con Él.

La singularidad del hombre se muestra también en su soledad, que Dios percibe (*Gn* 2, 18). En realidad, no es exacto que el hombre esté solo, es interlocutor de Dios. «Lo que el texto insinúa es que, para ejercer de hecho esta interlocución trascendente, el hombre precisa de un interlocutor inmanente. Para ser efectivamente el tú de Dios, Adán necesita un tú humano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente»<sup>33</sup>. Es decir, para que pueda darse la relación con Dios es necesario que se dé la relación humana. Lo que de otro modo dirá *IJn* 4, 20:

---

<sup>29</sup> Cf. J. Blenkinsopp, «La creación de cielo y tierra» en *El pentateuco* (Verbo divino, Estella 1999), 85-88.

<sup>30</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teología Sistemática Vol. II*, (U. P. Comillas, Madrid 1996), 219-220.

<sup>31</sup> Cf. F. García López, *Pentateuco*, (Verbo divino, Estella 2014), 90.

<sup>32</sup> Cf. Pannenberg, *Teología Sistemática Vol. II*, 234-235.

<sup>33</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Sal Terrae, Santander 1988), 35-36.

Si alguien dice: “Yo amo a Dios” y odia a su hermano, es mentiroso. Porque el que no ama a su hermano a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto.

### **Iniciativa divina en la relación<sup>34</sup>**

El hombre es responsable de sus actos, su libertad depende de hacer el bien o el mal. Esta libertad se sostiene en Dios, pero no de manera neutral, el apoyo de Dios está orientado a lograr el fin del hombre y el de su propia creación. Entonces es procedente preguntarse por qué hay mal en la creación. Agustín de Hipona responderá que se debe a que la creación procede de Dios (*creatio*), pero no es Dios (*ex nihilo*), por lo que no comparte su naturaleza. Es lo que se expresa al decir *creatio ex nihilo*. La fórmula *ex nihilo* no sitúa el origen de la creación en el *nihil*. Al no ser divina, la creación puede corromperse, ya que sólo Dios es incorruptible. «Todas las naturalezas corruptibles no serían enteramente naturalezas si no fuesen desde Dios, ni serían corruptibles si fuesen como Él porque entonces serían lo que Él mismo es»<sup>35</sup>. No puede haber creación sin limitación, porque la creación no es Dios. Igual que un territorio viene definido por sus fronteras las criaturas se definen por sus limitaciones. La limitación implica corrupción, y esa es la condición de posibilidad de que en la naturaleza creada exista el mal. En el mundo hay caos, degeneración, enfermedad y muerte porque lo creado no es divino, sino distinto de Dios. De aquí no se concluye que lo creado sea malo, lo creado es bueno, pero imperfecto<sup>36</sup>. Al no ser perfectas las criaturas, y en particular los seres humanos, existe la posibilidad de comportamientos autorreferenciales y, como ya se dijo, las relaciones son más plenas cuanto más se sale del propio amor, querer e interés. La imperfección posibilita la ausencia de relación, se está perdiendo esa oportunidad.

Para Tomás de Aquino existe un doble amor por parte de Dios hacia las criaturas. Uno común, porque ama a todos los seres y no aborrece nada de lo que ha hecho (*Sab* 11, 24). Por este amor Dios concede a las cosas su ser. Por el segundo tipo de amor, llamado especial, eleva al ser humano sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien

---

<sup>34</sup> Cf. K. Rahner, «¿Qué significa "comunicación de Dios mismo"?» en *Curso fundamental sobre la fe* (Heder, Barcelona 1979) 149-158.

<sup>35</sup> Agustín de Hipona, *De natura boni*, X, 878, citado por P. Fernández Castelao en «Antropología teológica» en *La lógica de la fe*, 223.

<sup>36</sup> Cf. Fernández Castelao, «Antropología teológica», 223-224.

divino. Con este amor se puede decir que Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo<sup>37</sup>.

Este amor especial conlleva una relación en la que Dios tiene la iniciativa de comunicarse. La comunicación de Dios es realmente autocomunicación de Dios. El donador es en sí mismo el don. Es Él mismo el que se comunica y puede entenderse de dos modos. El primero es como oferta previamente dada, la de la llamada a crecer en libertad. El segundo modo es la toma de posición frente a esa oferta de autocomunicación, la postura que toma la libertad del hombre. La aceptación de la gracia es un evento de la misma gracia. Dios se hace presente como el origen y horizonte. La autocomunicación de Dios no implica dejar que la realidad infinita del ser humano se reduzca, ni tampoco que la sustituya, sino que la divinidad se desvela, el creador tiene la iniciativa de hacerse principio constitutivo del ente creado sin que este pierda su autonomía, permitiendo su libre elección.

La autocomunicación es la condición de posibilidad del amor a Dios y conocimiento suyo. Dios se hace inmediato para el sujeto como espiritual, es decir, en el ámbito de la relación, donde se ejerce el amor y se accede al conocimiento. Pero esta cercanía inmediata, amorosa y cognoscente no debe entenderse como una realidad añadida al ser humano, ni como un evento insólito o extraño, sino que se encuentra en la esencia que constituye la relación entre Dios y la criatura. La autocomunicación es un acto de libertad de Dios, apertura de su intimidad y amor absoluto y libre. Por ello, la teología cristiana entiende esta comunicación de Dios mismo como gratuita, es decir, indebida en el sentido de no obligatoria ni exigible. Desde luego frente a toda criatura culpable de cerrazón. Esa apertura divina no sólo es gracia como perdón, sino superación de la incomunicación que el ser humano se autoimpone. Por eso la autocomunicación de Dios en la gracia y la consumación mediante la visión inmediata de Dios se le llama sobrenatural. Esto quiere decir que es un acto amor libre ajeno a la criatura. Para el sujeto creado la autocomunicación de Dios es el amor libre gratuito, porque no se deriva de ninguna otra realidad.

Al calificarlo como ajeno, no quiere decir externo, ya que la criatura espiritual, el ser humano, está puesta de antemano como destinatario de tal autocomunicación. La

---

<sup>37</sup> Cf. Tomás de Aquino, *ST* q.110 a.1 en *Suma de Teología II* (BAC, Madrid 1989), 926.

esencia espiritual del hombre se encuentra previamente creada por Dios, pues Dios es tal que quiere comunicarse a sí mismo: la acción creadora eficiente de Dios se hace operante porque Dios quiere comunicarse a sí mismo por amor. La trascendencia del hombre halla su consumación plena al recibir la comunicación de Dios de sí mismo. Por eso, el cristianismo se entiende como una relación distinta que supera cualitativamente cualquier otra, confiesa esta inmediatez con Dios, dejando que Dios sea realmente Dios en virtud del reconocimiento de esa comunicación que no ofrece un don distinto de sí mismo, sino que se entrega a sí mismo, como ya mostró en Jesucristo. Esta comprensión nos invita a responder, del mismo modo, con la propia entrega y aceptarla con libertad. Esa es la propuesta del seguimiento de Jesús, según la cual cuanto más se comunica Él a sí mismo más nos dejamos dar nosotros esta comunicación. De este modo, «cuando el que es imagen de Dios por la creación deviene ser en Cristo por la gracia, deviene a la vez cabalmente humano: más libre, más fraterno y solidario, más creativo, más y mejor hombre, en suma»<sup>38</sup>.

### **3.2. Relación con el prójimo**

#### **Perspectiva bíblica**

En el segundo relato de la creación se muestra a Dios como alfarero haciendo de al hombre (*adam*) la tierra (*adamá*). Posteriormente Dios modela a la mujer (*issah*) de una costilla del hombre. Entonces Adán reconoce a la mujer (*issah*) y se reconoce como varón (*is*). Mediante la asonancia de los sustantivos con los que se denominan, explicada en *Gn 2, 23*, se da a entender la solidaridad entre el varón y la mujer<sup>39</sup>. Si la mujer sólo fuese semejante no sería complemento del varón, y si sólo fuese diferente, no podría ser su acompañante. El hombre era un ser incompleto, y Dios le presenta a la mujer como compañera de vida y colaboradora. Pero esta relación es recíproca de modo que el compañero de vida y colaborador de la mujer es el varón. La mujer creada de la misma carne del hombre suple una reciprocidad relacional que de otro modo no se daba<sup>40</sup>. El varón y mujer tienen que descubrirse mutuamente y aceptar libremente al otro como su alteridad. Este reconocimiento es aprobación de la propia humanidad. Reconociendo a ese tú humano, el yo de Adán tiene la oportunidad de autoconocerse y acogerse a sí

---

<sup>38</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 38.

<sup>39</sup> Cf. F. García López, *Pentateuco*, 92.

<sup>40</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia» en *La lógica de la fe*, 617.

mismo. La única forma adecuada de autoafirmación la efectúa el ser humano cuando afirma a otro. No puede ser él mismo sin reconocer al tú<sup>41</sup>. «El hombre es... por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12).

La importancia de la identidad en el primer relato se apunta mediante la repetición de que el hombre es a imagen de Dios, dos veces en *Gn* 1, 27. En el mismo versículo se dice que el ser humano fue creado varón y mujer, no es uno, sino pareja humana. Ser imagen de Dios es independiente del sexo y afecta a todos los hombres. Haber sido constituidos como pareja, no sólo como individuos los pone inevitablemente en relación. Esto no implica que cada uno no tenga su propia identidad y conciencia, ciertamente no pueden diluir su responsabilidad<sup>42</sup>.

### **Perspectiva social**

Esa plenitud humana incluye las relaciones sociales, por eso, la Revelación cristiana fomenta la comunión interpersonal a la vez que promueve una comprensión más profunda sobre cómo regular la vida social (GS 23). El espíritu más apropiado para vivir esa vida es el de la fraternidad, de modo que implícitamente se reconoce la paternidad de Dios. Todos los hombres en tanto que creados a imagen y semejanza suya están llamados a ejercer la filiación correspondiente, que no es sino la entrega sincera de sí mismo a los demás. Por eso el amor de Dios y del prójimo es el mandamiento principal y es un único amor, no tiene sentido hablar del amor de Dios y del amor del prójimo independientemente. Por eso se reconoce en el amor el cumplimiento de la ley (*Rm* 13, 8-10). Se reclaman mutuamente. «Esta doctrina posee hoy extraordinaria importancia a causa de dos hechos: la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación asimismo creciente del mundo» (GS 24).

La vida social es parte de la naturaleza humana. Por eso, el amor de Dios y del prójimo se ejercita en la vida social a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los otros. Cada vez más se multiplican las conexiones entre personas, la dependencia recíproca entre todos. Esto es una ventaja, ya que dijimos que el hombre no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás, por tanto, la interdependencia es una oportunidad para consolidar y desarrollar las cualidades

---

<sup>41</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 38.

<sup>42</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia» en *La lógica de la fe*, 616.

de la persona humana. «La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común ... se universalice cada vez más» (GS 26, 1). Esto implica que los derechos y obligaciones se entienden mirando a todo el género humano. Por tanto, el bien común de toda la humanidad debe incluirse entre los intereses legítimos a tener en cuenta por cualquier grupo. Esto implica el hábito de reconocer al otro el derecho de ser él mismo y de ser diferente (FT 218).

Esta perspectiva social no sustituye a la dignidad humana, que es individual. El orden social debe «en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario» (GS 26, 3). Al hombre se le debe un absoluto respeto porque es el sujeto de un diálogo surgido del amor divino<sup>43</sup>. En esa línea, se reconoce que «no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia» (GS 41). Este carácter comunitario se perfecciona y se desarrolla hasta las últimas consecuencias en Jesucristo. El Reinado que anuncia lleva a quienes lo escuchan a superar el individualismo, a vivir con sentido de responsabilidad, promueve en quienes le siguen una participación en los esfuerzos comunes e incentiva la solidaridad.

El ser humano está naturalmente abierto a los vínculos. En su propia raíz reside el llamado a trascenderse a sí misma en el encuentro con otros. Pero existe el peligro de caer en una reivindicación de los derechos individuales (quizá individualistas), que esconde una concepción de persona desligada de todo contexto social. Si el derecho de cada uno no está armónicamente ordenado al bien mayor, termina por concebirse sin limitaciones y, consecuentemente, se transforma en fuente de conflictos y de violencias (FT 111). En el lado opuesto, entonces, hablar de «cultura del encuentro» significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos. Integrar a los diferentes es mucho más difícil y lento, aunque es la garantía de una paz real y sólida. Tampoco consiste en una paz que surge acallando las reivindicaciones sociales. La búsqueda de estas relaciones sostenibles se ha convertido en deseo y en estilo de vida. El sujeto de esta cultura es el pueblo, no un sector de la sociedad que busca pacificar al resto sin contar con él (FT 216).

---

<sup>43</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 185.

### 3.3. Relación consigo mismo

#### Enfoque cristiano

De las relaciones que un individuo puede tener con la creación, merece especial detenimiento el caso particular de la relación consigo mismo. El enfoque buscado aquí no se detiene en la particularidad de las relaciones con el propio cuerpo, ni debe entenderse en la línea psicológica de la auto-terapia, aunque ciertamente las relaciones con uno mismo incluyen el cuerpo y la psique. El enfoque antropológico cristiano es integral, la totalidad de la persona humana es la que se relaciona, y existen manifestaciones en todos los ámbitos de la persona. Algunos autores piensan que es posible usar la información que ofrece el cuerpo para determinar la autenticidad o incongruencia del sujeto. Por ejemplo, hay respuestas del sistema nervioso autónomo que se asocian al sentimiento subjetivo de falsedad<sup>44</sup>. Desde el punto de vista cristiano no hay ninguna razón para limitar el alcance de una antropología a determinados ámbitos del hombre circunscritos en forma material ni para establecer un dualismo rígido entre lo que algunas corrientes llaman «materia» o «cuerpo», que se contrapondría a otro elemento constitutivo al que se llama «espíritu» o «alma».<sup>45</sup>

#### Experiencia subjetiva<sup>46</sup>

Cuando el ser humano se mira, es capaz de tomar distancia respecto a sí mismo y distinguir lo que es él mismo de lo que no es. Está siempre situado ante sí mismo como un todo. El hombre se experimenta como un sujeto, como la subjetividad de las objetividades en las que se detiene a través de las ciencias empíricas. Que el hombre tenga que relacionarse consigo mismo es un elemento que le caracteriza, no es un momento en él junto a otros, es una realidad que constituye el carácter de sujeto del hombre. Ser persona significa esa relación de un sujeto consigo mismo, en la que tiene un papel fundamental el cuestionamiento. El hombre puede interrogarse por todo lo enunciable. El horizonte del preguntarse se aleja y crece cuantas más respuestas es capaz de darse el individuo. Cada respuesta es el nacimiento de (al menos) una nueva pregunta. El hombre

---

<sup>44</sup> «Jordan Peterson: Be Yourself, But Who Are You?», Clash of Ideas, publicado el 27 de septiembre de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=7AOih9mfEw4> (accedido el 1 de noviembre de 2021).

<sup>45</sup> Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 46.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, 47-51.

se experimenta como la posibilidad infinita, vuelve a cuestionar siempre cada resultado logrado, se desplaza hacia un horizonte cada vez más amplio que se abre ante él.

Este camino de ampliación de horizonte lleva al hombre a lo radicalmente extraño. Situarse ante ello es condición de posibilidad para que se experimente como persona subjetiva. Sabe de su procedencia, precisamente en cuanto se experimenta a sí mismo como lo extraño y producido que se le impone. El hombre concede a las ciencias el derecho de seguirlo explicando y reduciendo cada vez más, sea directamente como agente activo de la investigación o indirectamente a través de la aceptación pasiva social. Se da una paradoja en el hecho de que se experimenta a sí mismo como persona al valerse de esa reducción que le permite después ser reintegrado en la «retorta del espíritu». Desde que el hombre se cuestiona a sí mismo de este modo analítico y se abre al horizonte ilimitado de tal cuestionarse se ha puesto a sí mismo como el que es más que la suma de tales componentes analizables de su realidad.

El camino aquí descrito es posible porque el hombre es libre, entendiendo la libertad como la potestad que tiene el sujeto sobre sí mismo, de entregarse a sí mismo. Ser libre es también una experiencia subjetiva e inobjetivable. Cuando el sujeto elige en libertad más que hacer algo se hace a sí mismo, de algún modo hay una autorrealización. Dios es el origen de esa libertad y en principio es su horizonte, pero como se explicará más adelante, hay libertad frente al propio horizonte.

### **Desatención y regla de oro**

Podría pensarse a partir de lo dicho en párrafos anteriores que los cristianos, conscientes de su creaturalidad, de ser imagen de Dios que remite a Él, de estar llamados a una plenitud en el seguimiento de Cristo, etc., tienden a cuidar de sí mismos. También parece común, al menos en ciertos ámbitos de la sociedad, creer que la gente tiene una tendencia narcisista a cuidar siempre de sí misma. Sin embargo, ese modo de relacionarse con uno mismo no es en absoluto característico de gran parte de la sociedad. De hecho, se manifiesta lo opuesto. Hay mucho aborrecimiento propio, desprecio, vergüenza y timidez. Por tanto, en lugar de inflarse narcisístamente y darse importancia, no se valoran a sí mismos en absoluto. Es común mantener con uno mismo una relación de descuido, sin prestarse atención. Algunos especialistas afirman que las personas a menudo no creen merecer atención en el ámbito personal. Esto tiene que ver normalmente con que sabemos, consciente o inconscientemente, de las propias faltas y errores, con una perspectiva en



muchos casos exagerada, pero también real. Como consecuencia se desarrolla la tendencia a avergonzarse y dudar de la propia valía. El resultado es la creencia de que nadie, ni otra persona ni uno mismo, debería preocuparse y trabajar para ayudar a aliviar la propia situación<sup>47</sup>.

Esto contrasta con la conocida regla de oro, que se recoge en los evangelios (*Mt* 7, 12) y que puede formularse como: trata a los demás como quieras que te traten a ti mismo. Esto suele entenderse como la invitación a ser agradable, cordial o simpático con los demás, por convencimiento o por conveniencia. Y choca como una incoherencia en quienes mantienen una relación consigo mismos de desatención. Otra lectura de la regla de oro entiende que es una propuesta para tratar al prójimo como a alguien a quien quieres animar, que crezca y se desarrolle. Esto puede además extenderse a uno mismo, teniendo esa misma actitud, independientemente de la opinión que uno tenga de sí. Podría entonces afirmarse: deberías tener hacia ti mismo la misma simpatía que tendrías con alguien a quien cuidas. Relacionarse con uno mismo como si fuera alguien de quien te preocupas y a quien quieres bien, incluirse en la regla de oro, sienta las bases de una relación sana con uno mismo.

### **Perspectiva espiritual**

En clave creyente, es interesante considerar el caso en el que un hombre tiene una relación consigo mismo con la que busca un nivel radical de libertad, en que deja actuar a Dios inmediatamente sobre su ser y sobre la disposición de su vida. Esta es la parte introspectiva de los *Ejercicios Espirituales* descritos por Ignacio de Loyola. Los ejercicios son un método, una práctica, que busca un propósito claro en lo que respecta en la relación del ejercitante consigo mismo: vencerse a sí mismo y superar todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad a Dios. Porque toda afección desordenada es una tendencia que aparta de la voluntad salvífica divina. No se habla aquí de moral ni de pecados, sino de aquellas inclinaciones espontáneas de la naturaleza (tendencias) que, como resultado de la pérdida de la comunión con Dios, de la debilidad congénita de la libertad o de la presión social, impiden al hombre la adhesión espontánea a la voluntad divina, donde alcanza la plenitud de su libertad<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. J. Peterson, *12 rules for life* (Penguin Random House, Toronto 2018), 57.

<sup>48</sup> Cf. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio* (Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander 1991), 49

Para ello es imprescindible alcanzar un conocimiento profundo de uno mismo. Esto no se consigue sin la observación de los movimientos interiores, y atender el pre-sentimiento que logra percibir aquello que está en sí mismo pero que no se encuentra correctamente dimensionado y por ello puede oponerse a Dios<sup>49</sup>. Mediante los *Ejercicios*, el sujeto busca evitar por todos los medios ser dominado por su instinto. Este dominio exterior e interior es reflejo del orden que el hombre tiene por su atención a lo divino. A ese orden el hombre llega a partir de una relación consigo mismo desde lo espiritual que le abre a la relación con Dios. Esta manera particular de relacionarse consigo mismo es posible y está marcada porque ha habido una atención central por la humanidad de Jesús. A partir de esa relación también relativiza el uso de las cosas, que ajustará cuando se halle bajo la presión de la apetencia<sup>50</sup>. No será dominado por los afectos, «sino que sea señor de sí» (*EE* 216).

### 3.4. Relación con la Naturaleza

En el segundo relato de la creación, la relación del hombre con la creación se muestra de modo diverso. *Adam*, el hombre originario, es creado de la tierra, la *adamah*. Sin embargo, su formación termina sólo cuando es constituido ser viviente, *nefesh hayyah*, por la *ruah*, el aliento divino el que da vida la tierra modelada. Más adelante la creación es confiada al *Adam* con la tarea de trabajarlo y cuidarlo (*Gn* 2, 15)<sup>51 52</sup>, esa es la relación que debe mantener el ser humano con el resto de la creación. Existe entonces una especie de relación simbiótica. El hombre es creado de la tierra, fue, y en cierta medida sigue siendo, parte de ella, y posteriormente debe cultivarla y cuidarla. La autoridad sobre el mundo natural concedida al hombre sigue siendo creación de Dios. De modo que el abuso autosuficiente por parte del hombre se vuelve contra él mismo. A este respecto, *Laudato si* afirma que «mientras “labrar” significa cultivar, arar o trabajar, “cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza» (*LS* 67).

A continuación (*Gn* 1, 28ss) se desarrolla esta idea describiendo la relación que están llamados a tener entre ellos y con el resto de la creación, el modo de ser una imagen

---

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, 163

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 451-452

<sup>51</sup> Cf. Fernández Castela, «Antropología teológica», 207-209.

<sup>52</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 34.

de Dios más fiel. Así, el dominio ejercido por el hombre sobre la creación está conectado con el dominio del mismo Dios sobre sus criaturas. El hombre está llamado a ser representante y precursor del señorío de Dios en el universo. Un dominio que no se corresponda con tal señorío, como por ejemplo sería una utilización y explotación desmedida, supondría traicionar la naturaleza propia del hombre.

Las criaturas se hallan vinculadas entre si en cuanto que dependen unas de otras. La relación entre las criaturas se halla siempre determinada por una interdependencia mutua. El mismo hombre no debería únicamente vivir de las criaturas inferiores, sino también para ellas como base de la propia supervivencia. Poner al hombre como jardinero del mundo debería hacerle administrador de la voluntad creadora de Dios<sup>53</sup>. Por eso el hombre pone nombre al resto de criaturas (*Gn 2, 19-20*). De este modo se ponen de manifiesto la facultad del lenguaje y la del conocimiento como peculiaridades distintivas del hombre. La cercanía a Dios está ligada a la razón, es la criatura a la que Dios puede darle el encargo de cuidar al resto. La función de la razón, como todas las demás manifestaciones de la vida, se remite a la permanente actuación del Espíritu divino. En la literatura sapiencial, que concibe la inteligencia como un extraordinariamente valioso don del Espíritu no innato en el hombre<sup>54</sup>.

### **3.5. La ruptura de la relación**

Lo dicho hasta ahora se ha referido a la relación en positivo. Se han tratado las raíces teológicas y antropológicas, planteado distintos tipos de relación, desde distintas perspectivas, etc. La reflexión se detiene a continuación en el caso contrario, la realidad de la ruptura de la relación, su origen y algunas consecuencias.

