



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

MEMORIA DE SÍNTESIS

**LA KOINÔNÍA CON EL DIOS UNO Y TRINO Y LA  
EXPRESIÓN DE LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA**

---

Presentada por:  
**Sougleman Kolani**

Dirigida por:  
**Prof. Santiago Madrigal Terrazas**

**MADRID  
JUNIO 2022**

***LA KOINÔNÍA CON EL DIOS UNO  
Y TRINO Y LA EXPRESIÓN DE LA  
COMUNIÓN EN LA IGLESIA***

No intento, Señor, penetrar tu profundidad,  
porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia;  
pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente,  
esa verdad que mi corazón cree y ama.

Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender.

Creo, en efecto, porque si no creyere, no llegaría a comprender (San Anselmo, *Proslogion*, Obras completas, Ed. bilingüe, Trad. J. Alameda, Madrid 1952, I, 367).

## Siglas y abreviaturas

A.C.	Antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BEM	Bautismo, eucaristía y ministerios
Cf.	Confer
CTI	Comisión Teológica Internacional
CV II	Concilio Vaticano II
DH	Denzinger-Hünemann
DV	<i>Dei Verbum</i>
Ed.	Editor
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
Etc.	Etcétera
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
NT	Nuevo Testamento
PO	<i>Presbyterorum ordinis</i>
SS	Siguientes
UP Comillas	Universidad Pontificia Comillas. Madrid
V.	Versículo
Vol.	Volumen
VV.	Versículos

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN GENERAL</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1: LA AUTO-COMUNICACIÓN DE DIOS COMO PRESUPUESTO PARA LA COMUNIÓN</b> .....	16
<b>I. La comunión: concepto fundamental e histórico</b> .....	16
1. <i>La comunión en el Antiguo Testamento y la cultura judía</i> .....	16
2. <i>La comunión en el Nuevo Testamento</i> .....	18
<b>II. Autorrevelación de Dios como misterio de comunión y respuesta del hombre</b> .....	21
1. <i>Reflexión teológico-fundamental sobre fe y revelación</i> .....	21
2. <i>Revelación como auto-comunicación de Dios</i> .....	23
3. <i>Trinidad, contenido y forma de la revelación</i> .....	25
4. <i>Cristo revelador y revelación de Dios</i> .....	26
5. <i>La respuesta del hombre al Dios que se revela</i> .....	27
<b>CAPÍTULO 2: LA REVELACIÓN DE DIOS COMO COMUNIÓN EN LA CREACIÓN Y EN CRISTO</b> .....	29
<b>I. El ser humano creado a imagen y semejanza de Dios</b> .....	29
1. <i>Antecedentes de la fe bíblica en la creación</i> .....	30
2. <i>Imagen y semejanza de Dios</i> .....	31
<b>II. La creación en Cristo</b> .....	34
1. <i>La creación en los sinópticos</i> .....	34
2. <i>La creación en Pablo</i> .....	35
3. <i>La creación en Juan</i> .....	38
<b>III. La creación continua y la realidad de la gracia</b> .....	39
1. <i>La creación continua</i> .....	39
2. <i>La realidad de la gracia</i> .....	41
<b>CAPÍTULO 3: EL DIOS UNO Y TRINO COMO ICONO DE LA KOINÔNÍA</b> .....	44
<b>I. Dios en sí y Dios para nosotros</b> .....	44
1. <i>El lugar de la Trinidad en la dogmática cristiana</i> .....	45
2. <i>La relación entre «theologia» y «oikonomia»</i> .....	46
3. <i>La relación entre «Trinidad económica» y «Trinidad inmanente» en el axioma de Karl Ranher</i> .....	48
<b>II. Conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria</b> .....	50
1. <i>Las misiones</i> .....	51

2.	<i>Las procesiones</i> .....	51
3.	<i>Las relaciones en Dios</i> .....	52
4.	<i>Las personas en Dios</i> .....	53
5.	<i>Perijóresis: la comunión perfecta en el amor</i> .....	54
<b>III.</b>	<b>De una cristología pneumatológica a una pneumatología cristológica</b> .....	55
1.	<i>Jesús: exégeta del Padre e Hijo de Dios</i> .....	55
2.	<i>Jesús, portador y dador del Espíritu Santo</i> .....	56
3.	<i>El misterio pascual como acontecimiento trinitario</i> .....	57
<b>IV.</b>	<b>El misterio de comunión trinitaria: divinidad del hijo y del Espíritu Santo</b> .....	58
1.	<i>La crisis arriana del siglo IV</i> .....	58
2.	<i>El símbolo de Nicea y la afirmación de la divinidad del Hijo</i> .....	59
3.	<i>Concilio de Constantinopla I y afirmación de la divinidad del Espíritu Santo</i> .....	60
<b>CAPÍTULO 4: CRISTO ES EL MEDIADOR DE LA COMUNIÓN CON EL DIOS VIVO Y VERDADERO</b> .....		62
<b>I.</b>	<b>El ministerio de Jesús en torno al Reino escatológico de Dios</b> .....	62
1.	<i>Praxis y predicación de Jesús</i> .....	63
1.1.	<i>Jesús y Juan el Bautista</i> .....	63
1.2.	<i>La inminencia del Reino de Dios</i> .....	64
1.3.	<i>Las relaciones de Jesús en su ministerio</i> .....	65
2.	<i>La pretensión y la libertad de Jesús en el anuncio del Reino</i> .....	66
2.1.	<i>La pretensión y autoridad de Jesús</i> .....	66
2.2.	<i>Autoconsciencia y libertad de Jesús</i> .....	66
3.	<i>La muerte de Jesús en continuidad con su ministerio</i> .....	67
3.1.	<i>Expulsión de los mercaderes del Templo</i> .....	67
3.2.	<i>La Cena de despedida de Jesús y la fundación de la Iglesia</i> .....	68
3.3.	<i>La muerte de Jesús como consecuencia de su misión</i> .....	69
<b>II.</b>	<b>Los títulos cristológicos: confesión de fe cristiana en Jesús</b> .....	70
1.	<i>Jesús es el Mesías</i> .....	70
2.	<i>Jesús es Señor</i> .....	71
3.	<i>Jesús es el Hijo de Dios</i> .....	73
<b>III.</b>	<b>Comunión de Jesucristo con la humanidad</b> .....	74
1.	<i>Singularidad de Jesús y su humanidad</i> .....	74
2.	<i>La comunión de las naturalezas humana y divina en la persona única de Jesucristo</i> .	75