#### **El mal en la creación**

Tenemos experiencia de quien libremente rompe sus relaciones (están tan interconectadas que es difícil romper sólo uno de los cuatro tipos mencionados en el apartado anterior). La ruptura de una relación (en el sentido que estamos tratando) está relacionada con la de hacer un mal desde la propia voluntad. Ese es el llamado mal moral, pero existe además el mal físico, que pone de relieve la incomprendibilidad del dolor humano y aparece ligado a los límites propios de las criaturas (*CCE 385*). Es aquel mal

---

<sup>53</sup> Cf. Pannenberg, *Teología Sistemática Vol. II*, 125-126.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, 204-205.

que identificamos cuando sufrimos por motivos ajenos a cualquier voluntad humana, o como consecuencia con la que afrontamos situaciones difíciles. Esta distinción entre el mal físico y el mal moral, dependiendo de si entra en juego o no la libertad humana no siempre es del todo satisfactoria, porque los dos aspectos en realidad están íntimamente ligados. Sin embargo, tiene sentido diferenciarlos porque al intervenir la libertad humana emergen características particulares al mal moral, irreductible a cualquier otro, y que la fe cristiana reconoce como pecado<sup>55</sup>.

### **La ruptura de la relación con Dios<sup>56</sup>**

Al mirar la realidad, se hace evidente que las acciones y decisiones humanas no siempre se ajustan al Reinado de Dios. Es difícil ignorar el mal moral. En teología, el mal moral se vincula al término pecado. Para «entender lo que es el pecado, es preciso en primer lugar reconocer el vínculo profundo del hombre con Dios, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no es desenmascarado en su verdadera identidad de rechazo y oposición a Dios» (CCE 386). Con el pecado el hombre rompe su relación con Dios y con su prójimo o consigo mismo.

Esta ruptura es posible porque el hombre es libre. Como se dijo al tratar la relación con uno mismo, Dios es el origen de esa libertad y en principio es su horizonte, pero hay libertad frente al propio horizonte y puede ser rechazado. Esa autorrealización puede ser constructiva y plenificante, si se ejerce la libertad hacia la trascendencia, en ese caso conforme se avanza hacia el horizonte de libertad, esta se alimenta y se ensancha. Pero existe la posibilidad contraria, por la que se niega ese horizonte, se debilita la capacidad de trascendencia y la libertad se va atrofiando. Se produce entonces una negación del propio sujeto. Negar a Dios y negarse a sí mismo van de la mano. Puede hacerse la distinción conceptual como estamos haciendo, pero en lo concreto son negaciones inseparables que se ejercen en la misma elección.

La experiencia subjetiva de la libertad es fundamental para el mensaje cristiano. La misma libertad para la aceptación de su Reinado es la que permite al sujeto aislarse, encerrarse en sí mismo. Dijimos que la relación con el prójimo es necesaria para la relación con Dios. Parece lógico por tanto que el rechazo de Dios y el rechazo del prójimo

---

<sup>55</sup> Cf. L. F. Ladaria, *Antropología teológica* (Piemme, Casale Monferrato 1995), 105-106.

<sup>56</sup> Cf. K. Rahner, «Libertad y responsabilidad el hombre» en *Curso fundamental sobre la fe*, 121-136.

vayan también de la mano. La soledad que se deriva es absoluta. Se deja ver entonces la paradoja de un ser en cuya naturaleza se encuentra la relacionalidad pero que se incomunica, la paradoja en que la fuente de la libertad es rechazada en virtud del ejercicio de la misma (en el Concilio de Orange se hablará de la lesión de la libertad<sup>57</sup>). En cierto modo esto puede asemejarse a las «máquinas inútiles»<sup>58</sup>, que sólo sirven para apagarse. De manera que deben ser de nuevo conectadas por un agente distinto de sí. La diferencia de esta imagen con la de la persona, es que la persona tiene la opción de elegir no apagarse, no perder en libertad. Puede aceptar la acción que le permite ganar en libertad. A esa acción, que es comunicación de Dios, le llamamos gracia.

### **El pecado original**

En esa misma línea la teología del pecado original, de un modo distinto, también afirma que «ningún hombre puede salvarse a sí mismo, porque la salvación no se conquista, sino que se recibe»<sup>59</sup>. Esto remite al evento Cristo, porque el hombre, necesita del amor de Dios para poder optar por su Reinado. Ese amor, incondicional, es el único dinamismo capaz de transformar la existencia humana llevándola hacia la plenitud. Pero el hombre está dividido, es incapaz de resistir continuamente y por sí solo a la tentación de vivir sin aceptar el Reinado de Dios. A eso se refiere san Pablo en *Rm 7, 15;18-19*:

<sup>15</sup>No entiendo qué me pasa, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco.  
(...) <sup>18</sup>Yo sé que en mí, esto es, en mi naturaleza humana, no habita el bien; porque el desear el bien está en mí, pero no el hacerlo. <sup>19</sup>Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.

Todo hombre puede reconocer haber vivido esta experiencia, la de realizar un mal que acabará aborreciendo. Y esto es universal desde que la persona tiene uso de razón. Parece que existe una incapacidad para querer y actuar siempre conforme aquello que se considera bueno y justo. Por eso, «el pecado original es llamado “pecado” de manera análoga: es un pecado “contraído”, no “cometido”, un estado y no un acto» (*CCE 404*). Esta comprensión desde la analogía, cuyo germen se encuentra ya en Trento, (*DH 1510-1516*) quiere decir que al referirnos al pecado original no se alude, ni principal, ni necesariamente, a un acontecimiento histórico cuyas consecuencias todavía hoy están,

---

<sup>57</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, 148.

<sup>58</sup> Puede encontrarse un ejemplo de la máquina referida en [www.youtube.com/watch?v=Z86V\\_ICUCD4](http://www.youtube.com/watch?v=Z86V_ICUCD4), (accedido el 5 de noviembre de 2021).

<sup>59</sup> Fernández Castelao, «Antropología teológica», 233.

sino a una situación que se afronta teológicamente y cuya universalidad y profundidad no deben dissociarse del Evangelio de Jesús, Salvador de todos los hombres.

A pesar de lo dicho de los relatos de la creación y la relación con el prójimo, el hombre, en su tensión interna, llega a ver al prójimo como enemigo, como adversario en una competición que no siempre es real y casi nunca puede entenderse exclusivamente como competición. Es necesario entonces un progresivo descubrimiento de la alteridad, de reconocimiento del prójimo como compañero, de desvelamiento de la dinámica del amor. Entonces surgen mecanismos desde los que es posible la relación como la práctica de la caridad, el hábito de la gratuidad o la capacidad de sacrificio. Cuesta mucho incorporar esta praxis cuando no se tiene asumida. Integrarla supone un esfuerzo porque tienden a sacarnos de nosotros mismos, nos llevan más allá de nuestro ser más primario y autoreferencial. Esto es perfectamente comprobable en los niños, centrados en sí mismos de un modo natural, a quienes hay que enseñar a descentrarse, a entender que los otros tienen las mismas necesidades, a vivir en relación<sup>60</sup>. Esta educación a los niños es coherente con el deseo de Dios que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (*1Tim 2, 4*).

---

<sup>60</sup> Fernández Castela, «Antropología teológica», 236.

## **4. Las relaciones comunitarias**

Tras visitar las distintas relaciones que el ser humano desarrolla y a través de las cuales manifiesta su referencia a Cristo, en este capítulo se tratará la dinámica de las relaciones comunitariamente. Los seguidores de Jesús no están llamados individualmente sino como la comunidad que forma el Pueblo de Dios. Por eso, además de considerar las relaciones que cada individuo vive como expresión de su humanidad es fundamental detenerse en las relaciones de la comunidad, considerándola un sujeto heterogéneo.

Para este análisis, el capítulo se divide en 3 partes. La primera se refiere a las relaciones internas que definen la identidad de la comunidad. Ahí se tratarán las relaciones que han contribuido a la formación de la identidad comunitaria y eclesial de los seguidores de Jesucristo. La segunda versa sobre las relaciones internas que definen su dinamicidad, y que tienen que ver con la participación y la corresponsabilidad. Se hablará de la sinodalidad, haciendo referencia al momento histórico que vivimos. El último apartado tratará de las relaciones externas de la Iglesia, con el mundo.

### **4.1. Identidad desde las relaciones internas**

#### **Primeras comunidades tras la muerte de Jesús**

Tras la muerte y resurrección de Jesús, los seguidores que habían ido con él a Jerusalén regresan a Galilea. Es lógico pensar que en ciudades y pueblos de Galilea hubo seguidores y partidarios de Jesús, que se han visto corroborados en su esperanza por la resurrección<sup>61</sup>. En estos lugares surgen comunidades, que se extienden además por Judea y Samaría (*Hch* 9, 31), formadas por quienes habían conocido a Jesús o habían sabido de él por los apóstoles. Según los contextos en los que se encontraban, las comunidades de

---

<sup>61</sup> Cf. S. Madrigal, «2.4 Los comienzos de la Iglesia nacida de la Pascua», en *Apuntes de Eclesiología* (Madrid curso 2020-2021), 3.

seguidores de Jesús resucitado recibieron diversos nombres según eran vistos. Esto puede iluminar cómo sería su relación con las sociedades en las que se encontraban. Por ejemplo, en Antioquía fueron llamados cristianos (*Hch* 11, 26), que habla de cómo expresaban su identidad. El nombre con el que se conoció al grupo fue el de *ekklesia*, que aparece 24 veces en los *Hechos de los apóstoles*. Este vocablo griego, previamente acuñado en la comunidad de Jerusalén, traduce en los LXX la expresión hebrea *qahal*, que designa la comunidad del pueblo reunido, convocado, la asamblea congregada<sup>62</sup>.

### **Implicaciones del término *ekklesia***

El término *ekklesia* en el contexto cristiano remite a un grupo de personas que se reúnen con un fin litúrgico de culto a Dios. En un sentido parecido, también se refiere a una comunidad de creyentes reunida en un lugar físico concreto. Además, en sentido integrador es el nombre con el que se denomina a la totalidad de los creyentes. En ese sentido hablamos de Iglesia universal. El uso del término en el Nuevo Testamento, y en particular en las citas de *Hechos* a las que se ha hecho alusión, sin duda viene determinado por su utilización en la *Biblia Hebrea*, pero también es iluminador buscar el significado original griego, base del empleo religioso judío y cristiano. El primer significado del término *ekklesia* era el de una asamblea de personas convocadas con el propósito de deliberar en el lugar destinado para ello<sup>63</sup>.

En esta asamblea tiene lugar un tipo de deliberación que se vincula a un modo de vida reflexivo, respetuoso y prudente, que pone en marcha procesos que aspiran a conjugar en lo posible distintos fines y a descartar opciones buscando un bien mayor<sup>64</sup>. Un ejemplo de esto lo encontramos en *Hch* 15, en el llamado Concilio de Jerusalén. Pablo y Bernabé han acudido a esa reunión por la cuestión que surge en Antioquía respecto a la ley de Moisés y cuentan todo lo que Dios había hecho con ellos (vv. 1-4). Después intervienen los fariseos conversos defendiendo la postura continuista con el judaísmo (v. 5). A continuación, se reunieron los apóstoles y ancianos, que tuvieron una gran discusión (vv. 6-7). Tras esto intervino Pedro (vv. 7-11), recordando su autoridad y exponiendo una reflexión teológica. Posteriormente tienen lugar la segunda intervención de Pablo y

---

<sup>62</sup> Cf. S. Madrigal, «La Iglesia y su misterio» en *La lógica de la fe*, 429

<sup>63</sup> Cf. J. H. Thayer, «ἐκκλησία» en: Id., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 195-196.

<sup>64</sup> Cf. A. Vigo, «Deliberación y decisión según Aristóteles», *Tópicos*, nº 43 (diciembre 2011), 51-92. Disponible en [www.researchgate.net/publication/273477024\\_Deliberacion\\_y\\_decision\\_segun\\_Aristoteles](http://www.researchgate.net/publication/273477024_Deliberacion_y_decision_segun_Aristoteles) (accedido el 15 de noviembre de 2021).



Bernabé (v. 12), y la aportación de Santiago (vv. 13-21), que ofrece un argumento escriturístico con el que apoya la reflexión de Pedro. Finalmente se toman una serie de decisiones (vv. 22ss).

El aspecto más importante del relato en lo que se refiere a la deliberación se encuentra en el v. 12: «todos escucharon en silencio». Sólo desde el silencio es posible la escucha, que es la condición de posibilidad para establecer una relación que permita captar a Dios (1Re 19, 11). De ese modo los allí reunidos pudieron entender lo que Dios había hecho con Pablo y Bernabé, que Dios les había dado el Espíritu Santo lo mismo a los no judíos que a los judíos, y la universalidad de la llamada a buscar al Señor.

Además de la forma de la deliberación, también merece la pena mencionar lo debatido en el Concilio de Jerusalén. El contenido de la discusión toca al alcance del término *ekklesia*. La asamblea se abre a la cuestión de su universalidad, de modo que si «creemos que somos salvados gratuitamente por la bondad del Señor Jesús», es posible la incorporación de los gentiles a la Iglesia sin el peaje del judaísmo. Caer en la cuenta de eso en los primeros años de la comunidad cristiana es también decisivo para las relaciones que se van a ir fraguando.

### **Relaciones que comporta el Reinado de Dios**

Lo dicho anteriormente describe un aspecto de la auto comprensión del grupo que se hace llamar Iglesia. Pero el distintivo fundamental del grupo es el seguimiento de Jesucristo y la continuación de su proyecto. Esto se desarrolla de algún modo al principio de *Hechos* (*Hch* 2, 42-47), donde se expone cómo vivían la primera generación de conversos tras la muerte y resurrección de Jesús. Tras Pentecostés y el primer discurso de Pedro, muchos se incorporaron al grupo:

<sup>42</sup>Todos se mantenían firmes en las enseñanzas de los apóstoles, compartían lo que tenían y oraban y se reunían para partir el pan. <sup>43</sup>Todos estaban asombrados a causa de los muchos milagros y señales hechos por medio de los apóstoles. <sup>44</sup>Los que habían creído estaban muy unidos y compartían sus bienes entre sí; <sup>45</sup>vendían sus propiedades, todo lo que tenían, y repartían el dinero según las necesidades de cada uno. <sup>46</sup>Todos los días se reunían en el templo, y partían el pan en las casas y comían juntos con alegría y sencillez de corazón. <sup>47</sup>Alababan a Dios y eran estimados por todos y cada día añadía el Señor a la iglesia a los que iba llamando a la salvación.

Este texto muestra, si no la vida que efectivamente llevaron los primeros cristianos, sí algunas claves del ideal de vida que querían seguir, cómo entendían que debía ser su vida de seguimiento de Cristo<sup>65</sup>. En primer lugar, se refiere a la relación con los apóstoles, que se entiende como vertical en tanto que son maestros en la fe respecto al resto. La cercanía a Jesús histórico es un grado de autoridad para transmitir su enseñanza, y este es el germen de lo que llamamos tradición.

A continuación, se mencionan tres elementos que marcan las relaciones horizontales entre los miembros de la comunidad: compartir los bienes, rezar juntos y partir el pan. El primero se orienta a paliar las necesidades de cada uno desde el punto de vista material, como dirá un poco más adelante ese será el criterio para repartir el dinero que se obtiene de vender sus propiedades. En el proceso de vender lo que tenían y repartirlo sin tener en cuenta quién era el propietario original de lo vendido se construye una comunidad que vincula profundamente a los partícipes, tanto a los que dan como a los que reciben. El segundo elemento, rezar juntos, pone a todos los miembros de la comunidad en situación de igualdad frente a Dios. De modo que la vinculación no se lleva a cabo sólo a nivel material, sino también espiritual, cimentándose de este modo una fraternidad que hace más intensa la relación entre sus miembros. La fracción del pan hace que esa fraternidad sea compartida con Cristo. Repetir sus gestos y palabras en memoria de Jesús, tal y como dijo que se hiciese vincula a sus seguidores con él mismo. Un signo de esto es la alegría y sencillez de corazón con que se describen las comidas comunes. Haciendo que la fraternidad de la comunidad sea también fraternidad con Jesús. De este modo, al aceptar la filiación divina de Jesucristo se acepta la filiación adoptiva de los que comparten el pan partido.

De ahí también se deduce la dimensión comunitaria. La filiación adoptiva es aceptada para uno mismo y para los demás contemporáneamente. No es posible aceptar la propia filiación sin aceptar la de aquellos que también participan del mismo bautismo y fracción del pan.

Junto al servicio de enseñanza que prestan los apóstoles, en la comunidad se prestaba el servicio de administración de los bienes, que eran repartidos según la necesidad de cada uno. Llegado un cierto punto la comunidad reconoce que es necesario

---

<sup>65</sup> Aunque no nos detenemos en ello ahora porque se saldría del hilo argumental, la condición para acceder al grupo de los seguidores es el bautismo, como pide Pedro en *Hch 2*, 38.

designar a unas personas que se encarguen de esa misión (*Hch* 6, 1-6). Las personas elegidas debían ser «de confianza, llenas de Espíritu Santo y sabiduría». Esas cualidades son las que se consideraron necesarias y suficientes para poner a aquellos hombres a cargo de la tarea mencionada, de modo que se encargasen de la administración de modo justo. El episodio de la institución de los diáconos muestra un aspecto de las relaciones internas de la primera comunidad cristiana. Presenta cómo la diakonía, que es una de las claves fundamentales de la Iglesia, se desplegó *ad intra*. Más adelante en este mismo capítulo se tratará el servicio que la Iglesia presta *ad extra*.

La comunidad inicial no era muy grande. Al principio se entendía como una secta más dentro de la pluralidad judía (secta de los nazarenos según *Hch* 24, 5). Pronto va a experimentar una marginación, aunque no se distinguía mucho externamente del judaísmo palestino. Seguían siendo fieles al templo y a la ley judía, pero aceptaban la resurrección de Jesús de Nazaret, al que reconocían como mesías. Jesucristo se había convertido en intérprete del judaísmo y sólo ellos se benefician de sus promesas. Las prácticas religiosas de la comunidad de Jerusalén eran similares a las de otros grupos judíos, asistían al templo como lugar de predicación y oración y parte de sus prácticas religiosas tenían lugar en sus casas, porque pronto descubren que su fe tiene elementos incompatibles con el templo<sup>66</sup>.

La peculiaridad cristiana lleva a invitar a un miembro de la comunidad a su casa al resto (*Hch* 2, 46). Intentando salvar las distancias cronológicas y culturales, entendemos que invitar a la casa es un signo de confianza, de apertura al otro, de gratuidad, la invitación es un signo de aprecio y deferencia. Estas claves, necesarias para la vivencia de la fe en aquella primera comunidad, se hacen claves en la identidad del grupo. Esto se refuerza por la hondura de la vivencia personal. Las personas que comparten una experiencia profunda se sienten más vinculadas entre sí y comparten cierta complicidad. El objeto de las reuniones en las casas era la transmisión sobre la vida y enseñanzas de Jesucristo, lecturas de la *Biblia Hebrea*, rezar y cantar himnos y la fracción del pan. «Esta comida comunitaria es el punto de arranque en orden a la configuración de autocomprensión específica y conciencia de identidad de la primera comunidad»<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. S. Madrigal, «2.4 Los comienzos de la Iglesia nacida de la Pascua», 4.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 5.

## Relaciones en la *Gran Iglesia*

Profundizando en las relaciones que se derivan de las creencias compartidas, vemos cómo evoluciona el cristianismo a medida que se va configurando la ortodoxia católica.

El cristianismo de finales del siglo I, y prácticamente hasta finales del siglo II, tiene múltiples y variadas expresiones que van desde el gnosticismo y marcionismo (cercaos al paganismo) hasta el judeocristianismo y montanismo (cercaos al judaísmo). Al principio los roles dentro de la comunidad parece que no están definidos con claridad. Los apóstoles son enviados itinerantes que se presentan en nombre de Cristo con una misión encomendada por la comunidad. No obstante, en otros momentos se llama apóstol indistintamente a mujeres, varones, esclavos, libres, judíos y paganos. Los dirigentes locales tampoco están definidos con claridad. La labor del dirigente local sería trabajar por la comunidad, presidirla, predicar e instruirla. Algunas mujeres ejercían cargos y funciones tradicionalmente limitados a varones, lo que aumentaba el desconcierto en algunos grupos<sup>68</sup>. Esto era una novedad cultural muy grande, suponía redefinir las relaciones en este nuevo ámbito religioso y comunitario porque no sólo se pone en revitaliza su participación de la fe como creyentes, sino además como líderes en sus comunidades<sup>69</sup>.

En esa época surge un movimiento llamado *catolicismo* o *Gran Iglesia*, en la que se consolida la división tripartita de Ignacio de Antioquía, que supone un modo de relación vertical en la comunidad, con el obispo a la cabeza, un grupo de diáconos sirviendo al obispo y al resto de la comunidad, y unos presbíteros como consejeros<sup>70</sup>. Es importante notar que, a pesar de la verticalidad de las relaciones comunitarias en su estructura, no se entiende como una jerarquía cuyo principio de relaciones sea el control si no que se propone desde una clave de servicio.

En el ámbito cultural-litúrgico, se van desarrollando los futuros sacramentos, que como veremos en el capítulo correspondiente configuran las relaciones con Dios y con la comunidad: el bautismo como rito en torno al agua, con las fórmulas trinitarias y credos,

---

<sup>68</sup> Cf. C. Gil Arbiol, «La primera generación fuera de Palestina», en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Verbo divino, Estella 2010), 185.

<sup>69</sup> Cf. E. Estévez López, «Las mujeres en los orígenes de cristianos», en *Así empezó el cristianismo*, 482.

<sup>70</sup> Cf. F. Rivas Rebaque, «El nacimiento de la Gran Iglesia», en *Así empezó el cristianismo*, 452-453.

la comunidad participa con los padrinos, que presentan a los candidatos, y los catequistas, encargados de su formación. Se estructura un catecumenado para los que quieren entrar en la comunidad y desean el bautismo. La eucaristía que se va definiendo, supone el encuentro de toda la comunidad y consolida los roles comunitarios. La penitencia se desliga del bautismo y puede ser recibida una segunda vez. En lo que se refiere al ámbito teológico-pastoral, la evolución fue muy grande para asegurar la continuidad con la tradición. Se formó el canon, que recoge corrientes judeocristianas, helenistas y paulinas, y permite variedades locales.

## **4.2. Dinámica de las relaciones internas**

Una dimensión constitutiva de la Iglesia, presente de algún modo desde sus orígenes, es el dinamismo de sus relaciones internas, y que se expresa con la idea de sinodalidad. Esta noción ofrece el marco desde el que entender el servicio jerárquico porque comienza con la escucha al pueblo, que «participa también de la función profética de Cristo» (LG 12). Escuchar conlleva un aprendizaje, una apertura para entender la realidad incorporando todas las perspectivas posibles, apertura al Espíritu. Puede entenderse como democracia en su sentido más profundo, entenderse a la luz de su capacidad para fomentar la participación consciente, promoviendo la disponibilidad de información y la posibilidad de confrontación recíproca. Otorgando un espacio efectivo para las diversas voces que componen la pluralidad del mosaico a escuchar<sup>71</sup>. «El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra “Sínodo”. Caminar juntos —laicos, pastores, Obispo de Roma— es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica»<sup>72</sup>.

### **Influencias en las comunidades paulinas<sup>73</sup>**

El cristianismo nace y se expande en los territorios dominados por el Imperio romano, por tanto, sólo puede entenderse desde las condiciones y problemáticas de dicho contexto. Aunque el cristianismo tiene su origen en un movimiento judío de Palestina, el

---

<sup>71</sup> Cf. A. Sen, *L'idea di giustizia* (Mondadori, Milán 2011), 9.

<sup>72</sup> Cf. Papa Francisco, Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, disponible en [www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html#\\_ftnref13](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref13) (accedido el 18 de noviembre de 2021).

<sup>73</sup> Cf. C. Gil Arbiol, «La primera generación fuera de Palestina», 169-172.

ámbito social y geográfico donde se configuró como propuesta religiosa autónoma fueron los de centros urbanos del Imperio romano. En este contexto, como en cualquier otro, toda forma de relación social presupone la existencia de un mínimo conjunto de rasgos culturales y valores compartidos por los sujetos que participan en ella<sup>74</sup>.

Por eso Pablo de Tarso se sirvió de distintos elementos sociales para extender su anuncio. Uno de ellos fueron las asociaciones voluntarias de guarnicioneros. Estas asociaciones se reunían periódicamente para cenar. Los comensales contribuían como se relata en *ICor* 11, 17-34, y contaban además con el patrocinio de un mecenas. Estas asociaciones constituían una red de relaciones sociales: ofrecían sentido de pertenencia a personas desarraigadas, procuraban un funeral digno a sus participantes, en ocasiones ayudaban económicamente a quien sufría necesidad y aseguraban la participación en la vida de la *pólis*. Esta estructura de relaciones sirvió a Pablo como modelo de *ekklêsía*, aportando la novedad del anuncio cristiano.

Otro elemento que influyó en la configuración de las comunidades paulinas fueron las asambleas de las ciudades. Las reuniones de la asamblea de una ciudad cualquiera de las que visitó Pablo se convocaban para participar en debates y decisiones como la rendición de cuentas y elección de cargos. Además, se juntaban para rezar, tener el culto propio y hacer ofrendas por el Estado. Una diferencia importante es que mientras en las asambleas de las *pólis* sólo participaban varones libres, en las comunidades cristianas también pertenecían mujeres, niños y esclavos. La recepción del bautismo era la expresión de un deseo de cambio de vida, una marca de pertenencia a la persona de Jesús y daba acceso a la participación en el movimiento cristiano.

Otro modelo que influyó en las relaciones en las comunidades paulinas era el de la casa-familia. El vínculo principal de la casa era la producción con la que todos sus miembros contribuían y de la que dependían. También existían los lazos afectivos, pero quedaban muy relegados. Las comunidades de los creyentes asumieron elementos de la casa, fortaleciendo el aspecto afectivo como se muestra en el vocabulario paulino, que emplea términos como hermanas, hermanos, madre, hijos, queridos, etc. Otra diferencia fue el rechazo de algunas relaciones patriarcales, como muestran *Gal* 3, 28, *Ef* 5, 21, *Ef* 6, 9, *Col* 3, 18 y *Col* 4, 1.

---

<sup>74</sup> Cf. E. Miquel Pericás, «El contexto histórico y sociocultural», en *Así empezó el cristianismo*, 61.

### ***Ekklesia local***<sup>75</sup>

Pablo de Tarso fue el primero en destacar la importancia teológica de la asamblea local cristiana. Esto se hace evidente por la utilización del término *ekklesia* que hace el apóstol, por ejemplo en *Rm* 16, 1 («Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa en la iglesia de Cencreas»), en *ITes* 2, 14 («vosotros, hermanos, os hicisteis imitadores de las Iglesias de Dios que están en Judea, en Cristo Jesús»), o en *ICor* 4, 17 («os recordará mis normas de conducta, como las enseñé por todas partes, en cada Iglesia»). Pablo conoce la autodesignación de Jerusalén «Iglesia de Dios» (ἐκκλησία του Θεού), como la comunidad escatológica de salvación, pero recurre al contenido profano de la palabra *ekklesia* para expresar el acento cristológico que para él tiene la Iglesia y para resaltar el significado de la asamblea local. La imagen que presenta la Iglesia como «cuerpo de Cristo» aparece sólo tres veces en las cartas paulinas auténticas. En *ICor* 10 destaca la idea de participación sacramental en el cuerpo eucarístico de Cristo. En *ICor* 12 utiliza la imagen del cuerpo como organismo en el que los diversos miembros actúan conjuntamente. De manera similar en *Rm* 12, 5 el cuerpo subraya la idea de unidad.

Pablo ha desarrollado el concepto del cuerpo de Cristo a partir del acontecimiento de la Cena del Señor. Quiere destacar la unidad del Espíritu y en *ICor* 12, 12-14 argumenta contra el individualismo de los corintios y las divisiones que se producían en la comunidad. La carta habla de la relación entre los cristianos, y se puede entender que la *ekklesia* se asemeja a un organismo con multiplicidad de funciones en cada una de las cuales, cada uno de los miembros que componen un organismo tienen un papel diferente, pero todos deben estar coordinados. Se expresa la proporción según la cual, del mismo modo que los distintos miembros forman un único cuerpo, así los cristianos con sus carismas forman el cuerpo de Cristo. Es específicamente paulino que en esta proporción no se mencione a la Iglesia, sino directamente a Cristo.

Este modo de entender las relaciones intracomunitarias de Pablo se extiende en cierto modo a las relaciones entre las distintas Iglesias locales. Existe una solidaridad transversal que se refleja en la limosna. Prueba de esto es la coleta para Jerusalén (*Gal* 2, 10). En *ICor* 16, 1-4 Pablo establece las instrucciones para la colecta que tendrá lugar en Corinto, en *Rm* 15, 25-29 menciona que además se hizo en Macedonia y Acaya. También para el de Tarso, esa generosidad es signo de afecto maduro (*Flp* 4, 10-17) que manifiesta

---

<sup>75</sup> Cf. S. Madrigal, «3.2.2 Asamblea local en Cristo», en *Apuntes de Eclesiología*, 14.

la unión en la que permanecen las comunidades. La demostración de la universalidad eclesial de la colecta le costó la vida al Apóstol<sup>76</sup>.

### **Redes eclesiales<sup>77</sup>**

En la misma época y posteriormente a Pablo, se desarrollan las primeras redes eclesiales. Estas surgían a partir de Iglesias locales fundadas por un mismo predicador itinerante entre las que se establecía una relación basada en vínculos personales y la lealtad. La principal manifestación de esa hermandad era la acogida hospitalaria, la ayuda mutua y la tradición del líder fundacional. Estas redes se irán estructurando progresivamente, estableciéndose un marco en el que se desarrolla la relación entre las iglesias: comunicación regular, consultas, ayuda material, etc. Con el tiempo se va definiendo un liderazgo de unas comunidades más importantes sobre otras cercanas y se estrecha la relación entre iglesias. Las comunidades cristianas de Asia Menor Evangelizadas por el propio Pablo y otros predicadores itinerantes no constituyen un movimiento uniforme. Las iglesias post-paulinas sostienen la identidad entre el Dios creador y el Dios Padre de Jesús, la humanidad y divinidad de Jesucristo (contra el docetismo) y la universalidad de la oferta de salvación (frente al gnosticismo).

### **Sinodalidad desde el CV II<sup>78</sup>**

A lo largo de la historia el camino recorrido por la Iglesia ha pasado por infinidad de fases, jugando un papel importante en la evolución social y política y seguramente perdiendo fuerza el aspecto sinodal. Sin embargo, nos encontramos en un momento histórico genuino, en la celebración de un Sínodo sobre la sinodalidad. La novedad es que se pone el foco en la propia naturaleza de la Iglesia. Se siente la necesidad de seguir profundizando en la eclesiología del CV II y su percepción de la Iglesia como «Pueblo de Dios», que dista de estar totalmente implantada<sup>79</sup>. La generación de obispos y teólogos participantes en el Concilio han ido desapareciendo, y con ello se hace más relevante la recepción del mismo. Por recepción se entiende el proceso mediante el cual el cuerpo

---

<sup>76</sup> Cf. R. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento II* (Trotta, Madrid 2002), 575.

<sup>77</sup> Cf. F. Rivas Rebaque, «El nacimiento de la Gran Iglesia», 467-473.

<sup>78</sup> Cf. S. Madrigal, «¿Una nueva fase en la recepción del concilio?», en R. Luciani y M. T. Compte (ed.), *En camino hacia una Iglesia sinodal* (PPC, Madrid 2020), 49-75.

<sup>79</sup> Cf. C. Peña, «El Sínodo sobre la sinodalidad: novedades, retos y propuestas», *Ecclesia* 4094, 6. (octubre 2021) Disponible en

<https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/63185/PE%C3%91A%20-%20Sinodalidad%20-%20ECCLESIA%202021.pdf> (accedido el 18 de noviembre de 2021).



eclesial hace suyo y se apropia de una medida que reconoce como conveniente para la propia vida. Para esto, es importante tener en cuenta no sólo el resultado doctrinal, sino también el acontecimiento histórico.

Distintos autores consideran un hito en la recepción del concilio el sínodo de los obispos de 1985, celebrado para conmemorar los 20 años de la clausura. A partir de ese momento se abrió una etapa de interpretación más objetiva de los textos conciliares, poniendo el foco en la intención del Concilio. Esto supuso una articulación de las nociones de *comunión*, *sinodalidad* y *colegialidad*. Siguiendo con los criterios sugeridos por la *Relación final* del sínodo de 1985, Benedicto XVI pronunció un discurso a los 40 años de la clausura del Concilio en el que conjugaba la dialéctica entre continuidad (de la fe) y discontinuidad (de las concreciones históricas). 10 años después, el papa alemán convocó un Año de la fe, que comenzó el 11 de octubre de 2012, y Francisco convocó un Año de la misericordia que empezaba el 8 de diciembre de 2015. De este modo se recordaban las efemérides de inicio y cierre del CV II. El doble evento suscitó muchas iniciativas de investigación, alguna especialmente significativa quiere mostrar que la posibilidad de avanzar en la recepción del Vaticano II depende en buena medida del esfuerzo de acceder a la fuente.

Pablo VI creó al finalizar el Concilio el Sínodo de Obispos mediante el Motu proprio *Apostolica sollicitudo* con la misión de ayudar al sumo pontífice a realizar su tarea de gobierno en la Iglesia universal. Hasta el papado de Francisco se habían celebrado 15 Asambleas Generales (ordinarias o extraordinarias), después el papa argentino publicó *Evangelii Gaudium*, que se considera un acto de recepción ya que subraya la idea de sinodalidad, y con motivo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos. ha urgido la consulta y participación de todo el pueblo<sup>80</sup>. De este modo, animando a la participación de todos los bautizados en la vida de la Iglesia, se abre una nueva etapa en la que la relación entre todos sus miembros está marcada por la corresponsabilidad. La

---

<sup>80</sup> Cf. Papa Francisco, «Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos», disponible en [www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html#\\_ftnref13](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref13) (accedido el 18 de noviembre de 2021).

sinodalidad parte de la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, implica a todos los fieles, cada uno según su propia condición, en la vida y misión de la Iglesia<sup>81</sup>.

### 4.3. Dinámica de las relaciones con el mundo

Hasta ahora se han considerado la identidad y la dinámica de la Iglesia desde sus relaciones internas. Se ha reflexionado sobre la Iglesia *ad intra*. Este apartado se construye entorno a la pregunta por la Iglesia *ad extra*.

#### La *diakonia* cristiana<sup>82</sup>

Durante toda la historia de la Iglesia ha estado muy presente el mandato misionero del Resucitado: «Id y haced discípulos a todas las naciones...» (*Mt* 28,19-20). Este encargo es la directriz que marca el modo en el que la Iglesia se relaciona con el mundo, y aparece en el CV II a través de la pregunta sobre la misión de la Iglesia en el mundo. El trabajo para responder a esa pregunta dio lugar a la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. La Iglesia realizará su servicio al Reinado de Dios (*diakonia*) a imagen del servicio de Cristo sacerdote (*leitourgia*), profeta (*martyria*) y rey (*diakonia*). En el ejercicio de su *diakonia*, la Iglesia se descubre como «“sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (*GS* 45).

La Iglesia ha encontrado en tres momentos de la vida de Jesús el referente en esa relación de diaconía con el mundo. El primero de ellos es el lavatorio de los pies, que el *Evangelio de Juan* sitúa en la última cena (*Jn* 13, 12-17), y escenifica el amor hasta el extremo de Jesús. Otro momento es el de las palabras sobre el servicio, ligadas en *Lucas* a la institución de la eucaristía (*Lc* 22, 24-27), con las que Cristo se identifica como *diakonos*, el que sirve. Por último, tras el tercer anuncio de la pasión Marcos introduce un diálogo de Jesús con los hijos de Zebedeo (*Mc* 10,42-45), en el que les explica que el Hijo del hombre no ha venido a ser objeto de *diakonía*, sino para ejercer la *diakonía*.

A partir de ahí la Iglesia ha descubierto tres modos en los que conjugar su misión al servicio del Reinado de Dios. Mirando la obra mesiánica de Jesucristo se identifican

---

<sup>81</sup> Cf. C. Peña, «El Sínodo sobre la sinodalidad: novedades, retos y propuestas», en *Ecclesia*, 6. Disponible en [repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/63185/PE%20-%20Sinodalidad%20-%20ECCLESIA%202021.pdf](https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/63185/PE%20-%20Sinodalidad%20-%20ECCLESIA%202021.pdf) (accedido el 18 de noviembre de 2021).

<sup>82</sup> Cf S. Madrigal, «La Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia» en *La lógica de la fe*, 466-477.

tres ejes. El culto, es decir, el ámbito en el que se desarrollan los sacramentos y la oración (*leitourgia*). En este ámbito el protagonismo es de Jesús-Sacerdote, que según la *Carta a los Hebreos* obtuvo un ministerio litúrgico diferente por ser el mediador de una nueva alianza (*Hb* 8, 6). Este nuevo ministerio consiste en la entrega a la voluntad de Dios sin condiciones que manifiesta el amor de Dios, como tono vital de relación, plasmado en toda una serie de acciones y de signos. El segundo modo es el anuncio y testimonio (*martyria*) de Jesús-Palabra predicando la Buena Noticia del Reinado de Dios. Jesús es el maestro que ha venido al mundo para «testificar en pro de la verdad» (*Jn* 18, 37). Finalmente el servicio de amor (*diakonia-agape*) que se articula con el único mandamiento que asocia indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo (*Mc* 12, 28-34). Ahí podemos identificar al Jesús-Servidor de los tres textos explicados anteriormente.

### **La relación Iglesia - Mundo**

La presencia de la Iglesia en el mundo es encarnada y solidaria con la humanidad, es decir, la Iglesia se sitúa en el mundo a imagen del Verbo encarnado, «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo» (*GS* 1). La misión de la Iglesia se realiza en el mundo, con el mundo y para el mundo. Y eso es lo que pretende transmitir la constitución pastoral. Esto es claro en los primeros puntos, en los que se ubican las coordenadas desde las que la Iglesia establece su relación con el mundo. *Gaudium et spes* es el primer texto del Concilio dirigido a toda la humanidad (*GS* 2), en él la Iglesia «se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (*GS* 1) y desea «ofrecer al género humano la sincera cooperación para instituir la fraternidad universal» (*GS* 3) horizonte de las relaciones humanas.

La primera parte de la constitución pastoral tiene 4 apartados: dignidad del ser humano, dimensión social del ser humano, ser humano en el cosmos, y relación de la Iglesia con el mundo (gozne a la 2ª parte en la que se tratan algunos problemas urgentes de aquel momento histórico). En esta última nos centramos a continuación.

La presencia de la Iglesia en el mundo es encarnada y solidaria con la humanidad, a imagen del Verbo encarnado. La Iglesia se sitúa como parte del mundo, no en oposición a él, compartiendo los gozos y esperanzas de todos los hombres (*GS* 1). De este modo, la misión de la Iglesia se realiza en el mundo, con el mundo y para el mundo, manifestando y realizando el misterio del amor de Dios, al servicio de todos, especialmente de los más

necesitados. Sin identificarse con una cultura ni un sistema político, económico o social concretos.

La Iglesia y el mundo buscan lo mismo: la realización del ser humano. Por tanto, no hay oposición entre ambos sino compenetración. La dignidad de la persona, la comunidad humana y el sentido profundo de la actividad del hombre se encuentran en el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y es también la base para el mutuo diálogo (GS 40). En esa relación la Iglesia desde su misión como servidora del mundo puede iluminar en distintos ámbitos. Individualmente, el hombre desea saber el sentido de la propia existencia, conocer su verdad última y busca el respeto de la dignidad humana (GS 41). La Iglesia también procura ayudar a la sociedad humana promoviendo la unidad en cualquier manifestación sociopolítica. Esta promoción «con cuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es en Cristo como sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (GS 42). Además, la Iglesia aspira a colaborar con el dinamismo social fomentando una actividad humana integral y multiforme que se comprometa con el mundo desde la fe. Para que esta relación sea posible los cristianos deben estar formados, sólo así podrán participar en el diálogo con el mundo y con los hombres de cualquier opinión (GS 43).

Análogamente, la Iglesia también es beneficiaria de esta relación. Recibe del mundo el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas (en las que puede expresar el mensaje de Cristo), le permite conocer más a fondo la naturaleza humana, y aprovechar los nuevos caminos que abre hacia la verdad. El Concilio reconoció que todo el que trabaja en la promoción de la comunidad humana ayuda al plan de Dios. E incluso admite que la oposición y la persecución de los enemigos de la Iglesia pueden repercutir en su beneficio (GS 44), ayudando a su purificación y mejor imitación del Cristo.

Con esta relación de mutuo beneficio, la Iglesia sólo pretende el advenimiento del Reinado de Dios y la salvación de toda la humanidad. Esto es posible porque Iglesia es sacramento universal de salvación, signo visible para la humanidad de la gracia salvífica de Dios en la historia (GS 45).

## 5. Relaciones sacramentales en la Iglesia

En el capítulo anterior se ha visto la comunidad eclesial, reflexionando sobre su naturaleza y la dinámica de sus relaciones. Esa comunidad alimenta su fe en situaciones fundamentales de la existencia mediante la celebración de los sacramentos, por los que los fieles reciben la gracia de Dios y que los preparan para practicar la caridad con el resto de la creación. Los sacramentos son momentos de relación comunitaria y con Dios, en circunstancias clave de la vida de los creyentes.

La reflexión sobre los sacramentos se dispondrá en dos bloques. El primero entendiendo los sacramentos como un modo de relacionarse. Los creyentes pueden buscar formas propias de relacionarse con Dios y de prepararse para la relación con el mundo y tienen libertad para ello. La propuesta de la Iglesia son los sacramentos, que tienen su origen en Cristo, y buscan una finalidad concreta. El segundo bloque analizará los sacramentos agrupándolos en bloques según el matiz destacable de la relación a la que están moviendo.

### 5.1. Sacramento como modo de relación

#### Signos con origen en Cristo

Desde los tiempos post-apostólicos, las comunidades cristianas realizaban acciones rituales por medio de las cuales reconocían que Dios confería la gracia a los hombres. En época patristica esta realidad se conceptualiza con el término *μυστήριον*, y posteriormente con la palabra latina *sacramentum*<sup>83</sup>. Este término, como le había ocurrido al vocablo griego, también evolucionó en los primeros siglos, añadiendo distintos autores matices de contenido teológico. El punto de inflexión lo marcará Agustín de Hipona. Con el bautismo y la eucaristía consolidados por varios siglos, este autor explica la estructura

---

<sup>83</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia» en *La lógica de la fe*, 500-501.

sacramental, que aplica sobre todo a esos sacramentos. Agustín define los sacramentos como signos visibles de la gracia invisible<sup>84</sup>, que se componen de un elemento sensible, la palabra y el efecto.

Estos tres elementos son partes necesarias de la relación compleja que se da en los sacramentos. El elemento sensible es necesario para ser captado por los sentidos humanos. El ser humano es su cuerpo, y este condiciona sus relaciones. Algunos autores del ámbito de la filosofía y la pedagogía afirman que «tocar a una persona puede ser más significativo que mil palabras»<sup>85</sup>, recalando de este modo la importancia del sentido del tacto. El agua, el pan o el aceite que tocan al fiel que recibe un sacramento pone en marcha unos mecanismos corporales que le ayudan a entrar en el misterio que se está produciendo.

La palabra también es sensible, en tanto que es oída. El oído tiene importancia en multitud de situaciones, pero especialmente en el desarrollo del habla. El lenguaje es una habilidad humana que nos da la posibilidad de entrar en relación con otras personas de un modo único. La manera de hacerlo se aprende sobre todo por medio del oído y la imitación. Todos aprendimos a hablar escuchando el habla de las personas que nos rodean. Para Agustín de Hipona, la escucha pone en movimiento una búsqueda de la verdad en la interioridad del oyente. En esa interioridad puede asumir esa verdad independientemente de quien pronunció las palabras oídas<sup>86</sup>. Estas dinámicas (la del aprendizaje por imitación, y la del descubrimiento interior) funcionan en la proclamación de la Palabra presente en los sacramentos.

Por último, podemos decir que los sacramentos consiguen la gracia como efecto<sup>87</sup>. El efecto no se queda en una relación moral con Dios, sino que la naturaleza misteriosa de los sacramentos provoca una participación mística de la naturaleza divina<sup>88</sup>, de modo que el nivel de relación es mucho más alto. Esa relación llevará a vivir desde la caridad y con sentido espiritual, pero no desde premisas moralistas, sino buscando la imitación de Cristo con la ofrenda de sí mismo. Esto es posible porque los sacramentos «no sólo suponen la

---

<sup>84</sup> Cf. Agustín de Hipona, citado en *Ibid.*, 505.

<sup>85</sup> M. van Manen *El tacto en la enseñanza* (Paidós Educador, Barcelona 1998), 153.

<sup>86</sup> Cf. G. Piccolo, *I processi di apprendimento in Agostino d'Ipbona* (Aracne, Roma 2009), 64.

<sup>87</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 505.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, 515.

fe, sino que la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas» (SC 59). De este modo, surgen además efectos a nivel comunitario. Los efectos eclesiales de las celebraciones sacramentales comprenden el apostolado, y el testimonio<sup>89</sup>.

Estos efectos no pueden darse si el origen de los sacramentos no está en Cristo. No se dice que sean instituidos por Cristo, sino que tienen en él su origen. Desde un punto de vista escriturístico, no existen pasajes que defiendan la institución de todos los sacramentos, sin embargo, al hablar de origen se amplía la mirada de modo que cabe la praxis bautismal de Mt 28, la institución eucarística en la Última Cena, o la promesa del Espíritu (Confirmación).

Jesús puede ser origen por la resurrección. Por la unión sobreabundante de vida con el Padre, Jesús resucita y llega a ser Cristo en plenitud. Esa íntima relación del Hijo con el Padre es innegable cuando Cristo surge de la tumba, convirtiéndose en espíritu vivificante, que es Fuente inagotable de la liturgia<sup>90</sup>, entendida como el marco de los sacramentos. La vida fluye como un río que se derrama desde el sepulcro hasta nosotros. A partir de ese momento la fuente de vida ya no es sólo el Padre, sino también el Hijo glorificado. Con la celebración litúrgica-sacramental es un cauce privilegiado de la relación de los hombres con Dios, de modo que en ese momento la vida manada de la tumba regresa al Padre<sup>91</sup>.

### **Triple Finalidad**

Para el Concilio Vaticano II, los sacramentos están orientados hacia una triple finalidad. Según SC 59: «Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios». Es interesante esta división porque ilumina tres direcciones que están presentes en la relacionalidad que se vive en la celebración de los sacramentos.

En primer lugar se menciona la santificación de los hombres. Aquí la dirección es descendente ya que un signo material no tiene la capacidad de producir un efecto sobrenatural. En SC 59 se dice que los sacramentos confieren la gracia, y el *Decreto sobre los sacramentos* del Concilio de Trento ya recordaba que lo hacen *ex opere operato*, es

---

<sup>89</sup> Cf. Ibid, 521.

<sup>90</sup> Cf. J. Corbon, *Liturgia Fontal* (Palabra, Madrid 2009), 67-68.

<sup>91</sup> Cf. Ibid, 58-59.

decir, independientemente de los méritos del ministro o receptor, bastando la propia acción sacramental cumplida debidamente (*DH 1608*). Para no ser impedimento ministro como el fiel deben cumplir ciertas condiciones (potestad e intención y fe y disposición respectivamente).

Otro elemento para el que están ordenados los sacramentos es la edificación del Cuerpo de Cristo. Aquí se pone de manifiesto la dimensión horizontal de la relacionalidad implícita en los sacramentos. Las celebraciones sacramentales no son individuales, sino que se celebran comunitariamente. La Iglesia se configura por lo que ella misma hace, por medio de los sacramentos los bautizados no solo quedan destinados al culto (*LG 11*), sino que reciben el impulso y la fuerza para cumplir con la misión de la Iglesia dando el testimonio que conlleva (*AA 3*).

Por último, *SC 59* se refiere al culto divino. Esto implica una dirección ascendente, no porque el hombre tenga el protagonismo, sino porque reconoce el amor que Dios nos ofrece, para poder entregarnos por completo a Dios. En esta perspectiva, se considera la Liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo (*SC 7*). Participamos de una liturgia, terrena, a través de la cual tomamos parte de la liturgia celestial, en la que Cristo es el único ministro (*SC 8*).