2.1.	Concilio de Éfeso: la unidad de la persona de Cristo .....	76
2.2.	Concilio de Calcedonia: la unidad de la persona en la diversidad de naturalezas .	76
2.3.	Constantinopla II.....	76
2.4.	Constantinopla III .....	77
<b>IV.</b>	<b>Experiencia teológica de María, icono de la Trinidad</b> .....	<b>78</b>
1.	<i>La obra de la Trinidad en María</i> .....	78
2.	<i>El papel decisivo en la historia de la salvación de la Virgen María</i> .....	79
2.1.	La maternidad divina de María .....	79
2.2.	La perpetua virginidad de María.....	80
2.3.	La Inmaculada Concepción.....	81
2.4.	La Asunción de María.....	81
	<b>CAPÍTULO 5: LA IGLESIA ES UNA COMUNIÓN MISIONERA</b> .....	<b>82</b>
<b>I.</b>	<b>La Iglesia, misterio de comunión</b> .....	<b>83</b>
1.	<i>La noción de «comunión» y el misterio de la Iglesia</i> .....	83
2.	<i>La comunión desde el sentido sacramental y eclesiológico</i> .....	85
3.	<i>La Iglesia como sacramentum unitatis</i> .....	86
<b>II.</b>	<b>Comunión de la Iglesia: pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo</b> .....	<b>87</b>
1.	<i>La metáfora «pueblo de Dios»</i> .....	87
2.	<i>La metáfora «Cuerpo de Cristo»</i> .....	89
3.	<i>Iglesia como pueblo de Dios a partir del Cuerpo de Cristo</i> .....	90
<b>III.</b>	<b>Vida de comunión en la Iglesia universal y las Iglesias particulares</b> .....	<b>91</b>
1.	<i>Comunión en las Iglesias Particulares</i> .....	91
2.	<i>Comunión en la Iglesia universal</i> .....	92
3.	<i>Unidad y diversidad en la comunión eclesial</i> .....	94
<b>IV.</b>	<b>Comunión eclesial y ministerios</b> .....	<b>95</b>
1.	<i>El sacerdocio común de los fieles</i> .....	96
2.	<i>El sacerdocio ministerial o jerárquico</i> .....	96
3.	<i>Misión de la Iglesia: instrumento de comunión en el mundo</i> .....	98
	<b>CAPÍTULO 6: LA KOINÓNIA SE REALIZA A TRAVÉS DE LA PARTICIPACIÓN EN LOS SACRAMENTOS</b> .....	<b>100</b>
<b>I.</b>	<b>Los Sacramentos de la iniciación cristiana</b> .....	<b>100</b>
1.	<i>El sacramento del bautismo</i> .....	101
2.	<i>El sacramento de la confirmación</i> .....	103

3.	<i>El sacramento de la eucaristía</i> .....	104
<b>II.</b>	<b>Los sacramentos de curación</b> .....	105
1.	<i>El sacramento de la penitencia y de la reconciliación</i> .....	106
2.	<i>El sacramento de la unción de los enfermos</i> .....	107
<b>III.</b>	<b>Los sacramentos al servicio de la comunión y de la misión</b> .....	108
1.	<i>El sacramento del orden</i> .....	108
2.	<i>El sacramento del matrimonio</i> .....	110
<b>CAPÍTULO 7: KOINÔNÍA: EXPERIENCIA DE VIDA TEOLOGAL Y PARTICIPACIÓN EN LA VIDA DE DIOS</b> .....		112
<b>I.</b>	<b>Vida cristiana y dinamismo virtuoso</b> .....	112
1.	<i>Las tres virtudes teologales</i> .....	113
2.	<i>El dinamismo virtuoso teologal</i> .....	114
3.	<i>Unidad de la «santa triada»</i> .....	117
<b>II.</b>	<b>La existencia cristiana y la escatología</b> .....	119
1.	La escatología en el Credo .....	119
1.1.	El tercer artículo.....	119
1.2.	El segundo artículo .....	121
1.3.	El primer artículo .....	122
2.	La vida cristiana como participación en la vida de Dios.....	123
<b>CONCLUSIÓN GENERAL</b> .....		125
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....		129