## **5.2. Tipos de relación en los sacramentos**

### **Incorporación**

La inserción al misterio de Cristo y a la Iglesia es un único acto que se distribuye en tres momentos de la vida del creyente: el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía. Estos tres sacramentos, por tanto, son claves en la relación de quien los recibe con Cristo y con la Iglesia.

El primero de ellos, el bautismo es el sacramento por el que una persona es aceptada e incorporada a comunidad de fieles cristianos. En el AT hay antecedentes en la medida que se entiende el bautismo como inmersión. En la medida que el paso por el agua supone un cambio, un progreso en la Historia de la Salvación, una profundización en la relación con Dios. La primera referencia se encuentra en el relato de la creación de *Gn 1*, donde tras el primer acto creador de Dios hay dos superficies de contacto. Una la del abismo, sobre la que hay oscuridad, otra la de las aguas, sobre la que volaba el espíritu de Dios. Otro momento clave en el que el agua es relevante es el diluvio (*Gn 6-9*). El acto



de re-creación de Dios pasa porque toda la tierra quede sumergida en el agua, y de este modo se elimina la maldad de los hombres. También el cruce del Mar Rojo (*Ex 14-15*) es un momento destacable. El pueblo rescatado por Dios es capaz de cruzar el mar, mientras que los egipcios son incapaces y se ahogan allí. Por último, la entrada en la Tierra Prometida se hace cruzando el Jordán (*Jos 1-3*). El pueblo de Israel cruza el río siguiendo el Arca de la Alianza.

En tiempos de Jesús existía unas abluciones rituales por las que se lleva a cabo una purificación con validez legal. Algunos de estos bautismos podían ser reiterables y autoadministrados. En otros casos, los rabinos bautizaban a los prosélitos, paganos de origen que se agregaban al pueblo judío, llegando a considerar ese bautismo tan necesario como la circuncisión<sup>92</sup>. En ese contexto aparece el bautismo de Juan. A diferencia del anterior es un acto único, de arrepentimiento para el perdón de pecados (*Mc 1, 4*) y preparador del juicio escatológico ante la inmediata venida del Señor, quien bautizará con Espíritu Santo y fuego (*Lc 3, 16*).

Pablo de Tarso entiende el bautismo como un evento caracterizado por tres elementos<sup>93</sup>. El primero es la íntima relación con Cristo en virtud de una participación real en su muerte y en su resurrección. Por el bautismo, el bautizado es con-formado y con-figurado con Cristo subrayándose con estas expresiones la solidaridad con el acto salvífico de Señor y la actualidad de esa participación. El segundo elemento es la relación con la comunidad de los creyentes. El bautismo manifiesta la pertenencia al cuerpo de Cristo. Al haber sido bautizados en el mismo Espíritu, es posible superar toda división para formar un solo cuerpo, el nuevo pueblo de Dios. El tercer elemento es el don de una vida nueva en Cristo, que hace al creyente vivir como una criatura nueva «según el Espíritu». Esto tiene una traducción ética que reconfigura la relación con los demás<sup>94</sup>.

Para el cuarto Evangelio, el punto de partida del bautismo cristiano no es el bautismo de Juan el Bautista a Jesús en el Jordán, sino el don del Espíritu Santo a la Iglesia, que es fruto de la muerte y resurrección de Cristo. El bautismo es considerado por

---

<sup>92</sup> Cf. X. Léon-Dufour, «Bautismo» en: Id., *Vocabulario de teología bíblica* (Herder, Barcelona 2001), 101-105.

<sup>93</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 541.

<sup>94</sup> Cf. D. A. Campbell, «Participation and Faith in Paul», en M. J. Thate, K. J. Vanhoozer y C. R. Campbell (ed.), *“In Christ” in Paul* (Mohr Siebeck, Tübingen 2014), 49.

el evangelista desde su vida entera de Jesús, a partir de relaciones concretas. Por ejemplo, a Nicodemo le explica que es necesario nacer del agua y del Espíritu para entrar en el Reinado de Dios (*Jn 3, 1-22*), y a la samaritana enseña que él mismo es fuente de agua viva, la necesidad de dar un culto a Dios en Espíritu y en verdad (*Jn 4, 1-42*), etc.

En la comunidad cristiana, durante la época patrística se va consolidando una praxis ya descrita en la Didajé. El rito del bautismo es precedido por una catequesis, un largo itinerario. cobran importancia el obispo y los padrinos y la comunidad que orienta, guía y acompaña todo el proceso. Se asienta la idea de que el bautismo perdona los pecados llegando a expresarse en el símbolo de fe de Constantinopla (*DH 150*) y más de mil años después se repite en el concilio de Florencia, añadiendo como efecto del bautismo la entrada en el Reino de los Cielos y la visión del Dios uno y trino (*DH 1314-1316*). El Concilio Vaticano II subraya el aspecto eclesial de este sacramento, dando relevancia a las relaciones comunitarias (*LG 11*) y la importancia en las relaciones ecuménicas con otras confesiones cristianas (*LG 14* y *UR 3*)<sup>95</sup>.

Mirando el proceso de iniciación cristiana de las primeras comunidades se identifica un paso ulterior al bautismo culmina con una imposición de manos y la recepción del Espíritu. Dicha recepción y dispone para la plena participación en la vida comunitaria, y capacita al creyente para el testimonio en la Iglesia y en el mundo. Este paso, lejos de suponer una contraposición entre el bautismo con agua y la investidura del Espíritu, hay que entenderla desde la autoconciencia de la Iglesia, que entendía esta imposición para mostrar la comunión con la Iglesia madre de Jerusalén y con los apóstoles. De este modo se descartaba el posible malentendido por el que el bautizado entendiese estar sólo vinculado a su comunidad, con la que se relacionaba directamente, sino que el vínculo que había establecido abarcaba a todos los cristianos. En esa clave debe leerse *Hch 8, 14-17; 19, 1-7*<sup>96</sup>.

Por tanto, la institución del sacramento de la confirmación no se fundamenta en la vida de los apóstoles sino en la propia vida de Jesús como el Ungido (*Mc 1, 10, Lc 4, 16*)

---

<sup>95</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia, 545-547.

<sup>96</sup> Cf. *Ibid*, 556-557.

y en la vinculación del rito de la unción con el acontecimiento de Pentecostés, en el que la Iglesia se experimenta como Iglesia del Espíritu<sup>97</sup>.

La riqueza y diversidad de la liturgia durante el periodo patrístico evidenció gradualmente la brecha entre Oriente y Occidente en la elaboración de los bautismos por parte de los obispos. Con el auge de los bautismos infantiles y la dificultad del obispo para acudir, las prácticas orientales favorecieron la unidad de la iniciación cristiana, atribuyendo todas las ceremonias bautismales a los sacerdotes, mientras que las iglesias occidentales mantuvieron la exclusividad de los obispos en la imposición de manos que confería el Espíritu. Así surgió la Confirmación como una celebración separada del bautismo<sup>98</sup>.

El Concilio Vaticano II elaboró una nueva comprensión del sacramento y su conexión con el bautismo. A petición de SC 71 se revisó el rito de la confirmación, para que se entendiese más claramente la relación de ese sacramento con toda la iniciación cristiana. Con rigor histórico y conciencia ecuménica, se identificó a los obispos como los «ministro originario» del sacramento (LG 26). Esta decisión, junto con las modificaciones en el rito se vio como un gran gesto de cercanía hacia las Iglesias de Oriente. Además, se incidió en la relación del sacramento con el don del Espíritu, aunque dentro del proceso unitario de la iniciación cristiana.<sup>99</sup>

## **Comunión**

Dentro de los sacramentos de inserción, la eucaristía expresa de un modo especial la comunión. La repetitibilidad del sacramento, a diferencia de los anteriores, permite profundizar a los fieles en la comunión de vida divina y la unidad del pueblo de Dios que el sacramento significa y realiza (CCE 1325).

La eucaristía tiene su origen en el acontecimiento Jesucristo. Como se ha mencionado en otros capítulos, las comidas de Jesús de Nazaret, testimoniadas en el NT, son un gesto histórico-profético que anticipa el Reinado pleno de Dios. La Última Cena es el momento de la constitución del sacramento. Los gestos y palabras de Jesús han sido recogidos en 2 tradiciones, la jerosolimitana, recogida en los evangelios de Marcos y

---

<sup>97</sup> Cf. K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Herder, Barcelona 1964), 86.

<sup>98</sup> Cf. A. Hamman, *El bautismo* (Herder, Barcelona 1982), 259-268.

<sup>99</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia» en *La lógica de la fe*, 562.

Mateo, y la helenista, recogida en el evangelio de Lucas y las cartas paulinas. Los gestos y palabras de Jesús recogen lo que ha sido su vida y establecen el modo de relación a partir de ese momento. Al decir «Esto es mi cuerpo por vosotros» no solo expresa el carácter salvífico de su vida, del mismo modo que al decir «Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre» no sólo expresa su entrega obediente para instaurar la Nueva Alianza, sino que instituye un rito que se ha repetido hasta hoy, el memorial de su Muerte y Resurrección (SC 47). La categoría de memorial indica que la celebración eucarística no repite ni renueva otro sacrificio, sino que perpetúa el único sacrificio de Cristo realizado una vez para siempre. Por último, la eucaristía tiene su origen en las comidas con el Resucitado. Además de lo recogido en los testimonios bíblicos, (Mc 16, 14, Lc 24, Hch 1, 4, Jn 21), las primeras comunidades entendían la eucaristía como un encuentro con el Resucitado en el que mantenía la relación con sus seguidores. Durante los primeros siglos, la fe en la presencia real de Cristo en la eucaristía no resultará especialmente problemática<sup>100</sup>.

El debate sobre la presencia real pone en juego aspectos capitales para la fe como son la comunión con la carne del Logos, la posibilidad de la presencia de Dios en el mundo, o la comprensión de la eucaristía como recuerdo del sacrificio de la cruz o como actualización del acto redentor<sup>101</sup>. De fondo se encuentra el modo en el que se entiende la relación que podemos mantener con el Hijo hoy, que será diferente si entendemos la eucaristía como memoria o como memorial.

CV II considera que la liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo (SC 7), y profundiza en la diversidad de presencias que se dan en ese ejercicio. El Concilio recoge la vinculación que hacen las dos tradiciones (jerosolimitana y helenista), que coinciden en la vinculación del pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Jesús, y afirma la presencia de Cristo «sobre todo bajo las especies eucarísticas». Además, SC reconoce la presencia en los sacramentos, en el ministro, que actúa en *in persona Christi*, en su Palabra y en la asamblea.

## **Reconciliación**

El sacramento de la reconciliación expresa el deseo de Dios y la posibilidad de subsanar el daño que hayan sufrido las relaciones, o recuperarla si se ha roto por completo.

---

<sup>100</sup> Cf. Ibid., 568-570.

<sup>101</sup> Cf. Ibid.

Entender el sacramento como reconciliación pone de relieve el amor de Dios, que restaura comunión (como modo de relación) del pecador con Dios, con consigo mismo, con otros y con creación. Otros nombres que se le han dado al sacramento destacan otros aspectos. La confesión subraya el reconocimiento de la propia falta y de la misericordia de Dios. La penitencia señala el arrepentimiento, y el deseo de reparación de la relación. El perdón destaca esa reparación por parte de Dios.

En el AT la primera reflexión narrativa sobre el pecado que encontramos se encuentra en *Gn* 2-3. Existe una ruptura con el proyecto divino y se corrompen las relaciones originalmente establecidas con Dios, entre los hombres y con la creación. Otro texto importante es *Ex* 32 en el que Israel, adorando al becerro, desprecia la relación con Dios, que lo ha elegido y rescatado de Egipto. En *2Sam* 11 el foco está en las relaciones con los hombres, ya que David posibilita la infidelidad de Betsabé y provoca la muerte de Urías.

Entorno a la conversión existe una reflexión profética. El pecado atenta contra las relaciones anteriormente señaladas y también daña al pecador. En contraposición, Dios quiere la conversión, que puede entenderse en términos de «creación, caída, recreación»<sup>102</sup> que exige cambio exterior (ayuno, uso de ceniza, prescindir de comodidades) e interior (renovación del corazón, como dice *Ez* 36,26). Estos cambios posibilitan el restablecimiento de la relación, el reconocimiento de que Dios es clemente y misericordioso (*Ex* 34, 6-7), que busca la conversión del pecador para que viva (*Ez* 13, 21).

En el NT la reconciliación se presenta como signo de la llegada del Reinado de Dios, de esa nueva relación que Dios quiere mantener con la humanidad y cuya primicia es Jesucristo. Durante su vida histórica, Jesús de Nazaret llama a la conversión, vinculada a la irrupción de Reinado de Dios (*Mc* 1, 15). Jesús denuncia al pecado pero acoge al pecador (*Mt* 9, 12), anuncia a Dios misericordioso (*Lc* 15) y se atribuye poder para perdonar pecados (*Lc* 7, 47), poder que además confiere a sus discípulos (*Lc* 9). Por tanto la Escritura avala que Jesús es el origen del sacramento.

El CV II afirma que en el sacramento de la penitencia se obtiene el perdón por la ofensa a Dios y la reconciliación con la Iglesia y que colabora a su conversión con la

---

<sup>102</sup> Cf. F. García López, *Pentateuco*, 212.

caridad, con el ejemplo y las oraciones (*LG* 11). En ese mismo punto de *LG* se menciona la unción de los enfermos, que ha de entenderse como una acción simbólica que viene acompañada de la oración y por la cual Dios mismo, a través de la comunidad eclesial, reconforta al enfermo en su fe cristiana. «Se trata de la asistencia de Dios que no abandona al enfermo en su situación de debilidad y tribulación y lo ayuda con la mirada puesta en su salvación»<sup>103</sup>.

### **Servicio a la comunidad**

En todas las religiones existe la figura de quien tiene un papel principal en el culto y, a veces, sirviendo como intermediario entre los miembros de una comunidad religiosa y la divinidad. Desde la perspectiva cristiana, el único sacerdote es Cristo (*Heb*), de cuyo sacerdocio participan todos los bautizados (*LG* 10). Además, Jesús instituyó a algunos como ministros, a los que llamó apóstoles, y les concedió potestad para actuar en su nombre (*Mc* 3, 13-19).

Esta institución configura las relaciones de aquellos que la reciben. Por una parte las relaciones con Jesús, porque son llamados a estar con Él, y esto en principio se entiende como una mayor intimidad. Por otro les confiere una autoridad que ellos ejercen en el nombre del Señor. Esta autoridad solo tiene sentido desde el servicio y la humildad (*Mc* 9, 35)<sup>104</sup> de modo que a partir de ahí se configuran sus relaciones. Sacramentalmente esta realidad se corresponde con los ordenados.

La alternativa sacramental al orden es el matrimonio, que expresa la realidad antropológica de unión entre un varón y una mujer. También refleja la apertura constitutiva del hombre a la relación, la necesidad de compartir existencia con otro ser humano (la pareja). El matrimonio es espacio de realización personal desde la experiencia de amor recíproco, símbolo y actualización del amor de Dios. Además es la base de una apertura a la trascendencia que se encuentra en el carácter sacramental de todo matrimonio.

El Vaticano II afirmará que el matrimonio es imagen y participación en el pacto de amor entre Cristo y la Iglesia (*GS* 48). Se muestra la sexualidad como parte del

---

<sup>103</sup> Cf. C. Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», 601.

<sup>104</sup> Cf. *Ibid.*, 604.

matrimonio, con una visión positiva, de enriquecimiento (GS 49), y se reconoce a los cónyuges como colaboradores de Dios con función de transmitir la vida humana (GS 50).

Así como en el orden se entendía el servicio a la comunidad desde la autoridad conferida por Jesús, la relación de servicio del matrimonio con la comunidad se entiende desde su ordenamiento a un doble fin: el bien de los cónyuges y la generación y educación de la prole (CIC 1055). Por eso, la relación matrimonial sólo puede ser abierta. Abierta a la pareja, porque sólo desde el amor generoso puede buscarse su bien, y abierta a la prole, para quienes los padres deben ser los primeros predicadores de la fe, mediante el ejemplo y la palabra, constituyendo la familia una Iglesia doméstica (LG 11).





## **6. Concreción en el modo de comportamiento**

Tras reflexionar sobre las relaciones comunitarias y los momentos en los que los fieles reciben la gracia de Dios y que los preparan para practicar la caridad con el resto de la creación, puede identificarse un *ethos*, un modo de comportamiento que determina ciertos rasgos de conducta concretos. Este modo de comportamiento valora la vida humana y la creación, consecuentemente surge la exigencia de un compromiso moral en favor de la paz y fruto de la justicia. El comportamiento moral conlleva un sistema de relaciones que presupone la libertad y la responsabilidad, sólo desde ahí puede haber una verdadera relación.

En las páginas que siguen se discurrirá partiendo de la racionalidad ética, de la que se sigue un perfeccionamiento humano fruto de la acción divina y la acogida de la Gracia. Posteriormente se estudiará el valor de la vida humana, que parte de la dignidad, y cuya vulnerabilidad se hace especialmente patente al principio y al final. Por eso se dedicará un apartado a cada uno de esos momentos y la importancia de las relaciones en ellos. Por último, se considerará la paz como condición de posibilidad que permite el desarrollo de la vida.

### **6.1. Origen del comportamiento moral<sup>105</sup>**

#### **Reflexión sobre la autonomía humana y su perfección**

Para el comportamiento de las personas, se asume la racionalidad ética, pero como se ha visto en el capítulo anterior, existe un perfeccionamiento humano fruto de la acción divina y la acogida de la Gracia. Si la razón y la voluntad humanas participan de la sabiduría y de la providencia de Dios se denomina «teonomía participada» (VS 41). Según

---

<sup>105</sup> Cf. J. Martínez y J. M. Caamaño, «La especificidad de la moral cristiana», *Moral fundamental* (Sal Terrae, Santander 2014), 257-295.

la encíclica, la vida moral surge de una actitud que busca la voluntad divina, pero que no es heterónoma. Es decir, supone la participación de la razón humana y su voluntad. No excluye la libertad de la persona, sino que cuenta con su acogida, y en ese sentido hay una cierta autonomía moral.

Juan Pablo II continúa diciendo que la autonomía se perfecciona con la revelación llegando a la «teonomía participada». De este modo la participación divina (teonomía) no es contraria propiamente a la autonomía. Desde una teología de la creación, es posible considerar al ser humano como aquel que tiene a Dios como fundamento de su autonomía personal. Así, la ética cristiana entiende que la relación del hombre con Dios es la condición de posibilidad de un fundamento válido de su autonomía normativa.

### **Jesús como ejemplo**

El modo de relacionarse de Jesucristo, sus palabras y acciones, constituyen la regla moral de la vida cristiana. Jesús de Nazaret se adhirió al orden moral revelado por Dios según la tradición judía, pero lo llevó a su culminación y plenitud de cumplimiento. De este modo, y siguiendo su radical novedad, el modo de actuar de Jesús se convierte en referencia fundamental, norma objetiva y absoluta para la praxis de los cristianos<sup>106</sup>. «Seguir a Cristo no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda. Ser discípulo de Jesús significa hacerse conforme a él, que se hizo servidor de todos hasta el don de sí mismo en la cruz» (VS 21). Así, el cristocentrismo impulsa las relaciones cristianas, y la moral cristiana se entiende como parte del proyecto de configuración con Cristo en el misterio de su muerte y resurrección.

La novedad más profunda del seguimiento de Jesús desde un punto de vista relacional es que supone la adhesión a una persona, no a una normativa concreta ni a unos mandamientos. Las relaciones de los cristianos se basan en un ejemplo personal. La llamada es a compartir su vida y proyecto (el Reinado de Dios), su misión y su destino. Las normas externas se vuelven relativas respecto a la identificación con la persona de Jesucristo, que se convierte así en ley interior. Dios nos reveló en su Hijo las últimas profundidades de su amor. Desde ese amor y por ese amor nos pide un amor recíproco, en la relación con él y con el prójimo. La vida cristiana se nos presenta así como una

---

<sup>106</sup> Cf. Ibid., 131.

imitación, como un seguimiento, de Cristo. Así la vida puede ser llamada «cristiforme»<sup>107</sup>.

En ese sentido, algunos autores comprenden la ética cristiana desde Cristo como norma universal concreta, llegando a afirmar que «Cristo es el imperativo categórico concreto. En efecto, no es sólo una norma formal universal de la acción moral, susceptible de ser aplicada a todos; sino una norma concreta personal»<sup>108</sup>.

### **Relaciones vinculadas a la fe dentro de la Iglesia**

El cristianismo consiste en afirmar a Jesús de Nazaret como revelación y autocomunicación de Dios, y no en la asunción de unas obligaciones morales. Como dice la encíclica *Deus Caritas Est*, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o por una gran idea, sino por el encuentro con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (*DCE* 1). Sería un reduccionismo equiparar la creencia a un empeño ético, aunque la fe conlleve decisiones éticas. Sin embargo, la experiencia religiosa debe hacer brotar una moral, haciendo coherente la fe mediante las relaciones que el cristiano mantiene con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación. Este compromiso sólo puede manifestarse con mediaciones éticas.

Las relaciones cristianas están influidas por la fe, ya que dirige y motiva en la perspectiva del Reinado de Dios, el seguimiento de Jesús como criterio orientador. La moral cristiana introduce el valor absoluto de la persona, por encima de la ley y las instituciones, preferencia por los más débiles como símbolo de la irrupción del Reino de Dios, y dentro de una comunidad, la Iglesia, en diálogo con el mundo.

## **6.2. El valor de la vida**

Un aspecto indiscutible en el seguimiento de Jesús que se describe y que resulta evidente para el mantenimiento de las relaciones es el valor de la vida. Pero previamente, a un nivel antropológico, la relación con el otro, con su rostro, ya clama «no matarás»<sup>109</sup>. El Magisterio de la Iglesia también ha puesto énfasis en ello. El CV II puso de relieve «el

---

<sup>107</sup> Cf. *Ibid*, 189.

<sup>108</sup> H.U. von Balthasar, *Nueve tesis* (1974), disponible en [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1974\\_morale-cristiana\\_sp.html#Texto\\_de\\_las\\_Nueve\\_tesis](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1974_morale-cristiana_sp.html#Texto_de_las_Nueve_tesis) (accedido el 29 de marzo de 2022).

<sup>109</sup> Cf. E. Baccarini, *Levinas. Soggettività e Infinito* (Studium, Roma 1985), 42.

respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se despreocupó por completo del pobre Lázaro» (GS 27). Posteriormente, en la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, Juan Pablo II afirma que «la Iglesia está llamada a manifestar nuevamente a todos, con un convencimiento claro y firme, su voluntad de promover con todo medio y defender contra toda insidia la vida humana, en cualquier condición o fase de desarrollo en que se encuentre» (FC 30). Estas palabras invitan a analizar la especificidad del respeto a la vida al principio y al final de la misma.

### **Sobre el inicio de la vida humana**

Para abordar el inicio de la vida humana es imprescindible entender qué está pasando en cada momento de la gestación. Sería un error suponer que el abordaje de este asunto vaya a ofrecer como resultado el dato de un instante a partir del cual pueda considerarse un nuevo estado de las cosas. Esto es así porque los hitos del proceso son procesos y tienen una duración. Es decir, no son inmediatos. El coito, por ejemplo, se establece en un tiempo medio de 4 minutos en el mundo occidental. Se estima que la fecundación dura 1 hora y la anidación 2 días<sup>110</sup>. La línea primitiva del sistema nervioso aparece entorno a 15 días después de la fecundación<sup>111</sup>, y unos 28 días más tarde comienza la actividad eléctrica. El desarrollo de los órganos tiene lugar hasta las 12 semanas<sup>112</sup>. Por eso es al final del primer trimestre que el embrión pasa a llamarse feto. Otra datación que se ha hecho muy relevante es la de las 22 semanas, momento en el que se define el límite de viabilidad. Esto se refiere al momento a partir del cual el feto podría sobrevivir fuera del útero materno. A las 15 semanas ya existe actividad cerebral refleja, pero no es hasta las 26 semanas que el cerebro es capaz de procesar información sensorial<sup>113</sup>. Antes de este momento no puede decirse que el feto sienta dolor.

Respecto al estatuto del embrión, puede decirse que hay una nueva vida humana en el momento que hay un nuevo conjunto de cromosomas, que además será único e

---

<sup>110</sup> Cf. M. H. Johnson, *Essential reproduction* (Oxford, Blackwell Publishing <sup>6</sup>2007), 174-199.

<sup>111</sup> Cf. J. de la Torre, «La naturaleza del embrión humano: La fase de preimplantación, un debate abierto», *Pensamiento* 71, n° 269 S. Esp, (septiembre-diciembre 2015), 1472. Disponible en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6595/6403> (accedido el 30 de marzo de 2022).

<sup>112</sup> Cf. Johnson, *Essential reproduction*, 192.

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.*, 235.

irrepetible. Esto es tras la fecundación. Una pregunta más compleja es cuándo hay realidad personal, cuándo esa vida corresponde a una nueva persona. Este concepto no es científico ni verificable, pero es clave porque es al que va asociada la dignidad humana (CCE 1701-1715). Para afrontar la pregunta se utilizará una doble argumentación. De una parte biológica y de otra relacional.

Un argumento que resulta clave para establecer la realidad personal es la posibilidad de gemelación o quimerismo. En el primer caso, si se considera que un óvulo fecundado es una persona, habría que explicar cómo se explica el caso de rotura por gemelación, que una persona pueda convertirse en dos personas. Parece legítima la pregunta sobre cómo se puede considerar como una persona a una realidad en la que incluso su individualidad no es segura<sup>114</sup>. En el caso de quimerismo se tienen la fusión de dos embriones en uno, esto quiere decir que habrá individuos con una doble carga genética. Esto puede llegar a descubrirse a la edad adulta<sup>115</sup>, o incluso no llegar a saberse nunca. Ambas posibilidades pueden darse hasta la anidación<sup>116</sup>. Esto quiere decir que hasta aproximadamente dos semanas después de la fecundación la individualidad no está definitivamente determinada<sup>117</sup>.

Respecto a la argumentación relacional, cabe decir que para que el cuerpo de la madre reaccione y reconozca que hay una nueva vida, el blastocisto debe superar las trompas de Falopio<sup>118</sup>. Con su llegada al útero se desencadenan una serie de procesos químicos (que son lentos) sin los cuales no se producirá la implantación en el endometrio. En el proceso de anidación comienza una nueva relación entre la mujer y el embrión. Es cierto que antes podemos hablar de relación, pero creo que debe superarse el sentido que puede predicarse de un naufragio con el mar en el que se encuentra.

Por el otro extremo, si se entiende la relación como algo que necesita de la psique, en tal caso debemos atender al desarrollo del sistema nervioso expuesto anteriormente. Se ha dicho que el límite más claro es el comienzo de la actividad cerebral, pero puede

---

<sup>114</sup> Cf. X. Thevenot, «Le statut de l'embryon», *Projet 195* (septiembre-octubre 1985), 45-46.

<sup>115</sup> «My Unborn Twin Is The Mother Of My Children | Chimera (Medical Documentary)», Real Stories, producido por Cicada Films, publicado el 16 de diciembre de 2016, [www.youtube.com/watch?v=dFf5gKiTGlo](http://www.youtube.com/watch?v=dFf5gKiTGlo) (accedido el 23 de marzo de 2022).

<sup>116</sup> Cf. de la Torre, «La naturaleza del embrión humano: La fase de preimplantación, un debate abierto», 1472.

<sup>117</sup> Cf. J. Gafo, *Bioética teológica* (Universidad P. Comillas-DDB, Madrid 2003), 196.

<sup>118</sup> Cf. Johnson, *Essential reproduction*, 212.

que no sea suficiente para poder hablar de una relación apoyada en la psique. Si para la relación es necesaria la información sensorial, nos situamos en la semana 26. Y si la entendemos como necesitada de autoconciencia habrá que esperar más de 2 años para considerar persona al que por entonces será bebé.

La anidación como inicio de una relación genuina con la madre, sirve además como analogía para referirnos a la relación con Dios, en quien no solo vivimos, nos movemos y existimos (*Hch* 17, 28), sino de quien recibimos el alimento, en línea con la tradición bíblica. En la anidación comienza una comunicación de las dos partes, la madre recibe al embrión y el embrión comienza a recibirlo todo de la madre, también la conformación de la persona de un modo tan auténtico como la recibe de Dios.

### **La relación como clave al final de la vida**

En lo que se refiere al final de la vida, se partirá de dos fragmentos de encíclica *Evangelium vitae*. En ellos, Juan Pablo II se refiere a la eutanasia y al suicidio asistido.

«De acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana» (*EV* 65, Cf. *GS* 27).

«Compartir la intención suicida de otro y ayudarle a realizarla mediante el llamado «suicidio asistido» significa hacerse colaborador, y algunas veces autor en primera persona, de una injusticia que nunca tiene justificación, ni siquiera cuando es solicitada» (*EV* 65).

Es un hecho que cada vez hay un mayor número de suicidios y tentativas de suicidio en la sociedad occidental. Según el Instituto Nacional de Estadística, en los últimos años el número de suicidios se ha estabilizado en España por encima de los 3600, siendo entre los mayores de 80 años en 2019 un tercio del total<sup>119</sup>. La principal causa es la depresión, la persona sólo percibe desesperanza, y piensa que no hay manera de salir de ello, no encuentra el modo de seguir adelante. El estado depresivo puede

---

<sup>119</sup> Cf. Instituto Nacional de Estadística, *Defunciones según la causa de muerte* (INE, Madrid 2016), Disponible en

[https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica\\_C&cid=1254736176780&menu=resuItados&idp=1254735573175#!tabs-1254736194710](https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176780&menu=resuItados&idp=1254735573175#!tabs-1254736194710) (accedido el 30 de marzo de 2022).

desencadenarse por enfermedad psicológica o una desgraciada situación personal que sobreviene, pero también hay una componente social<sup>120</sup>.

Independientemente de los debates científicos sobre el inicio y el final de la vida, la propuesta de la Iglesia pasa por las relaciones, basadas en el amor. Mantener unas relaciones basadas en el amor al prójimo y sentirse amado aportan sentido a la vida. El amor le devuelve el sentido a la vida (*EG* 8). En el afecto mostrado en nuestras relaciones se encuentra presente el amor de Dios. Mediaciones como un abrazo de corazón, una pregunta desde el interés sincero, un beso con cariño o una oferta de ayuda son modos para buscar la felicidad. Esas experiencias son de apertura de corazón, de descubrimiento de Dios en el otro (*EG* 92).

### **6.3. Relaciones como base para la paz**

Tras haber considerado las relaciones al principio y al final de la vida humana, reflexionaremos a continuación sobre su desarrollo y la paz como condición de posibilidad para que se produzca. Tanto en la tradición bíblica como en el pensamiento actual la paz no se entiende sólo como ausencia de violencia física, si no que comprende un modo de disponer las relaciones.

#### **El respeto y el desarrollo de la vida humana exigen la paz**

Del mismo modo que en el saludo los romanos se deseaban la *salus* y los griegos se deseaban alegría, los hebreos se saludaban augurando principalmente la paz. Esto es un signo de la importancia que para el pueblo judío tenía el deseo de paz. La historia de la salvación puede entenderse como un relato en el que el mundo se dirige hacia una paz definitiva, un buen entendimiento entre Dios y los hombres, y de los hombres entre sí y con las cosas creadas. Como opuestos a la paz, en el *AT* aparecen la guerra (*2Sm* 11, 7), el mal (*Sal* 28, 3), el temor (*Jr* 30, 5ss), y la destrucción (*Sab* 3, 2-3). El concepto de paz está vinculado al de alianza. Es la situación entre Josué y los gabaonitas (*Jos* 9, 15) o entre Salomón e Hirám (*1Re* 5, 26). En dicha situación, en virtud de un pacto, se sellarán

---

<sup>120</sup> Cf. L. Ganzini, R.R. Goy y S.K. Dobscha, «Why Oregon patients request assisted death: family members' views», *Journal of General Internal Medicine* 23 (febrero 2008), 154-157. Disponible en [https://www.researchgate.net/publication/5767373\\_Why\\_Oregon\\_Patients\\_Request\\_Assisted\\_Death\\_Family\\_Members'\\_Views/link/5789757e08ae5c86c99ae84f/download](https://www.researchgate.net/publication/5767373_Why_Oregon_Patients_Request_Assisted_Death_Family_Members'_Views/link/5789757e08ae5c86c99ae84f/download) (accedido el 28 de marzo de 2022).

unas relaciones amistosas de acuerdo y armonía. Ese es el significado de la expresión «alianza de paz» (*Num* 25, 12; *Ez* 34, 25; 37,26).<sup>121</sup>

En el NT la paz se reconoce como don que el Resucitado ofrece a los discípulos. Junto a este don se ofrece la tarea de continuar el anuncio de la irrupción del Reinado de Dios junto con el Espíritu que otorga la potestad de perdonar pecados, como hizo Jesús en su vida histórica (*Jn* 20, 19-30). Además, la paz es reconocida como presencia de Dios a través de quienes trabajan por ella (*Mt* 5, 9). Es un signo de su Reinado caracterizado por la filiación divina, de modo que se reconfiguran las relaciones con Dios y con el prójimo.

### **El Desarrollo como nuevo nombre para la Paz**

A partir de la Escritura y la Tradición, la Iglesia reconoce una dignidad del ser humano por ser criatura a imagen de Dios (*Gn* 1, 26-27). De dicha dignidad se extraen derechos que la Iglesia, en virtud del Evangelio proclama y reconoce (*GS* 41). A la igualdad en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre, debe corresponder la conciencia de que la dignidad humana sólo podrá ser custodiada y promovida de forma comunitaria, por parte de toda la humanidad. Los sexos diferencian individuos de igual dignidad, que, sin embargo, no poseen una igualdad estática. Las personas discapacitadas son sujetos plenamente humanos, titulares de derechos y deberes. Toda discriminación de los derechos fundamentales de la persona es contraria al plan de Dios (*GS* 29).

Esos derechos son la base para el desarrollo, que es la propuesta de humanización integral introducida en *Populorum progressio*. El desarrollo es un humanismo, un camino hacia una vida más humana que abarca sus diferentes aspectos: material, intelectual, ético, espiritual y religioso (*PP* 20-21). Al contrario de lo que pueda parecer, no todo progreso económico o técnico es desarrollo (*LS* 4). El desarrollo debe ser integral, es decir, debe abarcar todas las dimensiones de la persona, debe ser solidario (extensible a todas las personas) y trascendente, por lo tanto, abierto a Dios y al mundo. Esa apertura a la trascendencia caracteriza a la persona humana y sus relaciones<sup>122</sup>. El hombre está abierto al infinito y a todos los seres creados. Con su inteligencia y su voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo. También está abierto a los demás, su

---

<sup>121</sup> Cf. G. del Cerro Calderón, «Paz III. Sagrada escritura» en: Id., *Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo XVIII, (Rialp, Madrid 1971), 103-105.

<sup>122</sup> Pontificio consejo «Justicia y paz», *Compendio de la doctrina social de la iglesia*, nº 130-134.



relacionalidad es parte tan esencial que sólo cuando se comprende en referencia a un *tú* puede decir *yo*.

En este desarrollo personal, tiene un papel clave la educación. *Gravissimum educationis* tiene como objetivo exponer los principios de la educación cristiana. El primero de ellos es el derecho universal a la educación (también recogido en el Artículo 26 de la Declaración Universal de los DD.HH.) que encuentra su origen en la dignidad de la persona. El segundo principio consiste en la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de la sociedad. La aplicación de este segundo principio variará mucho según el contexto. La Declaración concibe la educación con el mismo espíritu que el CV II, esto es, con apertura hacia el mundo contemporáneo, apostando por valores educativos comunes en el contexto de diversidad que ya entonces se vivía en tantas sociedades. La Declaración también promueve una educación integral de la persona humana. Se trata de ayudar a los jóvenes a desarrollarse en los distintos ámbitos de la complejidad humana (intelectual, física, relacional, moral...) de modo que vayan ganando en responsabilidad y en la búsqueda de la verdadera libertad. Por tanto, la educación es una actividad humanizante que además de transmitir el patrimonio cultural, busca que cada persona se conozca y se haga cargo de si misma<sup>123</sup>.

Desde un punto de vista social, el desarrollo también debe tener en cuenta las relaciones con otros actores como las instituciones públicas u otros grupos que desempeñan un rol social concreto. El desarrollo social debe además considerar la distancia entre los países con mayor capacidad económica y los que se encuadran en la categoría de Tercer Mundo, buscando el progreso no sólo a nivel individual, sino también colectivo, el desarrollo de los pueblos (*FT 137*). «Necesitamos que un ordenamiento mundial jurídico, político y económico incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos» (*FT 138*).

### **Desarrollo sostenible**

La adopción de medidas en favor de un desarrollo social sostenible es un imperativo ético inseparable de la paz y estrechamente relacionado con el modo de vida de la población. La única manera de lograr que se concrete en la práctica es modificar las

---

<sup>123</sup> Cf. Mons. Jean-Louis Bruguès, «La educación según el Concilio Vaticano II». Conferencia impartida el 10 de septiembre de 2012. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=e9FAyDATxrA> (accedido el 31 de marzo de 2022).

pautas de comportamiento. Pero para transformar la conducta cotidiana de los individuos y las comunidades es necesario sensibilizar a la opinión pública sobre el carácter global y complejo de los principales problemas y promover un nuevo modo de relacionarse y su solidaridad<sup>124</sup>.

*Laudato si'*, se encuentra en perfecta consonancia con estas afirmaciones. El paradigma de la ecología integral introducido por la encíclica estrecha la distancia entre la cultura humana y la naturaleza de la Tierra (LS 143-146). Según esta propuesta, la ecología es relación, inter-acción y diálogo de todas las cosas existentes y tiene que ver con la sociedad y la cultura. Este paradigma implica que la ciencia y la técnica estén éticamente orientadas, supone una antropología que reconoce la peculiaridad del ser humano como sujeto integral, promueve la justicia social, la opción por los pobres y estilos de vida.

De todas esas relaciones, aquellas que el hombre tiene con la naturaleza merecen una palabra para las Naciones Unidas:

Las relaciones entre la sociedad y la naturaleza constituyen un aspecto fundamental del desarrollo. Es preciso reservar la viabilidad del planeta para quienes lo habitan actualmente y para las generaciones futuras. Las dimensiones económicas, sociales y ambientales del desarrollo están estrechamente relacionadas. Los modelos de crecimiento económico e industrialización que se han aplicado ponen en peligro los ecosistemas, tienden a agotar los recursos naturales no renovables y producen, al igual que el crecimiento demográfico acelerado, una degradación del medio ambiente local y mundial. La extrema pobreza en la que vive gran parte de la población de los países en desarrollo es un factor que contribuye al deterioro ambiental: los pobres son a la vez causantes y víctimas de los problemas ecológicos. Las políticas del desarrollo sostenible sólo darán buenos resultados si todos los sectores de la sociedad y, especialmente, las poblaciones y comunidades locales participan en ellas.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Cf. «Nota de orientación del Director General con miras a la preparación de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo social», citado en F. Mayor Zaragoza, «La problemática de la sostenibilidad en un mundo globalizado», *Revista de Educación, número extraordinario*, (Ministerio de educación y formación profesional, marzo 2009), 30-31. Disponible en <https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:56acd24a-f22a-485b-9dce-b64d646eb4a0/re200902-pdf.pdf> (accedido el 31 de marzo de 2022).

<sup>125</sup> Ibid.

## Vínculo entre relaciones sociales y ecosistemas<sup>126</sup>

Las relaciones del hombre con la naturaleza se concretan de un modo inmediato en una serie de procesos de los ecosistemas naturales que apoyan y enriquecen la vida humana, y contribuyen a la sociedad de distintas formas. Todas las actividades humanas que generan riqueza y permiten el progreso y el desarrollo se basan en última instancia en la gestión local de los recursos naturales y los ecosistemas de la biosfera de la Tierra. El beneficio directo o indirecto que obtiene el bienestar humano de los ecosistemas se entiende como un servicio que estos prestan. El grado en que los individuos se benefician de estos servicios depende de una variedad de mecanismos de acceso a los mismos que incluyen las relaciones sociales, instituciones, las propias capacidades y los derechos locales. Por tanto, las buenas relaciones sociales permiten un mejor beneficio de los servicios que los ecosistemas prestan al hombre, llegando a lograrse oportunidades para incrementar el bienestar de las personas pobres a través de un acceso más seguro y equitativo a dichos servicios.

La *Evaluación de los Ecosistemas del Milenio* publicada en 2005 estudió cómo estos servicios afectan al bienestar humano y al alivio de la pobreza, destacando cómo pueden contribuir a múltiples dimensiones del bienestar, incluida la seguridad, material básico para una buena vida, salud, buenas relaciones sociales y ejercicio de la libertad. En este caso, los servicios prestados por los ecosistemas son los que repercuten positivamente en las relaciones sociales.

---

<sup>126</sup> T. Elmqvist et al., *Global Sustainability & Human Prosperity* (Norden, Estocolmo 2014), 17-20. Disponible en <https://www.norden.org/en/publication/global-sustainability-human-prosperity> (accedido el 10 de marzo de 2022).



## **7. Relaciones que desencadena la revelación**

La revelación es la autocomunicación de Dios que entra en relación con el ser humano de un modo singular en Jesucristo. El ser humano es capaz de percibir dicha revelación a partir de sus relaciones con la creación y gracias a su constitutiva apertura a Dios. La Tradición y la Escritura son portadoras de la revelación, y el creyente se relaciona con ellas de un modo particular

Las páginas que siguen profundizan en las condiciones en el ser humano en sucesivas capas: apertura antropológica, especificidad de la apertura al sentido y cómo a partir de ahí surge el hecho religioso. Posteriormente se profundiza en la especificidad cristiana de la revelación entendida como la autocomunicación de Dios en Jesucristo por el Espíritu. En ese apartado se mostrarán algunas características de la relación que Dios quiere con el hombre a partir de lo dicho, principalmente, en la Constitución dogmática *Dei verbum*. El último epígrafe del capítulo las relaciones que enriquece la transmisión de la revelación, a partir de tres elementos clave: la Escritura, la Tradición y el Magisterio.

### **7.1. Religión**

#### **Apertura del ser humano**

Del capítulo anterior podemos intuir que el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en la comunidad humana. El hombre vive en el mundo, su autorrealización (entendida como alcance de esa plenitud) depende de su mundo, formado por cosas, por sí mismo y por sus semejantes. Se encuentra en medio de una realidad con la que tiene que tratar, esas realidades le afectan y se relaciona con ellas de muchas maneras.

Parte de esas relaciones tienen lugar y se captan desde coordenadas espacio-temporales, pero realmente trascienden las dimensiones del espacio y el tiempo. Cosas y eventos concretos son espaciales y temporales, pero significados y valores no lo son. La

estructura espacio-temporal de nuestro mundo de experiencia remite constantemente más allá de sí misma, pero precisamente por eso se convierte en el medio para una comprensión más profunda y rica de la realidad. Sólo a través de esa mediación el mundo puede convertirse en una totalidad llena de sentido<sup>127</sup>.

Gracias a esto, el mundo se convierte en un horizonte en el que el ser humano puede desarrollarse y comprenderse a sí mismo. Un horizonte más vasto, que en principio rompe con cualquier limitación determinada, esto hace que sea mayor que el entorno vital inmediato. El hombre puede desprenderse de su entorno, puede distanciarse y puede adaptarse a otras condiciones ambientales. Todo su comportamiento es en principio abierto y va más allá del entorno específico. El hombre es más móvil, moldeable y capaz de adaptarse que cualquier otro animal. No está definitivamente ligado a un entorno limitado particular. En este sentido es libre del medio y por tanto abierto al mundo<sup>128</sup>.

En el mundo el hombre no sólo se encuentra cosas y acontecimientos de la misma naturaleza que las cosas, sino que puede experimentarse a sí mismo como hombre y entre los hombres. Este mundo interpersonal se revela como una dimensión esencial y propia del ser humano. A través de esta apertura también participamos de las experiencias, formas de ver y concepciones de otros hombres. Así nos hemos convertido en un mundo de experiencia común, que amplía y enriquece nuestra propia comprensión del mundo mucho más allá de lo que experimentamos inmediatamente o podríamos experimentar. En esta apertura a la dimensión social el hombre se realiza a sí mismo en la relación con el otro<sup>129</sup>. El prójimo que le encuentra como ser espiritual-personal, de la misma naturaleza y del mismo valor, que es capaz de devolverle la palabra pronunciada y entablar conversación, que se abre e invita a la confianza y al amor. En la relación el otro se auto-comunica libremente, nos permite asomarnos a su vida más profunda, a sus pensamientos y sentimientos. Eso es algo inalcanzable a partir de una experiencia objetiva, sino por la libre autoapertura del otro.

A partir de la idea de mundo, se han expuesto diferentes aperturas del hombre que le permiten relacionarse con las cosas, consigo mismo y con el prójimo (aquí con la complementariedad de la apertura del otro). Esas relaciones dependen en gran parte de la

---

<sup>127</sup> Cf. E. Coreth, *Antropologia Filosofica* (Morcelliana, Brescia 1972), 57.

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.*, 62.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, 155.

voluntad humana y constituyen experiencias por las que la persona adquiere un conocimiento inmediato de la realidad. Además, por su modo de ser, el hombre puede acceder a algo no percibido inmediatamente sino concluido a partir de otro dato que ya tenía. Profundizando en esta línea el análisis filosófico del saber y de la voluntad humana puede ponerse de manifiesto la apertura a priori del espíritu a lo absoluto y a lo infinito<sup>130</sup>. En este capítulo se seguirá en cambio una línea teológica.

### **Apertura al sentido<sup>131</sup>**

Se dijo anteriormente que el mundo de la experiencia remite constantemente más allá de sí mismo, y es fuera de las coordenadas de espacio y tiempo donde podemos encontrar significados y valores. El hombre, descubre que cualquier acto particular, cualquier realización concreta, tiene siempre un significado que va más allá de sí mismo, que lo trasciende. Esta realización está siempre orientada hacia un horizonte absoluto e ilimitado, ya sea implícita o explícitamente. Eso hace que el significado permita descubrir el sentido pleno al que apunta dicha realización.

El hombre no puede renunciar a comprenderse a sí mismo. Siente la necesidad de buscar una respuesta a la pregunta de su propia vida. En palabras de Agustín de Hipona «Me he convertido en una gran cuestión para mí mismo». La encíclica *Fides et ratio* vincula la búsqueda de sentido a la búsqueda de la verdad, y lo hace valiéndose de la idea de apertura. De ese modo dirá que la verdad ofrecida al hombre se inserta en el horizonte de la relación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a ella y a acoger su sentido profundo (FR 13). En el AT la apertura del hombre se fundamenta en «haber descubierto que no puede comprenderse sino como ser en relación: con sí mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios» (FR 21). Los Padres de la Iglesia acogieron plenamente una razón abierta al absoluto (FR 41). E incluso las culturas «se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo» (FR 71) y esta apertura no se encuentra si no en las personas que la viven.

Esta apertura desvela una capacidad receptiva del hombre. Pero no es un sujeto meramente pasivo, sino que se deja llevar por su deseo hacia el absoluto, se pregunta por

---

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, 111.

<sup>131</sup> Cf. S. Pié-Ninot, «La apertura humana ante la cuestión del sentido», en *Teología fundamental* (BAC, Madrid 2016), 86-97.

el sentido último de la vida y tiene un papel activo en la búsqueda del trascendente. Por todo esto podemos hablar del hombre capaz de Dios (*homo capax Dei*). En esa línea, el CCE 27 dice: «el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar». Dios constituye el fundamento del sentido y destino último del hombre. Esto, teniendo en cuenta la capacidad de Dios para manifestarse al hombre (*Deus capax homini*) nos permite afirmar que es el único capaz de colmar su deseo de relación.