## INTRODUCCIÓN GENERAL

La *koinônía* es una noción de la teología que expresa la dimensión relacional del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, con su Creador. A lo largo de la historia de la salvación, Dios se revela como comunión, un Dios uno y trino. Asimismo, la vocación del ser humano es la de vivir en comunión plena con Dios. Es decir, la realidad divina de la *koinônía* es la que fundamenta y posibilita la comunión entre las personas. En efecto, la comunión es «el fruto y la manifestación de aquel amor que, surgiendo del corazón del eterno Padre, se derrama en nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da (cf. Rm 5,5), para hacer de todos nosotros “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32)»<sup>1</sup>. Así las cosas, la categoría *koinônía* representa una noción fundamental de la reflexión teológica sobre Dios y sobre el hombre en la Iglesia; es una forma de relación con el mundo, con los hombres y con Dios. La categoría *koinônía* expresa la esencia misma del Dios trinitario: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es más, en nuestros días, el concepto de la Iglesia como comunión es en el que más insiste el magisterio universal. Entonces, es la centralidad de la categoría *koinônía* en la teología y la vida eclesial la que nos ha motivado a elegir este tema para nuestro trabajo de memoria.

La palabra griega κοινωμία es un concepto polivalente y polisémico. Etimológicamente, *koinos* designa lo que es *público, común, accesible a todos, ordinario* y se opone a *idios* que designa lo que es *propio, particular, privado*<sup>2</sup>. Las formas verbales derivadas de *koinos* se traducen en *poner en común, comunicar, participar, tener parte en*, etc. Hay dos formas nominales: *koinônía* y *koinonos*. El sustantivo femenino *koinônía* se refiere a la comunidad o colectividad, mientras que el masculino *koinonos* se refiere a un individuo que puede ser un amigo íntimo, un compañero casual o un socio en algún negocio. En cuanto al adjetivo *koinonikos*, su significado es *lo que se refiere a la comunidad*. O sea, todas las palabras del grupo *koinos* expresan la idea de comunión entre personas. Sin embargo, esta comunión puede tener diferentes grados de intensidad. Es cierto, *koinônía* no es un neologismo cristiano, sino que hunde sus raíces en el léxico helénico profano.

Platón, por ejemplo, utiliza el término *koinônía* en tres sentidos, reflejando tres grados de cercanía entre las personas implicadas: (1) el encuentro entre personas humanas, ya sea una fiesta o un viaje realizado juntos; (2) la amistad o el amor; (3) la conjunción armónica entre el cielo (los dioses) y la tierra (los humanos), de donde deriva la armonía de la *polis* griega.

---

<sup>1</sup> Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, n° 42.

<sup>2</sup> Cf. «*idios*» et «*koinos*», in Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 1968), 455;552.

Aristóteles, en cambio, nunca utiliza el término del grupo *koinos* para expresar la idea de comunión entre los humanos y los dioses; lo reserva sólo para el contexto de una comunidad humana. Asimismo, distingue entre una *koinônía* de interés y una *koinônía* de espíritu. El término *koinônía* aparece regularmente en la *Política* y en la *Ética Nicomáquea*. Para Aristóteles, el hombre es por naturaleza un ser comunitario, incapaz de alcanzar su pleno potencial o de lograr su propia felicidad sin asociarse con otros hombres. Esta inclinación natural le lleva a crear diferentes comunidades, de las cuales las tres básicas son la familia, la aldea y el Estado. A través de los intercambios – materiales o espirituales – los miembros de la comunidad se ayudan mutuamente a vivir bien, es decir, a llevar una vida virtuosa. Es decir que, para Aristóteles, la amistad (*philia*) se da en la comunión (*koinônía*)<sup>3</sup>. La idea de una *koinônía* entre los hombres y los dioses, ya presente en Platón, fue retomada por el estoicismo. En efecto, los estoicos consideran que la aspiración del hombre a una vida de comunión se extiende no sólo a sus semejantes sino también a los dioses. Así pues, se amplía la idea de la *koinônía* hacia una comunión y armonía universal de la realidad entera, que desborda los límites de la relación amigable o de la ciudad-estado de Platón. Sea como fuere, en el concepto griego de *koinônía* se combinan dos ideas clave: la de una asociación de varias personas con vistas a una acción común, y la de una participación común en los mismos bienes (materiales o espirituales); asociación y participación son inseparables una de otra. Se trata básicamente de una vida compartida.

Es importante señalar que la palabra *koinônía* no es un término utilizado en la Escritura para designar a la Iglesia. En el marco de la reflexión cristiana, el término *koinônía* revela un carácter polivalente y polisémico. O sea, el término bíblico *koinônía* puede traducirse de muchas maneras: comunidad, pertenencia, comunión, participación, asociación, compartir, etc. O sea, los fieles están en *koinônía* porque participan, cada uno y todos juntos, de los mismos bienes divinos, de la misma realidad de la gracia. De ahí sus posibilidades de aplicación a las distintas áreas de la teología, aunque haya sido en el marco de la eclesiología – eclesiología de comunión – donde ha adquirido una mayor divulgación. La palabra *koinônía* ha adquirido en el lenguaje cristiano un significado eclesiológico, sacramental y eucarístico indisociable. Es, sin duda, el aspecto antiguo e importante de la Iglesia y de su unidad. Sin embargo, el término *koinônía* sirve también para expresar la revelación del Dios uno y trino, que es en sí mismo

---

<sup>3</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 1985), 322-378.

koinônía-comunión; la experiencia de vida teologal y la participación del ser humano en la vida de Dios.