### **Hecho religioso<sup>132</sup>**

En el camino que emprende el hombre en su búsqueda de sentido surge la religión. El fenómeno de la religión es un hecho específico y esencial de la vida humana. Y pertenece a la estructura de la conciencia humana. El hecho religioso se caracteriza por distintos elementos que se expondrán a continuación. Los tres primeros muestran la religión como una relación interior del hombre con una realidad invisible, que tendría lugar en lo más íntimo del sujeto y que sólo afectaría al foro más interior de la conciencia. El último, en la misma clave de relación, tiene manifestaciones espaciales y temporales que lo sitúan en el universo y en la historia.

El primero de ellos es el «ámbito de lo sagrado». Con ello se quiere expresar una forma peculiar de ser, de aparecer y de relacionarse del hombre. No es una realidad ni un acto determinado, sino el modo en que realidades y actos se organizan que emerge cuando se manifiesta la realidad que determina la aparición de este ámbito. El ámbito de lo sagrado se refiere a lo definitivo y lo último, y ante eso todas las realidades de la vida ordinaria se relativizan. No es que haya nuevas realidades o el hombre ejecute acciones extraordinarias, sino que la vida del hombre adquiere una nueva dimensión, un nuevo modo de relacionarse con su entorno.

Un segundo elemento es el «Misterio», entendido como la realidad por la que aparece el ámbito de lo sagrado. Es la realidad anterior y superior al hombre que se manifiesta en su vida cuando éste se introduce en el ámbito de lo sagrado, y representa la absoluta trascendencia. Esto hace que su presencia sólo pueda darse por propia iniciativa

---

<sup>132</sup> Cf. J. Martín Velasco, «La estructura del hecho religioso», en *Introducción a la fenomenología de la religión* (Ediciones cristiandad, Madrid 1978), 301-313.



suya, de modo gratuito. Es lo que el sujeto religioso expresa cuando intenta hablar de su conocimiento del Misterio o su posible relación de amor con él.

Otra característica es la «actitud religiosa». Lo que permite al ser humano ser religioso no es el sentimiento del Misterio que pueda experimentar, sino la respuesta que tenga en esa situación. Ante el Misterio el hombre puede huir por percibir una realidad tan comprometedora, rebelarse si lo vive como una invasión de la propia autonomía, o aceptar entrar en relación. Esta relación se distingue por el reconocimiento del Misterio y la búsqueda de la propia salvación en él. La relación religiosa es al mismo tiempo abandono confiado y actitud salvífica. Toda religión aparece como el anuncio de una buena nueva: la buena nueva de la salvación.

El último elemento consiste en las «mediaciones». En todas las religiones existen una serie de realidades mundanas que adquieren la capacidad de remitir al hombre, a través de su significado, a la realidad invisible del Misterio. Son las hierofanías, las apariciones de lo sagrado, o, en otras palabras, las manifestaciones del Misterio. La condición finita y corporal del hombre le lleva a concretar en actos específicos esa actitud religiosa en las diferentes dimensiones humanas. Así surgen innumerables acciones como la limosna, la peregrinación, la oración o el ayuno a través de las cuales el sujeto religioso se relaciona con el Misterio.

## **7.2. Revelación cristiana: Jesucristo**

En el apartado anterior se han descrito las condiciones que hacen posible el hecho religioso como fenómeno humano y las características comunes que se identifican en todas las religiones. A continuación, se entrará en la especificidad cristiana siguiendo la siguiente formulación trinitaria: la revelación cristiana es la autocomunicación de Dios en Jesucristo por el Espíritu.

### **Autocomunicación de Dios**

El hecho religioso en el cristianismo tiene como punto de partida la revelación. Se reconoce la voluntad amorosa de Dios que da a conocer el misterio de su voluntad. En ese sentido, *Dei Verbum* dice: «Dispuso Dios, en su bondad y sabiduría revelarse a Sí mismo» (*DV* 2). Según la Constitución dogmática, Dios es el sujeto de la revelación y además su contenido. Esto queda dicho de un modo más explícito a continuación en el mismo párrafo al afirmar que «los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen

acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina». Esta formulación trinitaria tiene varias cualidades. Por una parte, la referencia a la encarnación la hace antignostica<sup>133</sup>. Además, desvela el tipo de relación querida con la revelación. Esta no es sólo un acceso al Padre, que podría resultar aséptico, como el acceso al andén para esperar el metro, sino que, a través de la revelación, Dios busca hacer consorte a la humanidad de su naturaleza. Esto implica participar de su divinidad, ser compañero, correr la misma suerte, estar de la misma parte, incluso poder representar.

Y continúa DV 2: «En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía». De aquí también se siguen algunas características de la relación con el hombre iniciada por Dios. Entre las consecuencias de la revelación se hace referencia a la amistad. La amistad es algo gratuito, conlleva inquietudes e intereses comunes, supone confianza mutua, empatía, aceptación, escucha y contraste.

Otra referencia es la de la co-habitación. Habitar implica permanecer en un lugar determinado y residir en él. Cuando habitamos una casa o una habitación la hacemos nuestra porque de algún modo imprimimos nuestra personalidad y nuestra historia en ella. Por esto y por un interés más práctico nos preocupamos por ese espacio, y ello nos mueve a cuidarlo<sup>134</sup>. Aplicar, en lo posible, esto a Dios supone una relación tal que hagamos el mundo tanto suyo como nuestro, dejemos que esté su firma tanto como la nuestra y que lo cuidemos tanto como él quiere cuidarlo.

También se alude a la reciprocidad. Con la revelación, Dios invita al hombre a que se comunique con él. Es motivación para una respuesta al amor que comunica comunicándose a sí mismo, y al amor sólo se puede corresponder con amor. En Mt 25, 31-46 se describe de un modo bastante práctico cómo ejercer esa respuesta. La descripción que hace Jesús de las obras de misericordia, con la especificidad única de terminar diciendo: «cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo

---

<sup>133</sup> Cf. P. Rodríguez Panizo, en *La lógica de la fe*, 60

<sup>134</sup> Cf. M. Heidegger, «Costruire, habitare, pensare» en G. Vattimo (ed.), *Saggi e Discorsi* (Mursia, Milán 1976), 96-101.

me hicisteis» vincula de un modo único la relación que tiene una persona con Dios con la relación que tiene con los más necesitados.

Por último, en *DV 2* se expresa el deseo de acogida. Dios quiere recibir al hombre en su compañía. Esto es, que la relación que Dios desea con el hombre es de aceptación, Dios admite al hombre, lo recibe, quiere serle hospitalario. El paradigma de esto lo encontramos en Abraham junto a la encina de Mambré (*Gn 18, 1-8*). Abraham ve a tres hombres y corre a su encuentro. No saben quiénes son ni cuál es el motivo por el que están allí, pero se postra ante ellos y ruega que se dejen agasajar por él. Les ofrece agua para los pies, sombra para el descanso y pan para recobrar fuerzas. Cuando ellos aceptan se vuelca en ofrecer un banquete. El ejemplo de la hospitalidad semítica sirve para ilustrar de qué modo Dios puede querer recibir al hombre.

### **Autocomunicación en Jesucristo (perspectiva cristológica)**

Como hemos visto, *DV 2* comienza afirmando que Dios se ha revelado a sí mismo. En *Jn 1, 18* se dice cómo ha ocurrido esto: «A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado». Es decir, el cristiano puede conocer a Dios porque se ha dado a conocer en Jesucristo. *DV 4* recordando *Hb 1, 1-2* se refiere a Jesús como palabra última. No hay que esperar otra revelación sino la culminación en plenitud de la revelación ya manifestada y de la cual podemos participar anticipadamente en los sacramentos.

Como vimos en el capítulo 1, las palabras y obras de Jesús ilustran la relación que mantenía con sus coetáneos. Y esto es inseparable de la revelación. A través de las parábolas, los dichos y sus discursos, Jesús predica el Reinado de Dios, explica cómo es Dios y su proyecto salvífico para los hombres. Las comidas, las curaciones, los signos que realiza confirman lo que ha predicado de palabra, y manifiestan la irrupción del Reinado y la voluntad del Padre. Son manifestaciones de la llegada del Reino.

*DV 4* también subraya la muerte y resurrección de Jesucristo como culmen y síntesis de la vida de Jesús, de la revelación que en él acontece. Dios confirma todo el itinerario de Jesús en la resurrección del Hijo. Afirma su condición divina y su poder revelador.

### **Autocomunicación por el Espíritu**

La revelación no es completa sin el envío del Espíritu de verdad (DV 4). Esa expresión es propia del *Evangelio de Juan* (Jn 16, 13) y va ligada al concepto de Paráclito<sup>135</sup>. El Espíritu completa la revelación, la lleva a plenitud actualizando la palabra de Jesús y nos revela la condición trinitaria de Dios. Confirma la revelación porque su envío no supone una nueva revelación, sino que manifiesta el carácter decisivo de todo lo que Jesús dijo y realizó.

También en el papel que otorga DV 4 al Espíritu en la confirmación de la revelación se perciben características de la relación divina con el hombre, propias de la tercera persona de la trinidad. Se especifica una relación de «Dios con nosotros» que es protectora, que cuida, que guarda. Por eso busca «librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna». Siguiendo el significado del título dado en el *Evangelio de Juan*, Paráclito<sup>136</sup> (Jn 14, 16.26; 15, 26; 16, 7), la relación que Dios mantiene con los hombres por el Espíritu es de defensa. El Espíritu es el que suplica, implora e intercede por los hombres, los consuela.

### **7.3. Relaciones que enriquece la transmisión de la revelación**

Hemos visto que la revelación cristiana es la autodonación de Dios en Jesucristo y el don del Espíritu. La revelación se realiza por acción del Espíritu Santo, el mismo, en la Tradición y en la Sagrada Escritura. Estas no son dos fuentes distintas de la revelación sino que ambas manan del mismo origen, se unen en un mismo caudal y corren hacia un mismo fin (DV 9), dando testimonio de su acontecimiento redentor y se encaminan al mismo fin.

La Tradición es la prolongación histórico-temporal de la autocomunicación de Dios a los hombres (DV 8). Conjuga estabilidad y progreso, supone encontrarse en un camino del que se ha recorrido una parte pero en el que toca seguir avanzando. La Tradición es el modo en que hemos llegado al punto en el que nos encontramos, es la forma de conectar con la historia que nos precede en la que se ha ido viviendo la fe, por ello ha de ser recibida e integrada para poder abordar un proceso vital de crecimiento. En este contexto, existe el peligro de confundir la continuidad de la Tradición con un anclaje

---

<sup>135</sup> Cf. Cordovilla, en *La lógica de la fe*, 123

<sup>136</sup> Cf. J. H. Thayer, «παρά-κλητος» en: Id., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 483.

que impida el desarrollo de la fe. Esto quiere decir que la Iglesia debe saber relacionarse con su historia, aprendiendo de ella, dejándose guiar por el Espíritu para ayudar mejor a los hombres.

Gracias al Espíritu es posible profundizar y reinterpretar el depósito de la fe. Al principio de la Iglesia, los sucesores de los apóstoles asumieron la misión de guardar fielmente la Palabra de Dios y difundirla (suscitar la fe). Para ello debieron actualizar la Palabra de Dios, esto es, crear una afinidad entre ella y el tiempo y lugar donde viven. Esta dinámica sigue siendo válida hoy y la recoge *DV 10* al afirmar que la misión del conjunto del Pueblo de Dios es acoger, profundizar y actualizar la Sagrada Escritura.

La Escritura como depósito de la revelación mueve en primer lugar a la relación con Dios, ya que «hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió» (*DV 12*). Esta relación se enriquece con la oración que debe acompañar a la lectura de la Escritura «para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque a El hablamos cuando oramos, y a El oímos cuando leemos las palabras divinas» (*DV 25*). También fomenta la relación con la Iglesia, cuya Tradición y enseñanza a través del Magisterio (*DV 10*) debería tener en cuenta todo cristiano para acercarse a la Escritura (*DV 9*). Además, la Escritura ayuda a construir la relación con el mundo, porque «nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo» (*GS 24*).

El único depósito de la Escritura y la Tradición es confiado al Magisterio. *DV 10* recuerda que el Magisterio no se encuentra por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio para que dicho depósito sea tutelado e interpretado autorizadamente. Este servicio se concreta en cuatro verbos (escuchar, custodiar, exponer, proponer)<sup>137</sup> que en la Constitución dogmática hacen referencia a la vida de la Iglesia y dan razón de la subordinación del Magisterio al depósito revelado.

Escuchar es el primer verbo que aparece en *DV*. Es la condición de posibilidad para que el Concilio pueda tener una palabra sobre la revelación. La acción de escuchar implica intención, empeño. Cotidianamente se vincula al sentido auditivo, pero en sentido más amplio puede referirse a una percepción más amplia o a la información que se capta sobre una realidad. También es condición para que exista una relación tal y como se está entendiendo en esta memoria. También *EG 14* propone la escucha del Espíritu como

---

<sup>137</sup> Rodríguez Panizo, en *La lógica de la fe*, 78

primer paso para la evangelización. Escuchar es distinto de oír, que no conlleva intención ni atención (aunque en la versión castellana de *DV 10* haya sido traducido así).

El verbo custodiar se refiere a tener una realidad bajo el propio cuidado. Implica un deseo de mantener a salvo de algún peligro. Querer «guardar con exactitud» la palabra de Dios manifiesta la importancia que se le da a este depósito, que se reconoce como insustituible para el ser y la misión de la Iglesia.

La exposición de la palabra de Dios está vinculada a la relación de la Iglesia consigo misma y con el mundo. Es propio de la Iglesia la lectura, oración y profundización de la Escritura y la Tradición, por tanto, exponerlas fielmente es importante para sus relaciones internas y su propia identidad. Además, en esa línea identitaria, exponer la palabra de Dios se encuentra en el núcleo de la misión eclesial (cf. *Mt 28, 18-20*).

Para profundizar en el último verbo, proponer, ayuda la lectura de *Ad gentes* o *Evangelii gaudium*. En cuanto al contenido de la propuesta, el Decreto dice que la Iglesia es enviada por Cristo para «manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y pueblos» (*AG 10*), dando testimonio de la caridad y bondad de Cristo con paciencia, prudencia y mucha confianza (*AG 6*). Para esto no es menos importante el modo en que se propone el mensaje, ya que también es parte de su contenido (*EG 156*). Ese modo de proponer primerea, se involucra, acompaña, fructifica y festeja con los destinatarios de la propuesta (*EG 24*).

## 8. Dios es relación

En este capítulo se abordará la categoría de relación desde la revelación de Dios como trinidad. Es cierto que «no existe otro acceso al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las afirmaciones neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico salvífico»<sup>138</sup>. Por eso, y tras haber reflexionado sobre la revelación, el capítulo comienza con las relaciones trinitarias desde Jesús. Con el apoyo de los textos evangélicos se abordarán las relaciones de Jesús con el Padre, consigo mismo, partiendo del título de Hijo de Dios, y con el Espíritu. A continuación, se reflexionará sobre la muerte en cruz de Jesús, y la aparente ruptura de relación que se da entre las personas de la Trinidad y ese acontecimiento muestra. Por último, se considerará la búsqueda de Dios desde el deseo de relación humano a partir de dos perspectivas, la filosófica y la que nace de la experiencia de Dios.

### 8.1. Las relaciones trinitarias desde Jesús

#### Jesús en relación con el padre

La revelación de Dios como *Abba* está en el centro del mensaje de Jesús, que se atrevió a usar ese vocablo arameo como invocación de Dios. Del análisis de las distintas fuentes de los evangelios (tradicción de Marcos, la llamada fuente Q, el material propio de Mateo, el material propio de Lucas, y la tradición joánica) se concluye que Jesús se dirigía de manera habitual a Dios llamándole «Padre mío»<sup>139</sup>. Lo destacable de esto es la concordancia de la tradición en un momento tan temprano de la historia. Esta unanimidad

---

<sup>138</sup> H. U. von Balthasar, citado en A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 91.

<sup>139</sup> Cf. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 80-81.

demuestra que el hecho de que Jesús se dirigiera a Dios llamándole «Padre» estaba firmemente arraigado en los primeros seguidores de Jesús resucitado.

En el relato de Marcos de la oración de Jesús en Getsemaní se pone la palabra *Abba* en boca de Jesús (*Mc* 14, 36). El contexto de la pasión da a entender que en primer lugar determina la relación en clave de obediencia a Dios desde la confianza. La novedad de la invocación de Jesús al Padre como *Abba* en su oración nos da a entender que en ese modo de dirigirse se encuentra el fundamento de la relación de Jesús con el Padre. Del estudio de la palabra aramea se saca que Jesús se dirigía al Padre como un niño habla con su padre, con confianza, seguro, con respeto, en actitud de escucha, dispuesto a la obediencia<sup>140</sup>.

Probablemente el vocablo arameo también se encuentre detrás de otros versículos en Lucas que también aportan características de la relación de Jesús con el Padre<sup>141</sup>. *Lc* 10, 21-22 es un himno de júbilo. El sujeto a quien se dirige es alguien a quien agradecer, en quien regocijarse, a quien dirigirse para transmitir una gran alegría. *Lc* 11, 2 es el comienzo del Padrenuestro. Jesús estaba orando y le sus discípulos le piden que les enseñe a hacer aquello que él mismo estaba haciendo. Del Padrenuestro existen dos versiones, en los evangelios de Mateo y Lucas. Parece que Mateo las ha interpretado desde su teología y con esa óptica las ha reformulado. Lucas ha conservado las palabras originales de Jesús de un modo más fiel, y quiere animarnos a orar llenos de confianza y a crecer orando, cada vez más profundamente, en la comunión con Jesucristo<sup>142</sup>, viviendo la misma relación cariñosa de Jesús con Dios como «Padre querido». *Lc* 11, 13 es una referencia a la bondad sobrehumana del Padre celestial en el contexto del Padrenuestro, en la explicación de las peticiones de las que se compone la oración que Jesús enseña. Esto insiste en la actitud de confianza, de sentirse respaldado. De considerar al interlocutor como alguien fiable, vigoroso y tierno a la vez. Da seguridad y amor. Nos sentimos sostenidos por él. Con él estamos en casa. Nos envuelve con su presencia amorosa<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Cf. *Ibid.*, 87.

<sup>141</sup> Cf. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 106-107.

<sup>142</sup> Cf. A. Grün, *El Padrenuestro* (Sal Terrae, Santander 2010), 13.

<sup>143</sup> Cf. A. Grün, «Padre nuestro, que estás en el cielo» en *El Padrenuestro* (Sal Terrae, Santander 2010), 18-20.



No parece que Jesús empleara de manera cuantitativamente llamativa el término *Abba*. La discontinuidad respecto a la tradición judía se encuentra en que no necesitaba añadir una serie de fórmulas y adjetivos que acompañasen al vocativo y que, en el fondo, mitigasen el significado del término. Este uso destaca la inmediatez con la que se sitúa respecto al Padre, que es cercano y accesible. *Abba* tiene un uso en el ámbito familiar, y su uso remite a una familiaridad espontánea y sin reservas. Esta fórmula expresa «la cercanía, confianza e inmediatez de Jesús, quien, al invocar a Dios así como Padre, se estaba afirmando a sí mismo como Hijo en una relación única»<sup>144</sup>.

### **Jesús en relación consigo mismo: Hijo de Dios**

En la relación que reconoce a Dios como *Abba*, Jesús se revela como el Hijo. Por esto se ha hecho que el término *Abba* es «el fermento de la posterior cristología, de la fe eclesial confesante de Jesús como Hijo»<sup>145</sup>. La implicación de esto es la pertenencia de Jesús a la esfera divina, que se formulará en el concilio de Nicea afirmando que el Jesucristo es el Hijo de Dios, de la misma sustancia del padre (*DH* 125). Los discípulos de Jesús, tras su resurrección, llevaron al extremo la pretensión de autoridad de la predicación de Jesús y se generalizó el título de Señor, con la expresión κύριος, que en LXX se emplea para traducir el término hebreo *Adonai*<sup>146</sup>. En los primeros años la comunidad cristiana tenía la convicción de que Jesús era el Mesías verdadero de Dios, el señor del mundo y de la historia y el artífice de la creación<sup>147</sup>. Estos también son títulos cristológicos principales, sin embargo, es el de Hijo de Dios donde el testimonio bíblico expresa con mayor amplitud y profundidad la identidad de Jesús<sup>148</sup> y por ello es el escogido aquí para la aproximación a su autoconciencia.

Los seguidores de Jesús reflexionaron sobre su autoconciencia filial y esto quedó reflejado en los sinópticos<sup>149</sup>. En el relato del bautismo, el *Evangelio de Marcos* (el primero en escribirse) se dice: «Desde los cielos se oyó una voz que decía: “Tú eres mi Hijo amado, en quien me complazco”» (*Mc* 2, 11). La voz emplea la segunda persona del singular para el pronombre, indicando que el destinatario del mensaje es el propio Jesús.

---

<sup>144</sup> O. González de Cardedal, *Cristología*, 69. Citado en A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 107.

<sup>145</sup> G. Schrenk, «Pater» en *TWNT V*, 988. Citado en A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 107.

<sup>146</sup> Cf. Uríbarri, «Cristología», 334-335.

<sup>147</sup> Cf. G. Uríbarri, *El Hijo se hizo carne* (Sígueme, Salamanca 2021), 78-79.

<sup>148</sup> Cf. Uríbarri, «Cristología», 346.

<sup>149</sup> Cf. *Ibid.*, 343.

Lucas sigue al Marcos, pero Mateo cambia el mensaje, y en consecuencia los destinatarios «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco». En este caso el mensaje va dirigido a terceras personas que se encuentran allí, pero no directamente a Jesús, aunque él también lo oiga, pero es un mensaje de revelación para otros.

En esa línea transcurre la transfiguración (*Mt* 9, 2-8, *Mt* 17, 1-8, *Lc* 9, 28-36), momento en el que se oye el mismo mensaje desde una nube. Contrasta la reacción de Pedro, Santiago y Juan con la de Jesús. Los discípulos parecen sorprendidos, asombrados y admirados mientras que Jesús no, y les pide que guarden silencio sobre lo que ha ocurrido.

En el episodio de las tentaciones, (*Mt* 4, 1-11 y *Lc* 4, 1-13) el diablo llama a Jesús Hijo de Dios: «Si eres Hijo de Dios...». Jesús no niega esta afirmación, sino que responde con lo que ello implica. La autoconciencia de Jesucristo como Hijo de Dios le hace tener una relación consigo mismo tal que está atento a la Escritura, la escucha y obedece, no busca atajos, poder ni popularidad. Siendo Hijo de Dios Jesús entiende que la palabra de Dios es alimento, sólo a Él se le debe servicio y adoración, y no debe ser puesto a prueba.

Sin ser discordante con lo hasta ahora dicho, el *Evangelio de Juan*, expresa la filiación divina de un modo diverso. En el cuarto evangelio Jesús es Hijo desde su origen en la vida junto a Dios (*Jn* 1, 1), y dicha filiación subraya la estrecha relación con el Padre, de quien salió y hacia el quien regresa en una vida de entrega y obediencia<sup>150</sup>, que culmina con la Pasión. La relación entre la autoconciencia filial de Jesús y su Pasión se desarrolla en la *Carta a los Hebreos*. Jesús vive ese momento como cumplimiento de la voluntad del Padre. *Hb* 1, 1-4 apunta a la filiación adoptiva a partir de la preexistencia del Hijo y el valor soteriológico de su muerte y resurrección<sup>151</sup>.

### **Jesús en relación con el Espíritu**

Desde la óptica trinitaria no podemos decir que el Dios de Jesús se revela plenamente mientras no abordemos la relación de Jesús con el Espíritu. El Espíritu es el medio, el ámbito en el que se experimenta la obediencia e intimidad con el Padre. El Espíritu está sobre Jesús y está en Jesús. «En cuanto que está sobre Jesús es Espíritu de

---

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.*, 345-346.

<sup>151</sup> Cf. *Ibid.*, 342.

mandato, Espíritu del Padre, pero en cuanto está en Jesús, es Espíritu de obediencia, Espíritu del Hijo».

El Espíritu en el AT es el poder divino que actúa en la creación y en la historia. Es la fuerza que suscita profetas y reyes, y que guía a Israel para que alcance de su meta definitiva. Es una presencia de Dios presente en todos los hombres y los conduce a la salvación plena. En el NT conviven dos perspectivas, en Marcos y Mateo el Espíritu es aliento para Jesús, con el que cumple la voluntad del Padre. Esta perspectiva (crisología pneumatológica) describe la relación de Jesús con el Espíritu de modo que Jesús va realizándose bajo la acción del Espíritu a lo largo de su vida terrena hasta llegar a la plenitud en la Pascua. La otra perspectiva está contenida en la obra lucana, las cartas paulinas y los escritos joánicos, y pone el acento en el Espíritu como don otorgado por el Resucitado a los creyentes. Cristo glorificado dona a los hombres el Espíritu, por el que reciben la plenitud de la gracia y vida divinas. Esta perspectiva (pneumatología crisológica) muestra otros aspectos de la relación. El Espíritu edifica el Cuerpo de Cristo, nos incorpora a la filiación adoptiva, configura con Cristo, y enseña y conduce a la verdad completa de Jesús.

## **8.2. La paradoja de la cruz**

### **Planteamiento del problema**

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente sobre las relaciones de Jesús con el Padre, consigo mismo, y con el Espíritu, tiene sentido preguntarse por la crucifixión. La cruel muerte de Jesús coloca la discusión ante la pregunta sobre la ruptura de esas relaciones. La interpelación de la cruz lleva a cuestionar si la cruz significa que el Padre deja de ser *Abba* para Jesús. Si Jesús rompe la relación consigo mismo y se dirige a un suicidio. O si el Espíritu es en ese momento estéril en la vida de Jesús y en el momento de la muerte no tiene nada que decir. Esto puede apoyarse en el grito del crucificado: «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado» (*Mc* 15, 34 par. *Sal* 22, 2), que parece expresar el sentimiento de abandono en su último momento, como un rechazo del Hijo por parte del Padre<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Cf. A. Cordovilla, «El misterio de Dios» en *La lógica de la fe*, 158.

La muerte de Jesús es un hecho histórico, con connotaciones políticas, religiosas y también teológicas<sup>153</sup>. Es en estas últimas en las que hay que profundizar para adentrarse en el misterio de la muerte en cruz.

### **La paradoja de la cruz**

Para afrontar este tema ayuda más el enfoque contrario. Partiendo de la ascensión de Jesús crucificado como imagen viviente del Dios invisible. Esto significa que «ese es Dios y así es Dios». En el hecho de la cruz se revelan las relaciones de Jesús con el Padre. Dios mismo, en el Hijo, verdaderamente se mete en el dolor, y precisamente en él es y permanece totalmente Dios. La cruz se halla en medio del ser trinitario de Dios, distingue y une a las personas en sus relaciones mutuas y las muestra concretamente. La dimensión teológica de la muerte de Jesús en cruz es el acontecimiento entre Jesús y el Padre en el Espíritu. En esas relaciones se manifiesta quién es Jesús como Hijo<sup>154</sup>.

En los relatos de la pasión, la muerte de Jesús va precedida del verbo παραδίδομι<sup>155</sup> que en el NT el verbo que se emplea es entregar quiere decir dar a las manos a otro, entregar para que use y en ese sentido, tiene poder sobre ello. En la crucifixión se da el cruce de tres libertades<sup>156</sup>. En primer lugar, la libertad de los hombres que entregan a Jesús a la muerte de los criminales (*Mc* 15, 10, *Mt* 27,26). Esto entra en el ámbito de la relación de los hombres con Jesús, que no es el punto ahora. Otra libertad es la de Jesús, que le lleva a entregarse voluntariamente (*Jn* 10, 17-18). Aquí se pone en juego la relación de Jesús consigo mismo, mostrada en la conciencia que tiene de que el Padre le ama. Por último, está la libertad del Padre al entregar a su propio Hijo a la muerte. Esto, no es un abandono del Dios a Jesús, al contrario, «en el sufrimiento del Hijo se revela realmente la *kénosis* de Dios»<sup>157</sup>. Dios y el sufrimiento no son incompatibles<sup>158</sup>, y esto es cierto no sólo para afirmar la divinidad de Jesús frente al arrianismo, sino para declarar que también ha sufrido la muerte de Cristo<sup>159</sup>.

---

<sup>153</sup> Cf. *Ibid.*, 116-117.

<sup>154</sup> Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 1977), 285-287.

<sup>155</sup> Cf. J. H. Thayer, «παραδίδομι» en: *Id.*, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 480-481.

<sup>156</sup> Cf. Cordovilla, «El misterio de Dios», 117-118.

<sup>157</sup> Cf. *Ibid.*, 169.

<sup>158</sup> Cf. Moltmann, *El Dios crucificado*, 319-320.

<sup>159</sup> Cf. Moltmann, *El Dios crucificado*, 360.

## **El grito de Jesús**

Teniendo todo esto en cuenta, podemos volver al comienzo del salmo 22 en boca de Jesús en Mateo y Marcos. Frente a las posturas que defienden el abandono real que Jesús experimenta por parte del Padre, se encuentra la de aquellos que entienden que las palabras de Jesús en la cruz expresan el acto de obediencia y de abandono supremo en las manos del Padre. Los judíos tenían costumbre de citar libros, oraciones o salmos por su primera frase o palabra, por tanto, es natural suponer que Jesús estuviera recitando de ese modo todo el salmo. Teniendo en cuenta la totalidad del poema, el grito de Jesús es una expresión de confianza, y de su constante fe en el Padre<sup>160</sup>.

Este modo de entenderlo, además de ser coherente con la relación descrita en los epígrafes anteriores, es congruente con los relatos de los otros evangelistas. *Lc* 23, 46 cuenta este último momento diciendo: «Jesús dando una gran voz dijo: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu”, y dicho esto, expiro». Y en *Jn* 19, 30: «Cuando tomó, el vinagre dijo: “Todo esta consumado”. E inclinando la cabeza entregó el Espíritu».

La visión global de los cuatro evangelios defiende por tanto que en la relación del Padre y del Hijo están identificados en la entrega, y lo que sale de ese acontecimiento es el Espíritu<sup>161</sup>. «El Padre hace que el Hijo se ofrezca por el espíritu»<sup>162</sup>.

### **8.3. Evolución de la comprensión de las relaciones trinitarias**

#### **El Padre como origen de toda relación<sup>163</sup>**

Las primeras comunidades cristianas adoptaron la tradición judía según la cual Dios es llamado Padre. Esto se expresa en el lenguaje bíblico, y quedó reflejado en la *Didajé*. La convicción de que con Dios se alude en primer lugar y principalmente al Padre se expresa en las confesiones de fe de la primitiva Iglesia que con distintos matices repiten la fórmula «Dios, Padre omnipotente» (*DH* 1-5). Del mismo modo que hacen las confesiones de fe estructuradas de los primeros siglos (*DH* 13-73). Todas estas fórmulas tienen al Padre como interlocutor. Él es el destinatario de la confesión de fe.

---

<sup>160</sup> Cf. Cordovilla, «El misterio de Dios», 158-159.

<sup>161</sup> Cf. Moltmann, *El Dios crucificado*, 346.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 341.

<sup>163</sup> Cf. W. Kasper, «Dios como Padre en la historia de la teología y de los dogmas» en: *Id.*, *El Dios de Jesucristo* (Sal terrae, Santander 2013), 244-248.

En cierto modo esto ha sido una constante en la historia, basten los siguientes ejemplos. La fórmula de fe más antigua que nos ha llegado se dirige al Padre: «Te damos gracias, oh Padre nuestro, por la santa viña de David tu siervo, que nos ha dado a conocer por Jesús, tu servidor. A ti sea la gloria, por los siglos de los siglos»<sup>164</sup>. En esa misma línea, el concilio de Hipona (393) dice que «cuando se oficia en el altar, la oración debe dirigirse siempre al Padre». Por último, en la liturgia romana contemporánea, la fórmula con la que concluye el canon eucarístico dice: «Por Él, con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente en la unidad el Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos».

En este recorrido histórico, tuvieron un papel fundamental los apologetas del siglo II, que se dirigieron a la gente culta del mundo pagano. En ese contexto, el uso de la palabra «Padre» para designar al ser supremo no era extraño, ya que Platón lo había utilizado en ese sentido. De modo que la paternidad divina se ofrece como una idea accesible a la razón para quienes conocían el modo de pensar filosófico de esa cultura. Fue una feliz coincidencia (para JP II es providencia, ref?) que el mismo término sirviese para responder al fundamento último de toda la realidad y para el mensaje bíblico sobre el origen y la meta de la creación. Este intento de los apologetas de presentar el mensaje cristiano desde las claves de la filosofía era necesario para la propagación de la fe. Sin embargo, un par de cuestiones no consiguieron aclararse. De una parte, la relación del mundo con Dios, de la creación con su Creador. Por otra, la relación de Jesús con el Padre en cuanto Hijo.

Esto último fue especialmente relevante en el arrianismo cuya doctrina nos ha llegado de manera indirecta. El arrianismo niega la paternidad eterna de Dios, estableciendo que también el Hijo fue creado:

El Dios no siempre fue Padre, sino que alguna vez el Dios estaba solo sin ser Padre y más tarde se hizo Padre. No siempre existió un Hijo; porque habiendo sido hechas todas las cosas de la nada, y hubo un tiempo en que no existía; ni existía antes de ser hecho, sino que también él tuvo principio al ser creado.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> E. Backhouse y C. Tylor, «La Didaché o la “enseñanza de los apóstoles”» en: Id., *Historia de la Iglesia Primitiva* (Clie, Barcelona 2004), 464-477.

<sup>165</sup> San Atanasio, *Discurso contra los Arrianos*, citado en *El misterio de Dios trinitario*, 329.

De algún modo, esto responde a la suprema posibilidad de ser que buscaban los filósofos griegos de poder vivir de manera autónoma, independiente y separado. Sin embargo, el Dios de la fe revelado en Jesucristo está determinado por la categoría de la relación. No consiste en necesitarse sólo a sí mismo ni la de subsistir en sí mismo. La forma suprema del ser incluye en sí misma el elemento de la relación. No es la autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino la relación, el poder que crea, lleva y ama todas las cosas<sup>166</sup>. Los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) saldrían al paso del arrianismo clarificando la naturaleza del Hijo.

### **Aclaración de la relación del Padre con el Hijo<sup>167</sup>**

El símbolo de Nicea (*DH* 125) tiene como base la referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu, y a partir de ahí se van integrando distintas afirmaciones sobre cada una de las personas divinas. El primer artículo recoge la revelación del AT, la del único Dios omnipotente, frente al politeísmo. La relación de Dios con la creación se expresa como origen último de toda la realidad.

El artículo del Hijo es el más extenso. El punto de partida es el reconocimiento de Jesucristo como Hijo de Dios. La cuestión está en cómo entender esa filiación divina. El credo niceno dice que el Hijo es «engendrado unigénito del Padre». Los arrianos no distinguían el significado de los términos «engendrado» (ἐγεννήθησαν) de «creado» (ποιηθέντα), pero el concilio hace la distinción de los conceptos de modo que «engendrado» es el término con el que se denomina la relación del Padre con el Hijo y «creado» es el término con el que se designa la relación de Dios con el mundo. La discrepancia entre los dos conceptos se subraya cuando el credo los refiere al Hijo, del que dice que es «engendrado, no creado». Además, la exclusividad de la relación Padre-Hijo viene subrayada con la expresión ya mencionada «unigénito del Padre», que proviene de *Jn* 1, 18.

El Hijo proviene de aquello que sea el Padre, por generación. Esta idea viene remarcada en el símbolo de Nicea mediante tres afirmaciones. La primera es «Dios de Dios», de modo que se afirma que el Hijo es Dios como lo es el Padre, y aunque proceda de él, no es un dios menor ni secundario. También se dice «luz de luz». Esta imagen fue utilizada por los Padres para hablar de la relación entre el Padre y el Hijo. Siendo el Hijo

---

<sup>166</sup> Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1971), 119.

<sup>167</sup> Cf. A. Cordovilla, «Cláusulas sobre la divinidad del Hijo», en *El misterio de Dios trinitario*, 340-344.

diferente del Padre, es inseparable respecto de Dios. La última afirmación es «Dios verdadero de Dios verdadero». Que remite al primer canon en el que se confesaba la creencia en un único Dios omnipotente. El Hijo es Dios en el sentido más amplio, del mismo modo que lo es el Padre.

La expresión «consustancial al Padre» se ha convertido en el signo del credo de Nicea. No añade nada nuevo a lo dicho anteriormente, pero lo subraya. Sin embargo, resultaba un término equívoco por el uso de «ὁμοούσιον» porque el término οὐσίον podía entenderse de dos modos. El primero sería la sustancia individual de un objeto, en cuyo caso querría decirse que el Hijo es el Padre y se negaría su subsistencia propia. El segundo modo entiende la esencia común a los seres de un mismo género, sentido con el que debe leerse el símbolo de Nicea, que pretende situar en el mismo plano al Padre y al Hijo.

EL término generó mucha polémica, porque era entendido de manera diversa por distintos grupos, y a lo largo de muchos años (gnósticos, Arrio, obispos filoarrianos, Concilio de Antioquía -268-...). Tampoco ayudó que no fuese un término bíblico, ya que tradicionalmente se había empleado lenguaje bíblico en las fórmulas contenidas en los símbolos de fe. A pesar de las dificultades, el Concilio consiguió transmitir la idea de la divinidad del Hijo. Sin embargo, el concilio no entra en cómo se compaginan las afirmaciones que hace. «Nicea no reflexiona sobre las implicaciones de una afirmación. Se habla y se piensa kerigmáticamente. Este es el elemento auténtico y valioso del Concilio»<sup>168</sup>.

### **El Espíritu en las relaciones trinitarias**

En Nicea la referencia al Espíritu es muy somera, tan solo se menciona. Es colocado al mismo nivel que el Padre y el Hijo pero no se aclara la naturaleza específica de su divinidad. Será en el Concilio de Constantinopla I (381) cuando se desarrolle la doctrina respecto a la tercera persona de la Trinidad.

El credo de este Concilio (*DH* 150) enriquece los dos primeros artículos. Añade la mención de que el Padre es «creador de cielo y tierra», siguiendo con la tradición bíblica según la cual mencionando los opuestos o extremos se refiere la totalidad. Del Hijo se aclara que fue engendrado «antes de todos los siglos», se añaden algunas

---

<sup>168</sup> A. Grillmeier, citado en *El misterio de Dios trinitario*, 342.



menciones a la vida histórica de Jesús, y se insertan referencias escatológicas incluyendo que «su reino no tendrá fin».

Las tres primeras características que se aportan sobre el Espíritu es que es Santo, Señor y Vivificador. La santidad es propia de la naturaleza divina, de este modo se introduce su pertenencia a ese ámbito. El título «Señor» (κύριος) es el que se empleó para traducir el nombre hebreo de Dios, 'adonay, y que en el NT estaba reservado a Cristo, a quien se designa como «el Señor» (ο κύριος), en masculino. Sin embargo el uso aquí es en neutro, τὸ κύριον, que literalmente sería «lo Señor». El espíritu es por tanto aquel que pertenece a la categoría de Señor, es decir, Dios<sup>169</sup>. Por eso «con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria». La relación que los creyentes tienen con el Espíritu se sitúa al mismo nivel que con las otras personas divinas. Vivificador, que da vida, solo corresponde a dios

A partir de lo dicho, puede resultar llamativo que no se haga alusión a la consustancialidad, como hizo Nicea en el segundo artículo. Puede que se evitase el término debido a las disputas que causó a partir de 325, por ser un término que conducía a la confusión. En Constantinopla lo que se afirma es que «procede del Padre» (Πατρὸς ἐκπορευόμενον), de modo que pertenece a la misma naturaleza.

En la traducción latina se dice «Patre Filioque procedit» (procede del Padre y del Hijo). Parece que el añadido del Filioque acorrió en la versión latina del credo niceno-constantinopolitano durante el III Concilio de Toledo (589) y que se extendió espontáneamente por la Iglesia en occidente<sup>170</sup>. Esto causó un conflicto con el Oriente cristiano que fue entendido como motivo de división eclesial. El motivo se encuentra en el uso de diferentes imágenes de las que se sirven los creyentes para entender el Espíritu.

En la teología latina, el Padre se conoce y se expresa a sí mismo en el Hijo, como palabra suya. Y el Hijo se entrega por completo al Padre en el amor. Existe una relación amorosa mutua, en la que el amado puede caracterizarse como fuerza motriz e impulsora para el amante. «La interpretación del Espíritu como amor recíproco entre el Padre y el Hijo es parte fundamental de la pneumatología occidental». El origen de esta

---

<sup>169</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 337.

<sup>170</sup> Cf. E. F. Rogers (ed.), *The Holy Spirit: classic and contemporary readings* (Wiley-Blackwell, Chichester 2009), 85.

interpretación se encuentra en Agustín de Hipona, quien a pesar de su afirmación sobre que el Espíritu procede de la relación de amor entre el Padre y el Hijo, acentúa que originariamente procede del Padre. Esta relación de amor «no constituye un proceso generativo como pueda ser la producción cognitiva de la palabra». Tomás de Aquino sigue la tradición agustiniana y dice que el Padre es principio o fuente de toda la Trinidad, afirmando que el Espíritu proviene del Padre a través del Hijo. Sin embargo, no todos los autores compartieron esta visión<sup>171</sup>.

En la línea del amor, Agustín escribió que si ves el amor, ves la Trinidad (*DCE* 19). Esto apoya lo dicho de las relaciones intratrinitarias al principio del capítulo. Sólo así es posible concebir el designio del Padre, que envió al Hijo al mundo para redimir al hombre y, tras su muerte y resurrección, donó el Espíritu, fuerza que transforma el corazón del hombre y de la Iglesia. Y sólo así es posible concebir las relaciones que surgen por esa acción del Espíritu porque Dios mismo es relación.

---

<sup>171</sup> Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 339-341.

## **9. Alcanzar la plenitud en las relaciones**

En el capítulo anterior hemos mirado a Dios como relación. Esa relación es la que se nos revela en Jesucristo y por la que nos sentimos atraídos. Las relaciones humanas se despliegan en base a la estructura antropológica, pero para alcanzar su plenitud es necesario un dinamismo que no tiene su origen en el ser humano. El desarrollo de las relaciones de los cristianos viene descrito por la fórmula «fe, esperanza y caridad». Las virtudes teologales definen las relaciones del creyente en la medida que definen la vida cristiana.

Las consideraciones que se harán en este capítulo se centrarán en primer lugar en el dinamismo virtuoso, deteniéndose en las raíces antropológicas de las virtudes, y en las relaciones que dicho dinamismo estimula. En segundo lugar, se centrará la atención en la esperanza como virtud cimentada en Jesús como acontecimiento escatológico. Tras detenerse en la especificidad de la esperanza, el capítulo concluirá considerando algunas consecuencias de la participación en la resurrección de Cristo.

### **9.1. Relaciones que emergen del dinamismo virtuoso**

#### **Raíces antropológicas de las virtudes<sup>172</sup>**

El dato primario de la existencia humana es la conciencia, la vivencia interior constitutiva en los actos cotidianos de pensar, actuar, decidir. Es el ámbito original de la relación con uno mismo. Al ser consciente de sus propios actos, el hombre se comprende como real. Es en esa interioridad, en la conciencia del propio ser, donde surge la inquietud «radical del hombre», la tensión que siente hacia su plenitud.

---

<sup>172</sup> Cf. J. Alfaro, «Infraestructuras antropológicas de la esperanza cristiana» en *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Herder, Barcelona 1972), 15-32.

Desde esa interioridad puede también captar su finitud, todo lo que no es él mismo. La interioridad del ser humano está necesariamente vinculada a la objetividad de lo externo, que pone al hombre en relación con realidades distintas de la suya. Pero la existencia del hombre no se limita a su conciencia y su relación objetiva con la realidad que lo circunda. Desde la estructura humana fundamental, la relación con otros hombres está llamada a la comunión. La dimensión comunitaria es tan importante como la dimensión personal individual, y es necesaria para la vida ordinaria del hombre y para que pueda alcanzar su plenitud.

En esa dimensión comunitaria es donde el ser humano realiza constantemente actos de confianza. A partir del nacimiento empieza a construirse la confianza, sobre todo en la relación con la madre. Para poder crecer y desarrollarse sanamente, el neonato necesita un nivel mínimo de confianza, a este mínimo se le llama «confianza básica»<sup>173</sup>.

Esta confianza básica se encuentra a la base del doble dinamismo que conllevan las relaciones humanas. Por una parte, existe un deseo de confiar cada vez más en el otro, de expresar la interioridad, de no tener que ocultar la propia vulnerabilidad y correr el riesgo de mostrarse tal y como se es. Por otra, deseamos ser dignos de una confianza absoluta, que otros crean en nosotros. Hay una confianza absoluta a la que tendemos, pero que nunca se da.

La confianza básica es la relación primigenia de amor que se desencadena entre el neonato y la figura materna-paterna. Esta confianza básica pone las bases para un sano desarrollo de la persona. De modo que la experiencia de saberse amado construye el mensaje de ser digno de amor y la capacidad de establecer relaciones sanas con los otros en un intercambio de donación gratuita. El desarrollo de la persona es la base desde la que puede brotar una sana confianza en uno mismo, en el mundo y en el sentido de la existencia.

El amor se vive en paralelo a la identificación de un «tú» que ama primero. Ese «tú» es la fuente de amor que viene de fuera y que se percibe como un reclamo que urge a responder. Esto genera una apertura a la relación que es condición de posibilidad para

---

<sup>173</sup> Cf. N. Martínez-Gayol, «Virtudes teologales» en *La lógica de la fe*, 740-741.

experimentar el amor a lo largo de la vida y contemplar la realidad y el futuro como posibilidad y no como amenaza y obstáculo<sup>174</sup>.

Previamente se ha mencionado la inquietud radical del hombre como una tensión. Reformulándolo se puede hablar de un dinamismo que le pone en movimiento. Todo ser humano se proyecta, tiene aspiraciones y piensa en el futuro. Es decir, espera. El hombre se vive a sí mismo como llamado hacia el futuro, la tensión que se mencionaba es tensión hacia lo que todavía no es. La vivencia interior que el hombre tiene de esta llamada ocurre en la conciencia, y se identifica con ella hasta el punto de poder decir que la conciencia es esa llamada a la esperanza<sup>175</sup>. El carácter relacional de la conciencia hace que la llamada sea comunitaria. El hombre no puede acercarse a su plenitud sino dándose a los otros y recibiendo de ellos. El propio sujeto identifica en sus semejantes el mismo valor de su ser personal. Cada hombre supone una exigencia de amor que hace que en su mutua relación busque la participación común en la transformación del mundo hacia un futuro común para todos. La llamada del hombre a la esperanza, por tanto, tiene carácter comunitario.

Pero ante un planteamiento esperanzado, es inevitable considerar el momento de la muerte. La muerte pone al hombre ante la pregunta definitiva sobre su futuro. Es una realidad que choca con el anhelo de pervivir. Por eso la muerte confronta a la esperanza. Plantea un dilema inevitable: o se acepta la esperanza a sobrevivir a la muerte o se niega el sentido de la existencia más allá de esta vida. En el segundo caso, la aspiración del hombre a realizarse sería un absurdo. La muerte pone por tanto al hombre ante la disyuntiva de encerrarse dentro de los límites de su existencia en el mundo o de abrirse a la esperanza de un futuro trascendente, es decir, aceptar que su existencia como aspiración y proyecto tiene sentido.

### **Virtudes teologales**

Las virtudes teologales son 3 modos de hablar de la plenitud de la relación. La vida cristiana es vida en fe, esperanza y caridad, que son expresiones a partir de las que se estructura el ser y hacer del cristiano, adaptando las facultades humanas a la participación de la naturaleza divina. De este modo las virtudes teologales disponen a los cristianos a vivir en relación con Dios (*CCE* 1812). El crecimiento de la vida cristiana

---

<sup>174</sup> Cf. *Ibid.*, 741.