Todas las Iglesias que participan en el diálogo ecuménico están de acuerdo en que la noción de comunión (*koinônía*) expresa lo que la Iglesia es en su ser, su vida y su destino final. Podemos traer a colación la afirmación que hizo el papa Juan Pablo II en su *Carta apostólica* para la clausura del gran jubileo del año 2000: la comunión (*koinônía*) «encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia»<sup>4</sup>. Así pues, la noción de *koinônía* aparece como un concepto clave en el reciente debate ecuménico sobre la Iglesia y es fundamental para la reelaboración de una comprensión común de la naturaleza de la Iglesia y de su unidad visible. Es más, inmediatamente después del Concilio Vaticano II (CV II), el concepto de *comunión* referida a la Iglesia fue una de las nociones que más atrajeron a los teólogos<sup>5</sup>. Podemos afirmar, sin equívoco, que el concepto clave para interpretar la eclesiología del CV II es el de la *comunión*. Ya la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, en su definición de la Iglesia como sacramento afirmaba que es «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Dicho de otro modo, la *koinônía* caracteriza a la Iglesia como signo e instrumento de salvación.

A pesar de los notables méritos y progresos de la reflexión eclesiológica postconciliar, es de subrayar también la aparición de algunas tendencias que interpretaban reductivamente este concepto con el consecuente riesgo de alterar radicalmente la eclesiología católica. Así pues, se intentaba reducir el término *koinônía* a una visión más o menos exclusivamente horizontal y sociológica. En el *Sínodo extraordinario de los Obispos* de 1985, se afirmará de nuevo la centralidad de este concepto para una visión adecuada de la Iglesia de Dios, en fidelidad a la enseñanza bíblica y a la tradición patristica<sup>6</sup>. Entonces, se quiso salvaguardar los criterios para una comprensión correcta de la noción de *comunión* destacando tres aspectos fundamentales. Primero, el concepto de *comunión* en relación con otras nociones de gran relevancia en eclesiología: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, sacramento. Segundo, el concepto de *comunión* en relación con la eucaristía y el episcopado (unidad de la Iglesia). Tercero, el concepto de

---

<sup>4</sup> Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, n° 42.

<sup>5</sup> Card. Joseph Ratzinger, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión* (Madrid: Ediciones Palabras, 1994), 101.

<sup>6</sup> Card. Joseph Ratzinger, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 28 de mayo de 1992, n° 3 (<https://www.vatican.va>, 10 de mayo de 2022).

*comuni3n* en relaci3n con el v3nculo entre los Obispos, y entre ellos y el Sucesor de Pedro (fundamento visible de la unidad de la Iglesia)<sup>7</sup>.

La significaci3n teol3gica de *koin3n3a* es muy rica. Utilizado diecinueve veces en el Nuevo Testamento (NT), el t3rmino *koin3n3a*, en su sentido primario, significa participaci3n en la vida de Dios por medio de Cristo en el Esp3ritu Santo<sup>8</sup>. Asimismo, la *koin3n3a* es el don del Esp3ritu Santo: todos participamos en la comuni3n del Esp3ritu Santo (2 Cor 13,14). Del mismo modo, la *koin3n3a* se refiere a una relaci3n profunda y personal entre Dios y la humanidad (Hch 2,42 y Jn 1,3). En efecto, los temas de la herencia y la alianza en el Antiguo Testamento (AT) contienen ideas similares. Israel es la herencia del Se1or (Ex 34,9) y existe una alianza entre Dios y su pueblo (Jer 24,7). La *koin3n3a* reside en la libre elecci3n de Dios de entregarse a nosotros: «Pues fiel es Dios, por quien hab3is sido llamados a la comuni3n con su hijo Jesucristo, Se1or nuestro» (1 Cor 1,9). De este modo, mediante el bautismo, los creyentes son llamados a la comuni3n del Esp3ritu. Como consecuencia de eso, compartimos la pasi3n y la consolaci3n de Cristo (2 Cor 1,7; Fil 3,10), y participamos de la naturaleza divina (2 Pe 1,4). Para san Pablo, el reparto de bienes y la ayuda econ3mica a las Iglesias necesitadas son signos de nuestra comuni3n en la vida de Dios (Rom 15,26 y 2 Cor 9,13).

De todo lo que precede, aparece con claridad que la noci3n de comuni3n es muy adecuada para expresar el n3cleo profundo del misterio de la Iglesia. M3s claramente, esta noci3n conlleva tanto a la dimensi3n vertical (comuni3n con Dios) y la horizontal (comuni3n con los hombres), como la dimensi3n invisible (comuni3n 3ntima con la Sant3sima Trinidad y con los dem3s hombres) y visible (comuni3n en la doctrina de los Ap3stoles, en los sacramentos y en el orden jer3rquico)<sup>9</sup>.

Si el concepto de *Koin3n3a*, como lo consideran los documentos del CV II, se revela imprescindible y muy adecuado para expresar el n3cleo profundo de la Iglesia, incluso ser la clave de lectura para una renovada eclesiolog3a cat3lica, ¿qu3 lugar ocupa esta categor3a en el conjunto de la reflexi3n teol3gica y en la vida pr3ctica de la Iglesia? Tomando as3 como referencia la categor3a de comuni3n, parece leg3timo preguntar por los elementos fundamentales que han de ser considerados puntos firmes en la reflexi3n teol3gica. Habitado por estas preocupaciones, en este presente trabajo, nos proponemos de hacer una s3ntesis teol3gica de los saberes estudiados en el Bachiller de Teolog3a a partir de la categor3a de

---

<sup>7</sup> Card. Joseph Ratzinger, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comuni3n*, *Op. Cit.*, 102-103.

<sup>8</sup> Jer3me Hamer, *La Iglesia es una comuni3n* (Barcelona: Estela, 1965), 153-158.

<sup>9</sup> Card. Joseph Ratzinger, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comuni3n*, *Op. Cit.*, 103.

comuni3n. Por eso, tratando de ser fiel a la problem1tica que plantea nuestro trabajo, nos ha parecido adecuado formular el tema de nuestra memoria como sigue: «*La koin3n3a con el Dios uno y trino y la expresi3n de la comuni3n en la Iglesia*». As3 las cosas, nuestro trabajo se articular1 en siete cap3tulos.

El primer cap3tulo tratar1 de fundamentar b3blicamente la noci3n de *koin3n3a* y mostrar c3mo la revelaci3n de Dios constituye un presupuesto para la vida de comuni3n. Es lo que justifica la formulaci3n de esta primera parte de nuestro trabajo: *La auto-comunicaci3n de Dios como presupuesto para la comuni3n*. En efecto, la revelaci3n o la auto-comunicaci3n es una iniciativa de Dios. O sea, Dios es quien toma la iniciativa primera de darse a conocer, de buscar al hombre y llamarlo a una vida de plena comuni3n con 3l. Esta revelaci3n de Dios desde el AT tiene su culmen en el NT en la persona de Jesucristo.

Desde los primeros cap3tulos del G3nesis se nos presenta a Dios como el Creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles, y por lo tanto, Creador del hombre<sup>10</sup>. As3 pues, la creaci3n se inserta en el designo de Dios que tiene como objeto la salvaci3n del hombre, la vida en comuni3n con 3l. Dicho con otras palabras, la consecuencia de la creaci3n del hombre a imagen y semejanza de Dios uno y trino es que el individuo humano s3lo puede realizarse en comuni3n con los dem1s y en comuni3n con Dios, su Creador. En el NT, siempre se ha atribuido al Padre la iniciativa en la creaci3n y en la salvaci3n. Asimismo, se ve tambi3n la creaci3n como realizada con la mediaci3n de Jes3s. De all3, nuestro gran inter3s por tratar de dos lugares muy concretos de esta revelaci3n: la creaci3n y Cristo. As3 pues, el segundo cap3tulo se titula: *La revelaci3n de Dios como comuni3n en la creaci3n y en Cristo*.

La eclesiolog3a de comuni3n parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelaci3n de la Iglesia en la noci3n de *communio*. Es decir, la comuni3n entre las personas humanas es, pues, un reflejo de la vida trinitaria. Por eso, la Iglesia imita y refleja el misterio de la trinidad-unidad divina en cuanto es comuni3n de personas en la participaci3n de las mismas realidades de vida. Dios se revela, entonces, como comuni3n interpersonal de amor (Padre, Hijo y Esp3ritu). As3 pues, el tercer cap3tulo tratar1 de la comuni3n de Dios trinitario. El t3tulo de este cap3tulo suena as3: *El Dios uno y trino como icono de la koin3n3a*. Este cap3tulo se divide en cuatro grandes partes. La primera aborda la cuesti3n de *Dios en s3 y para nosotros*. La segunda presenta los conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria. La tercera trata de la revelaci3n

---

<sup>10</sup> Luis F. Ladaria, *El hombre en la creaci3n* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 3.

del misterio en la Sagrada Escritura. Finalmente, en la última parte, se muestra cómo se llega a la determinación dogmática del misterio de comunión trinitaria en los concilios.

La unidad-unicidad de la Iglesia se decide desde la voluntad de Cristo y tiene como analogía la unidad trinitaria de Dios: «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). Asimismo, cabe subrayar que para una eclesiología de calidad es imprescindible la buena calidad de la cristología y de la teología trinitaria. Así pues, después de tratar de la comunión de Dios trinitario en el capítulo precedente, el cuarto capítulo de nuestro trabajo quiere presentar a Cristo como mediador de la *koinônía*. Desde allí que el título de este capítulo es: *Cristo es mediador de la comunión con el Dios vivo y verdadero*. Se organiza el capítulo en cuatro partes: el ministerio de Jesús en torno al Reino escatológico de Dios; los títulos cristológicos; la comunión de Jesucristo con la humanidad y la experiencia teologal de María, icono de la Trinidad.

El quinto capítulo se interesará por la eclesiología de la Iglesia-comunión. En efecto, la realidad de la Iglesia se constituye por la relación entre los elementos visibles (la comunión en la doctrina de los apóstoles, los sacramentos, el orden jerárquico) y los elementos invisibles (la comunión con Dios uno y trino, la participación en la naturaleza divina, los dones del Espíritu, la misma fe), como quiera que entre elementos invisibles y elementos visibles existe una íntima y esencial relación, análoga a la que existe entre la divinidad y la humanidad en la única persona divina del Verbo encarnado<sup>11</sup>. Es claro, las raíces teológicas de una eclesiología de comunión se encuentran en la consideración de la Iglesia como una comunión de personas que comparten los mismos dones divinos o, más ampliamente, la misma vida del Dios uno y trino a través del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 1,3). Dicho de otro modo, la eclesiología de comunión parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación de la Iglesia en la noción de *communio*. O sea, es la realidad divina de la comunión la que fundamenta la comunión de las personas en la Iglesia. Asimismo, con las últimas palabras de Jesús en Mt 28,19, la Iglesia se presenta como misionera. Es lo que da razón a la formulación de este capítulo: *La Iglesia es una comunión misionera*. Este capítulo se centra en cuatro cuestiones sumamente importantes para la comprensión de la Iglesia desde la categoría *koinônía*: la Iglesia como misterio de comunión; la idea de la Iglesia como pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo; la vida de comunión en las Iglesias locales y la Iglesia universal; y finalmente, la comunión eclesial en relación con los ministerios.