<sup>175</sup> Cf. *Ibid.*, 738-739.

conlleve una evolución en la relación con Dios, con la creación y con uno mismo. La evolución en la relación con Dios no implica que disminuya la autonomía de la criatura respecto al creador, sino lo contrario. El desarrollo de la vida cristiana supone una acogida del Espíritu de Jesús en nosotros, permitiendo así una mayor configuración con Cristo en una unión más estrecha con el Padre. Puede resultar paradójico, pero la configuración con Cristo hace más auténtico al cristiano. Elegir su seguimiento es una ganancia en libertad. El Espíritu da a conocer a los hombres a Jesús de Nazaret y mueve sus corazones a la alabanza a Dios por la fe, la esperanza y el amor<sup>176</sup>. Esta tendencia hacia la unión con Dios en sí mismo ponen al cristiano en movimiento de modo que nos referimos a ellas como dinamismos<sup>177</sup>.

Entender las virtudes como dinamismos significa que tendrán una aplicación en el doble movimiento que caracteriza las relaciones del ser humano con Dios, descendente y ascendente. La iniciativa es de Dios, que atrae hacia sí al hombre a través de estos dinamismos, por tanto, las virtudes son don. Además, el hombre no permanece pasivo, sino que busca responder a ese don, de modo que tiene parte activa en esa relación con la acogida de la autocomunicación divina.

### **Las virtudes como dinamismos<sup>178</sup>**

De lo anterior podemos decir que las virtudes son la concreción de la apertura de Dios al hombre, revelándose, y de la apertura del hombre a Dios, como respuesta. La tríada compuesta por fe, esperanza y amor nos habla del dinamismo que configura la tensión del ser humano hacia Dios. El origen se encuentra en la autocomunicación divina, y las virtudes expresan la acogida y respuesta del hombre. Son dinamismos que posibilitan el crecimiento humano. Para que la donación de Dios pueda ser acogida es necesario que la persona humana tenga una intuición previa, una disposición que le permita recibirla.

Como hemos visto en las raíces antropológicas de las virtudes, la estructura del ser humano es capaz de experimentar la confianza, el amor y la esperanza. Y ejercitar esa capacidad es necesario para el desarrollo humano. Gracias a esa estructura el sujeto, al tomar conciencia de sí mismo, puede aceptar su propia capacidad de trascendencia y

---

<sup>176</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática vol. III* (U. P. Comillas, Madrid 2007), 1.

<sup>177</sup> Cf. Martínez-Gayol, «Virtudes teologales», 717-718.

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.*, 720-724.

percibirse como llamado hacia el Absoluto. La aceptación de Dios hace posible la vivencia de la confianza absoluta, la esperanza absoluta y el amor absoluto hacia los que se siente inclinado.

El desarrollo de esta dinámica por la que las virtudes se despliegan en el hombre conlleva una profundización en la relación con uno mismo, con el mundo, con los demás y con Dios. Es un proceso integral, para su análisis supondremos lo dicho respecto a las raíces antropológicas, por lo que a continuación se centrará en la relación con Dios, y puede dividirse en cuatro fases. La primera es la disposición de acogida. En esta fase la fe se entiende como disponibilidad absoluta de la criatura ante Dios. Esta acogida y disponibilidad involucran al sujeto de tres modos, en ellas se pone de manifiesto un consentimiento de la dependencia respecto al Creador, un desistimiento de autosalvación o autojustificación voluntarista, y el reconocimiento hacia aquel de quien se recibe y de la salvación y justificación realizada en Cristo. La disponibilidad es posible desde la confianza que brota del saberse amado por Dios y constituye el perfil de la fe como respuesta de la criatura al Dios que sale a su encuentro.

En la segunda fase se da una asimilación del don de Dios, la gracia, y su apropiación personal. Es un proceso de connaturalización, en el que la naturaleza humana del sujeto se acostumbra al Espíritu que habitaba en su interior y que se ha dispuesto a acoger. El acostumbramiento se da en toda relación interpersonal, es una etapa de conocimiento mutuo en la que cada sujeto se va familiarizando con los modos del otro. Análogamente ocurre con la gracia. En tanto que relación, implica un proceso de habituación. En este proceso, el creyente cae en la cuenta de la tendencia que sufre hacia Dios y que le dirige hacia el reconocimiento como «verdad suprema» en la fe, la confianza como «fidelidad eterna» en la esperanza y a actuar cada vez más según su lógica como «entrega infinita» en el amor. La asimilación de la gracia es una respuesta personal de cada creyente, y por tanto es diferente en cada uno. Se concretará en «una relación y misión específicas» para cada cristiano según sus posibilidades.

La tercera fase es la «expansión y plenificación de las estructuras humanas» en las que se ha expresado la gracia. «Al ser el don divino de la participación implantado en la criatura, ésta alcanza su plenitud: se satisfacen todos sus anhelos, que sin la gracia permanecerían incolmables, pues están abiertos, no a las posibilidades propias, sino a las

de Dios»<sup>179</sup>. Es decir, cuando la gracia es acogida y se produce el acostumbamiento mencionado en el párrafo anterior, el cristiano experimenta un crecimiento en su propio desarrollo personal hacia realizaciones más plenas. De ahí se puede decir que «las virtudes teologales son como las diversas formas en las que la gracia se expresa al encarnarse en el tejido de lo humano», adaptándose a cada individuo según sus particularidades.

La expansión que caracteriza esta fase tiene efectos en dos sentidos *ad intra* y *ad extra*. Desde el punto de vista *ad intra*, se facilita la «generación de unos nuevos órganos»<sup>180</sup>, de modo que se puede captar la realidad de una manera nueva. Ver y escuchar más allá de lo aparente, no sólo activa y empáticamente, sino de un modo distinto capaz de percibir lo trascendente. Así se identifican nuevas mediaciones de Dios en lo cotidiano, reconfigurándose la relación que se tiene con ellas, al descubrirse ese nuevo valor, y con Dios, al reconocerle por ese nuevo medio. En lo que respecta a los efectos *ad extra*, la plenificación de las estructuras humanas permite entrar en la dinámica del amor universal y vivir con mansedumbre y humildad (*Mt* 11, 29). Esto modifica la relación con los demás porque fomenta una acción humanizadora y liberadora. Y genera una nueva relación personal con Aquel que es el fundamento del ser, reconocido como amor absoluto, expresada a través de la acción, en la actuación del amor en la justicia<sup>181</sup>.

En la cuarta y última fase de la dinámica virtuosa, se da la «convergencia final». En ella la atracción del ser humano hacia Dios se imbuye en su propio deseo y tiende, como a una asíntota, a la participación plena de la filiación de Cristo. Es decir, todas las energías se enfocan hacia Dios y su proyecto en Cristo Y como expresiones de esa filiación, el modo de creer, esperar y amar de Cristo es paradigmático para los creyentes (*LG* 65).

---

<sup>179</sup> H.U. von Balthasar, *Verbum Caro*, citado en *Ibid.*, 723.

<sup>180</sup> Agustín de Hipona, *Soliloquium* I, cp. VI, 12, citado en *Ibid.*, 723.

<sup>181</sup> O. González de Cardedal, *La palabra y la paz*, 250, citado en *Ibid.*, 724.



## 9.2. La esperanza cimentada en Jesús como acontecimiento escatológico

### Especificidad de la esperanza

La imagen de la asíntota se refiere a una aspiración que sabemos humanamente inalcanzable, pero a la que siempre podemos seguir acercándonos. Por eso distinguimos la filiación del Hijo de la filiación adoptiva, por la que recibimos del Padre el Espíritu del Hijo (*Gal* 4, 4-6). Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en el hombre, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a los cuerpos mortales por virtud de ese mismo Espíritu (*Rm* 8,11). Urgen al cristiano la necesidad y el deber de instaurar la justicia en el mundo y trabajar por el Reinado de Dios. Pero, asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección (*GS* 22).

La esperanza toma entonces un matiz nuevo. Por la esperanza, el cristiano aguarda el cumplimiento de la promesa basado en la historia personal y singular de Jesús de Nazaret. Esto le confiere a la esperanza una serie de características. La esperanza cristiana tiene que ver con la salvación, es decir, la iniciativa divina que plenifica la realidad personal, social y que abarca toda la creación. Consiste en aguardar con confianza lo naturalmente imposible. La esperanza hace al cristiano abierto a un futuro no construido por el hombre, sino que viene de Dios. Además, le confiere una apertura al tú que es inseparable de la sociabilidad humana y que configura las relaciones<sup>182</sup>.

### Participación en la resurrección de Cristo

La esperanza cristiana aguarda la participación en la resurrección de Cristo que la fe nos promete. El evento Cristo supone una irrupción del Reinado de Dios en la historia, pero su consumación no será hasta la parusía. Por parusía se entiende el acontecimiento de la revelación de Cristo en majestad, al que se le asocian diferentes concreciones que expresamos como resurrección de los muertos, juicio, renovación cósmica o consumación del Reinado de Dios<sup>183</sup>.

La participación histórica en dicho Reinado será parcial a la espera de la participación definitiva en la resurrección. Sin embargo, sería una tergiversación

---

<sup>182</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación* (BAC, Madrid 1996), 28.

<sup>183</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Sal Terrae, Santander 1986), 171-173.

posponer la participación en el Reinado por no ser plena. La esperanza en la vida futura que brota de la fe en Cristo nos compromete históricamente en el presente, desde nuestras coordenadas espaciotemporales podemos adherirnos o rechazar libremente esa oferta salvífica de Dios. En este sentido, la resurrección se encuentra ahora oculta, aunque ya operante, en los creyentes<sup>184</sup>.

El mayor desarrollo sobre la resurrección en el NT lo encontramos en *1Cor 15*. En ese capítulo, la resurrección de Cristo no se discute, pero se afronta la relación entre esa y la «resurrección de los muertos». Si no hubiera resurrección de los muertos, tampoco habría resucitado Cristo, y todo el que lo proclamase sería falso testigo de Dios (vv. 13-15). Las relaciones del cristiano, que se ven profundamente configuradas por ese hecho, no tendrían sentido, sin embargo, la experiencia de los creyentes dice lo contrario.

Existen tres cualidades de la resurrección que caracterizan la participación del cristiano en ella, y que Pablo desarrolla en la *Carta a los corintios*. Para el apóstol de Tarso la resurrección es escatológica, somática y cristocéntrica<sup>185</sup>. Partiendo del dato de la resurrección de Jesús, Pablo argumenta a favor de la «resurrección de los muertos». Con Cristo se inaugura una novedad en la historia, que no se encierra en sí misma, sino que se extiende a los que son de Cristo. La pascua es un hito definitivo en la economía de la salvación, aunque todavía no haya llegado a su consumación. Por otra parte, para Pablo la resurrección es un evento corpóreo. La resurrección del cuerpo significa que el ser humano resucita en su totalidad, toda la persona. Pensar la salvación de un modo espiritualista es extraño a la esperanza cristiana. Si se niega la resurrección corporal se prescinde de aspectos que hacen a cada hombre ser quien es. En la antropología cristiana la corporalidad no es una parte de la persona que tenga menos valor que otras (*GS 14*). En un contexto influido por el pensamiento griego esta concepción resultaba chocante, por lo que debía defenderse explícitamente. Por último, «resucitamos como miembros del Cuerpo de Cristo resucitado». La resurrección de Cristo postula la resurrección de su cuerpo, del cual somos miembros. Entonces, Cristo resucitado no estará completo hasta que todos hayamos resucitado en él<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 151.

<sup>185</sup> Cf. Martínez-Gayol, «Virtudes teologales», 680-684.

<sup>186</sup> Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 156.

Estas tres cualidades que caracterizan la participación del cristiano en la resurrección de Cristo tienen su reflejo en las relaciones del creyente en su aquí y ahora. Del mismo modo que se dijo que la resurrección se encuentra ya operante, la relación con el Resucitado se configura ya de un modo particular. Pensar que hay que esperar a un final de los tiempos para desarrollar la relación con Cristo resucitado sería una visión apocalíptica de la historia, no escatológica. Respecto a la somaticidad, asumir que nada de la persona queda descartado para la resurrección ayuda a caer en la cuenta de que también nos relacionamos desde la corporalidad. Conscientes o no de ello, siempre se transmite un mensaje. Más allá de los estudios sobre el lenguaje corporal, para el cristiano, las relaciones no se producen exclusivamente a un nivel intelectual o espiritualizado, sino que se entiende de un modo integral. Finalmente, entender la resurrección como cuerpo hace que cada uno de los miembros tenga en cuenta el nivel comunitario. Saberse perteneciente a un grupo social más amplio con el que se relaciona y del que en ocasiones es representante.



## 10. Conclusión

En las páginas precedentes se ha hecho un recorrido por la teología sistemática y la teología moral haciendo una lectura desde la categoría de relación. Al terminar ese recorrido se subrayan a modo de conclusión algunos aspectos que se vienen desarrollando a lo largo de la memoria y que además de su tratamiento en el capítulo correspondiente, se encuentran de algún modo distribuidos por todo el documento. Además tienen un reflejo metodológico en la distribución del contenido.

Se ha comenzado por el capítulo cristológico ya que es mirando a Jesús de Nazaret como podemos llegar a entender que Dios es relación. La revelación en Jesucristo nos muestra el modo de ser de Dios que desea entrar en relación con el ser humano. La categoría de relación tal y como se ha expuesto ofrece un enfoque ascendente. Las relaciones mantenidas por Jesús con sus contemporáneos y la coherencia que guardan con su anuncio explícito permiten entender la encarnación como consecuencia de esa iniciativa divina.

Lo anterior es válido para quien tiene un camino de fe ya hecho. Poner en primer lugar a Cristo conlleva generalmente un recorrido que cada vez tienen menos personas. Por eso, otro pilar importante de este trabajo ha sido el enfoque antropológico. En esta memoria se ha mostrado que las estructuras que conforman al ser humano le hacen ser relacional. La relacionalidad y la capacidad de trascendencia, que son intrínsecas a la humanidad, están estrechamente vinculadas. A través de las relaciones humanas, reflejo de la imagen divina, es posible llegar a Dios. Anteriormente se puso el ejemplo de cómo la relación con el otro clama «no matarás». El otro es el medio del que Dios se sirve para recordarnos su mandamiento.

El tratado de moral tiene un papel central en la memoria, de hecho, se encuentra en el ecuador de la misma. Se considera de gran importancia la dimensión práctica de la fe, sus consecuencias vivenciales. Independientemente del camino por el que uno llegue a Dios, la relación que se establece desarrolla un conjunto de actitudes, valores, hábitos y conductas que podemos reconocer como cristianos. Se forma así un *ethos* que valora la vida humana y la creación, un tipo de comportamiento que a su vez implica un modo de relacionarse y presupone la libertad y la responsabilidad, y busca la paz como condición de posibilidad que permite el desarrollo de la vida. La reflexión moral nos recuerda que más que escribir sobre las relaciones, tiene sentido vivirlas.

Comenzábamos en la introducción aludiendo a la parábola del Buen Samaritano, que entra en relación con aquel hombre moribundo. Para el Samaritano no es necesaria la mediación de ninguna palabra. Es capaz de establecer la relación más auténtica, la práctica de la misericordia, superando así la necesidad de intercambiar palabras en cualquier lengua porque en sí misma es un lenguaje. Todos somos capaces de entrar en él, y por eso no es descabellado el mandato que hace Jesús al doctor de la ley: «Ve y haz tú lo mismo».

## 11. Bibliografía

### Bibliografía general

- Aguirre, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo divino, Estella 2010.
- Alfaro, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972.
- Arzubialde, S., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander 1991.
- Baccarini, E., *Levinas. Soggettività e Infinito*, Studium, Roma 1985.
- Backhouse, E. y Tylor, C., *Historia de la Iglesia Primitiva* Clie, Barcelona 2004.
- Barbaglio, G., *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1992.
- Blenkinsopp, J., *El pentateuco*, Verbo divino, Estella 1999.
- Boff, L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.
- Brown, R., *Introducción al Nuevo Testamento*, vol. II, Trotta, Madrid 2002.
- Corbon, J., *Liturgia Fontal*, Palabra, Madrid 2009.
- Cordovilla, A., *El misterio de Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012.
- (ed.), *La lógica de la fe*, U. P. Comillas, Madrid 2013.
- Coreth, E., *Antropología Filosófica*, Morcelliana, Brescia 2007.
- Elmqvist T., et al., *Global Sustainability & Human Prosperity* (Norden, Estocolmo 2014). Disponible en <https://www.norden.org/en/publication/global-sustainability-human-prosperity> (accedido el 10 de marzo de 2022).

- Gafo, J., *Bioética teológica*, U. P. Comillas-DDB, Madrid 2003.
- Gamberini, P., *Questo Gesù*, EDB, Bolonia 2005.
- García López, F., *Pentateuco*, Verbo divino, Estella 2014.
- González de Cardenal, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- Grün, A., *El Padrenuestro*, Sal Terrae, Santander 2010.
- Jeremias, J., *Teología del nuevo testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1974.
- Johnson, M. H., *Essential reproduction*, Oxford, Blackwell Publishing 2007.
- Kasper, W., *El Dios de Jesucristo*, Sal terrae, Santander 2013.
- Ladaria, L. F., *Antropología teológica*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- Luciani, R. y Compte, M. T. (ed.), *En camino hacia una Iglesia sinodal*, PPC, Madrid 2020.
- Manen, M. van. *El tacto en la enseñanza*, Paidós Educador, Barcelona 1998.
- Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones cristiandad, Madrid 1978.
- Martínez, J. y Caamaño, J. M., *Moral fundamental*, Sal Terrae, Santander 2014.
- Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977.
- Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
- *Teología Sistemática*, vol. II, U. P. Comillas, Madrid 1996.
- *Teología sistemática*, vol. III, U. P. Comillas, Madrid 2007.
- Peterson, J., *12 rules for life*, Penguin Random House, Toronto 2018.
- Piccolo, G., *I processi di apprendimento in Agostino d'Ippona*, Aracne, Roma 2009.
- Pié-Ninot, S., *Teología fundamental*, BAC, Madrid 2016.



- Rad, G. von, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1982.
- Rahner, K., *Escritos de Teología*, vol I, Taurus, Madrid 1963.
- *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.
- *Curso fundamental sobre la fe*, Heder, Barcelona 1979.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1971.
- Rogers, E. F. (ed.), *The Holy Spirit: classic and contemporary readings*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009.
- Ruiz de la Peña, J. L., *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander 1986.
- *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988.
- *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991.
- *La pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996.
- Schneider, T., *Signos de la cercanía de Dios*, Sígueme, Salamanca 1982.
- Sen, A., *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milán 2011.
- Sesboüé, B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*.  
Tomo I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.
- *Cristo, Señor e Hijo de Dios*, Sal terrae, Santander 2013.
- Thate, M. J., Vanhoozer, K. J. y Campbell, C. R. (ed.), *"In Christ" in Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.
- Tomas de Aquino, *Suma de Teología II*, BAC, Madrid 1989.
- Uríbarri, G., *El Hijo se hizo carne*, Sígueme, Salamanca 2021.
- Vanhoye, A., *Jesús, modelo de oración*, Mensajero, Bilbao 2014.
- Vattimo, G. (ed.), *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milán 1976.

### Artículos en revistas

- Busto Saiz, J. R., «El descubrimiento de la sabiduría de Israel», *Estudios eclesiásticos* 56, nº 216-217 (enero 1981). Disponible en <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17896/15756> (accedido el 6 de octubre de 2021).
- Ganzini, L., Goy R. R. y Dobscha, S. K., «Why Oregon patients request assisted death: family members' views», *Journal of General Internal Medicine* 23 (febrero 2008). Disponible en [https://www.researchgate.net/publication/5767373\\_Why\\_Oregon\\_Patients\\_Request\\_Assisted\\_Death\\_Family\\_Members'\\_Views/link/5789757e08ae5c86c99ae84f/download](https://www.researchgate.net/publication/5767373_Why_Oregon_Patients_Request_Assisted_Death_Family_Members'_Views/link/5789757e08ae5c86c99ae84f/download) (accedido el 28 de marzo de 2022).
- Maury Sintjago, E. A., «Ritos de comensalidad y espacialidad», *Gazeta de Antropología* 26 (2), artículo 45 (septiembre 2010). Disponible en [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G26\\_45Eduard\\_Maury\\_Sintjago.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G26_45Eduard_Maury_Sintjago.pdf) (accedido el 4 de octubre de 2021).
- Mayor Zaragoza, F., «La problemática de la sostenibilidad en un mundo globalizado», *Revista de Educación*, número extraordinario 2009, (Ministerio de educación y formación profesional, marzo 2009). Disponible en <https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:56acd24a-f22a-485b-9dce-b64d646eb4a0/re200902-pdf.pdf> (accedido el 31 de marzo de 2022).
- Peña, C., «El Sínodo sobre la sinodalidad: novedades, retos y propuestas», *Ecclesia* 4094 (octubre 2021). Disponible en <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/63185/PE%C3%91A%20-%20Sinodalidad%20-%20ECCLESIA%202021.pdf> (accedido el 18 de noviembre de 2021).
- Torre, J. de la, «La naturaleza del embrión humano: La fase de preimplantación, un debate abierto», *Pensamiento* 71, nº 269 S. Esp, (septiembre-diciembre 2015). Disponible en <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/6595/6403> (accedido el 30 de marzo de 2022).

Thevenot, X., «Le statut de l'embryon», *Projet* 195 (septiembre-octubre 1985).

Vigo, A., «Deliberación y decisión según Aristóteles», *Tópicos* 43 (diciembre 2011), 51-92. Disponible en [www.researchgate.net/publication/273477024\\_Deliberacion\\_y\\_decision\\_segun\\_Aristoteles](http://www.researchgate.net/publication/273477024_Deliberacion_y_decision_segun_Aristoteles) (accedido el 15 de noviembre de 2021).

### **Diccionarios y enciclopedias**

Cerro Calderón, G. del, «Paz III. Sagrada escritura» en: Id., *Gran Enciclopedia Rialp*, Tomo XVIII, (Rialp, Madrid 1971).

Léon-Dufour, X., *Vocabulario de teología bíblica* (Herder, Barcelona 2001).

Thayer, J. H., *Greek-English Lexicon of the New Testament* (T&T Clark, Edimburgo 1999).

### **Ediciones de la Biblia**

Cantera, F. e Iglesias, M. (ed.), *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 2000.

Nestle, E. y Aland, K. (ed.), *Nuevo Testamento Griego-Español*, trad. Reina-Valera, Sociedad bíblica, Madrid 2008.

Schökel, L. A. (ed.), *Biblia del peregrino*, Sal terrae, Santander 2011.

*Nueva Biblia de Jerusalén*, DDB, Bilbao 2009.

### **Otros documentos magisteriales**

Denzinger, H., y Hünermann, P., *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999.

Papa Francisco, «Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos», disponible en [www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html#\\_ftnref13](http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref13) (accedido el 18 de noviembre de 2021).

Papa Francisco, «Momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal», disponible en <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html> (accedido el 18 de noviembre de 2021).

Balthasar, H.U. von, *Nueve tesis* (1974), disponible en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1974\\_morale-cristiana\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1974_morale-cristiana_sp.html) (accedido el 29 de marzo de 2022).

Pontificio consejo «Justicia y paz», *Compendio de la doctrina social de la iglesia* (mayo 2006). Disponible en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html) (accedido el 1 de abril de 2022).

### Otros recursos

«La educación según el Concilio Vaticano II». Conferencia impartida por Mons. Jean-Louis Bruguès el 10 de septiembre de 2012. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=e9FAyDATxrA> (accedido el 31 de marzo de 2022).

«My Unborn Twin Is The Mother Of My Children | Chimera (Medical Documentary)», Real Stories, producido por Cicada Films, publicado el 16 de diciembre de 2016, [www.youtube.com/watch?v=dFf5gKiTGlo](http://www.youtube.com/watch?v=dFf5gKiTGlo) (accedido el 23 de marzo de 2022).

«Jordan Peterson: «Be Yourself, But Who Are You?», Clash of Ideas, publicado el 27 de septiembre de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=7AOih9mfEw4> (accedido el 1 de noviembre de 2021).

Instituto Nacional de Estadística, *Defunciones según la causa de muerte* (INE, Madrid 2016), Disponible en [https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica\\_C&cid=1254736176780&menu=resultados&idp=1254735573175#!tabs-1254736194710](https://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176780&menu=resultados&idp=1254735573175#!tabs-1254736194710) (accedido el 30 de marzo de 2022).

Madrigal, S., *Apuntes de Eclesiología* (Madrid curso 2020-2021).