---

<sup>11</sup> Antonio María Calero, *La Iglesia: misterio, comunión y misión*, (Madrid: Editorial CCS, 2001), 308.

Puesto que los sacramentos están fundamentados en Cristo, la Iglesia los celebra haciendo llegar así la gracia de la salvación al hombre, al mismo tiempo que su celebración edifica la comunidad de los creyentes y anticipa la esperanza escatológica a la que estamos llamados<sup>12</sup>. Asimismo, la sacramentalidad como categoría teológica caracteriza la unidad interna entre la auto-comunicación divina en la forma encarnada de la gracia y la adoración que el hombre tributa a Dios en todos los ejercicios de su vida, en la fe y el seguimiento de Cristo<sup>13</sup>. Así pues, los sacramentos, dones de Dios que abarcan el conjunto de la vida cristiana, son signos de comunión. En la participación de los sacramentos de la Iglesia se realiza la comunión entre los cristianos y entre estos con Dios. El sexto capítulo de nuestra memoria reza así: *La koinônía se realiza a través de la participación en los sacramentos*. Es claro, de los siete sacramentos de la Iglesia católica, tienen una importancia capital y particular el bautismo y la eucaristía. Nuestra presentación se estructura en tres partes. Presentaremos, de manera sucesiva, los sacramentos de la iniciación cristiana, los sacramentos de la curación y, finalmente, los sacramentos que están al servicio de la comunión y de la misión.

La categoría *koinônía* en relación con los sacramentos de la Iglesia expresa la comunión entre Dios y el hombre. Asimismo, la aparición de Dios en el mundo constituye el acontecimiento decisivo que imprime a la historia su orientación definitiva. La salvación a la que Dios nos llama se concretiza en la comunión con Él en Cristo por el Espíritu, que se inicia aquí, pero como anticipo de lo que será en la eternidad. Así pues, la fe cristiana nos promete la vida transformada, renovada, consumada, llevada a la plenitud. Es lo que justifica la formulación del último capítulo de nuestro trabajo de síntesis teológica: *koinônía: experiencia de vida teologal y participación en la vida de Dios*. Entonces, en este último capítulo, trataremos esencialmente de la vida de comunión que caracteriza la existencia cristiana desde las virtudes teologales (la fe, la esperanza y el amor) y el anhelo que producen y alimentan estas virtudes en la existencia cristiana, llevando al discípulo de Cristo a vivir desde la fe en el amor y la esperanza a una plenitud existencial por la comunión de vida con Dios.

---

<sup>12</sup> Ángel Cordovilla (Dir.), *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Madrid: UP Comillas, 2013), 497.

<sup>13</sup> Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 1998), 641.

## **CAPÍTULO 1: LA AUTO-COMUNICACIÓN DE DIOS COMO PRESUPUESTO PARA LA COMUNIÓN**

La Revelación cristiana es una realidad muy concreta. No es el fruto de la especulación del hombre sobre Dios, sino el efecto de una iniciativa del Dios vivo que sale de su misterio e interviene en nuestra historia. No es una gnosis, sino un testimonio. La revelación se nos da por las vías de la historia y de la encarnación; se incorpora a la historia antes de incorporarse a Cristo. En efecto, el Dios que se revela a nosotros se manifiesta como comunión. Así pues, en este primer capítulo, trataremos de presentar, en primer lugar, el concepto de comunión como concepto fundamental e histórico. De modo concreto, hablaremos de sus raíces profanas y de cómo se fundamenta bíblicamente este concepto. Es después de eso que, en segundo lugar, podremos comprender la auto-comunicación de Dios como misterio de comunión.

### **I. La comunión: concepto fundamental e histórico**

La palabra *comunión* traduce varios términos de lenguas antiguas que tienen significados asociados pero distintos. En primer lugar, está el término griego *koinônía* y otras palabras derivadas de la raíz *koinos*. Las palabras de este grupo – incluida la forma nominal *koinônía* – no son exclusivas de la cultura cristiana. Su uso literario se remonta a la época de los escritores y filósofos griegos de la antigüedad clásica. En esta primera parte, nos interesamos por los fundamentos bíblicos de la noción de *koinônía*.

#### **1. La comunión en el Antiguo Testamento y la cultura judía**

En hebreo, son principalmente la raíz *hbr* y sus derivados los que expresan la idea de comunión. Las versiones griegas de la Biblia traducen las palabras del grupo *hbr* por diferentes términos del grupo *koinos*. Son bastante raros; sólo unos pocos usos en el canon hebreo y algunos más en los apócrifos. Son bastante raros; sólo unos pocos usos en el canon hebreo y algunos más en los apócrifos. También hay que señalar que la raíz *koinon* no es el equivalente exacto de *hbr*. Mientras que *hbr* se orienta más hacia el significado común y ordinario, *koinon* se orienta más hacia el significado *con* o *juntos*.

En efecto, la raíz *hbr* describe originalmente lo que es de uso común en contraste con lo que está reservado para uso particular o privado. A partir de este significado general, con el tiempo se desarrolló un significado más preciso con una connotación religiosa. En la literatura rabínica, el término *hbr* denota, así pues, lo que es profano, por oposición a lo que es sagrado o santo. Puede referirse, por ejemplo, a los días de trabajo en contraposición al sábado, o al dinero



utilizado para satisfacer las necesidades de la vida cotidiana en contraposición al dinero regalado para las necesidades religiosas (mantenimiento del templo o la sinagoga, el culto, etc.), o a los alimentos para el consumo del pueblo en contraposición a los alimentos de los sacrificios (pan y carne) reservados para el consumo de los sacerdotes.

En el judaísmo helenístico las palabras del grupo *koinos* no tienen el significado profano u ordinario típico de la raíz hebrea *hbr* en la tierra judía. Como hemos visto, se utilizan para designar diferentes aspectos de la vida común de las personas y nunca se refieren a objetos sino siempre a personas. Bajo la influencia de este significado griego, las palabras del grupo *koinos*, cuando se utilizan en los escritos religiosos judíos para traducir términos del grupo *hbr*, adquieren nuevos armónicos.

En la Septuaginta, las palabras del grupo *koinos* se refieren a diferentes relaciones entre personas. Los ejemplos son diversos: compartir el mismo oficio (Job 40,30), la asociación social o profesional (Ct 1,7; 8,13), la convivencia familiar o entre amigos (Qo 4,10; 2Ch 20,35; Mal 2,14; Si 42,3). La idea central es siempre la de una comunidad de personas resultante de su participación común en una misma cosa, o la búsqueda de un mismo objetivo.

En contraste con el uso griego clásico, las palabras del grupo *koinos* casi nunca son utilizadas por los judíos helenistas para describir la relación entre Dios y el hombre; ni en la Septuaginta ni en los escritos rabínicos. Cabe subrayar aquí que el vocabulario de *koinônia* se utiliza a veces en la Biblia para describir la comunión de las naciones paganas con sus dioses (Is 44,11; Os 4,17). La razón de esta reticencia radica, sin duda, en la sensación que tenían los israelitas de la infinita distancia que les separaba del Dios tres veces santo. En Israel, por ejemplo, no encontramos la idea de amistad entre los hombres y Dios como la encontramos entre los griegos. No hablan de comunión con Dios, porque la idea misma de comunión implica una cierta igualdad de los socios. En el lenguaje religioso de Israel, se habla del señorío de Dios y de la sujeción de los creyentes<sup>14</sup>. Incluso en el contexto de una comida sacrificial, que implica una cercanía bastante excepcional entre los fieles que la ofrecen y Dios que la recibe, el AT evita el vocabulario de la comunión. Los sacrificios de los israelitas expresan menos la idea de una comunión de vida que la de un compromiso recíproco en virtud de la Alianza sellada en la sangre de los animales y confirmada por una comida sagrada (Ex 24,1ss). Se trata más de una presencia recíproca de Dios ante y para el pueblo y del pueblo ante y para Dios, que de una

---

<sup>14</sup> Cf. John Reumann, «*Koinônia in Scripture*», in *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order* (Geneva: WCC Publications, 1994), 42-44.

verdadera comunión de vida. El *Código Deuteronómico*, que da prescripciones exactas sobre el modo de celebrar estas comidas, habla de comer y regocijarse en presencia de Dios y no en comunión con él (Dt 12,1-28, especialmente los vv. 7, 12, 18).

En los círculos religiosos judíos, los términos del grupo *hbr-koinônía* aparecen, a partir del siglo II a.C., en el movimiento farisaico, que conoce la *Habûrah* – comunidades fraternales de discípulos que, bajo la dirección de un maestro, se esfuerzan por seguir la Ley de forma solidaria y extremadamente rigurosa. Aunque el contexto es explícitamente religioso, los términos que se refieren a *comunión* se emplean aquí para describir las relaciones recíprocas entre los miembros de la comunidad, no las que los vinculan a Dios. En el contexto de la vida religiosa de los israelitas, la idea de una comunidad fraternal reunida en nombre de Dios se expresa principalmente a través de los términos *ecclesia* y *synagogè*<sup>15</sup> o mediante el uso de diferentes imágenes y comparaciones.

En conclusión, podemos decir tres cosas: a) las palabras del grupo *koinos* son raras en el judaísmo helenístico; b) aunque el término *koinônía* traduce el término hebreo *hbr* al griego, no hay equivalencia semántica entre estas dos palabras; c) en la literatura religiosa, los términos del grupo *koinos* no se utilizan nunca para hablar de la relación divino-humana dentro de la comunidad de creyentes. En este sentido concreto, es una noción específicamente cristiana que aparecerá con el NT.

## **2. La comunión en el Nuevo Testamento**

El NT no aplica directamente a la Iglesia la idea de *koinônía-communio*. Dicho de otra manera, la *koinônía* nunca se utiliza en el NT como nombre de la Iglesia. El vocabulario de *koinônía-communio* se utiliza en el NT para hablar de diversas realidades y en diversos contextos. Sin embargo, las palabras del grupo *koinos* se utilizan para hablar de los elementos esenciales de la vida de la comunidad cristiana: la unidad en la fe en Cristo, la comunión entre los creyentes, que implica compartir tanto los sentimientos como los bienes materiales, la celebración comunitaria de la Cena del Señor, la asociación en la misión de evangelización del mundo y la espera común de la parusía. Se puede decir que el vocabulario de *koinônía* se utiliza para describir a la Iglesia cristiana primitiva en su ser, vida, misión y destino final. Así pues, *koinônía* aparece como una noción genérica que expresa la idea de comunión (o comunidad) cristiana en sus diversos aspectos.

---

<sup>15</sup> Cf. Gerhard Kittel, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Madrid: Fax, 1974), 790.

De todas las veces que *koinônía* aparece en el NT, no se encuentra nunca en los Evangelios; por consiguiente, nunca estuvo en boca de Jesús, pero procede sin duda de la comunidad primera. Es sobre todo el apóstol Pablo quien hace un uso abundante: de los 64 usos de los términos derivados de *koinos* en todo el NT, 33 se encuentran en el corpus paulino. Para san Pablo, las palabras de este grupo, al referirse a los cristianos, tienen siempre un fuerte colorido religioso, ya sea la comunión de los creyentes con las personas de la Trinidad y su participación en las bendiciones espirituales, o la comunión entre los fieles dentro de la comunidad y su vida comunitaria. Entonces, el término griego *koinônía* juega un papel preponderante en las cartas auténticas de san Pablo.

El análisis de los textos que contienen palabras del grupo *koinônía-communio* permite definir cuatro contextos diferentes en los que aparecen en las páginas del NT. El primero es el contexto que podría llamarse trinitario. Se trata de textos en los que aparecen palabras de este grupo para hablar de los vínculos entre los fieles y las diferentes personas divinas: Padre (1 Jn 1,3b, 6), Hijo (1 Cor 1,9; Fil 3,10) y Espíritu (2 Cor 13,13; Fil 2,1) o, en un sentido más general, de la participación de los creyentes en la naturaleza y la vida divinas (2 Pe 1,4). Un segundo contexto, que podríamos llamar eucarístico, es propio de san Pablo. El Apóstol utiliza palabras del grupo *koinos* para hablar de la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo en la Cena del Señor (1 Cor 10,16-18). Un tercer contexto es el de la vida comunitaria, en el que los diferentes vínculos que unen a los cristianos entre sí dentro de la comunidad se presentan mediante los términos de este grupo (Hch 2,42; 4,32ss; Gal 2,9; 1 Jn 1,7). Un cuarto y último contexto, que podríamos llamar escatológico, es la comunión de los santos (Ef 2,19; Ap 7,9).

Hasta hace poco, el término *koinônía (communio)* se utilizaba casi exclusivamente – tanto en teología como en pastoral – como abreviatura de la expresión *comunión eucarística*. Todavía hoy, para muchos cristianos, se refiere esencialmente a la celebración de la misa o del culto eucarístico, y más concretamente a ese momento preciso de la liturgia eucarística en el que los fieles reciben el cuerpo y la sangre de Cristo al compartir el pan y el vino de la comunión. Sin embargo, bajo el impulso del movimiento ecuménico, la teología de la segunda mitad del siglo XX ha mostrado un renovado interés por lo que el Occidente cristiano denomina *communio* y el Oriente, *koinônía*.

En las cartas auténticas de san Pablo, *koinônía* está al servicio de la interpretación del acontecimiento del misterio eucarístico en su relación con el acontecimiento salvífico de la cruz: la participación común en los dones de la salvación genera una especial relación de

comunión entre las personas. El pasaje de referencia se encuentra en el capítulo 10 de la primera carta de san Pablo a los corintios. Los «muchos» que comen un mismo pan forman un solo cuerpo (1 Cor 10,16-17). Este es el trasunto que da unidad a los diversos usos del término *koinônía*, de modo que el mismo concepto permite establecer una gama variada de relaciones comunitarias: de Pablo con sus mismas comunidades (Flp 4,15-16), de las Iglesias o comunidades paulinas con la comunidad de Jerusalén, sellada con el apretón de manos con Cefas, Santiago y Juan (Gál 2,9), hasta el punto de que la colecta a favor de los pobres de la comunidad madre recibe el nombre de *koinônía* (Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13; cf. Heb 13,15). Entonces, el pensamiento eclesiológico de Pablo gira en torno a la noción de *koinônía*<sup>16</sup>.

En primer lugar, el amor y la fidelidad de Dios Padre son principio y fundamento de la comunión: «Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión de su Hijo Jesucristo, Señor nuestro» (1 Cor 1,9). Es Dios quien llama y elige a los creyentes a la comunión con su Hijo, de modo que el autor primero de esa comunión es Dios que muestra su fidelidad (1 Cor 10,13) con su «llamamiento» (1 Tes 5,24). Es importante percatarse de que el verbo empleado en este caso (*eklêthête eis koinonian*) tiene la misma raíz que la palabra *ekklesía*. Esta perspectiva paulina se deja completar con las indicaciones de la primera carta de Juan: la vida que estaba junto a Dios se nos ha manifestado; este anuncio de los que lo han contemplado hace nacer una comunión con el Padre y con el Hijo Jesucristo (1 Jn 1,3ss), que convierte al Padre en la meta y fin último de la comunión con Cristo.

En segundo lugar, la *koinônía* con el Hijo entraña una comunión eucarístico-sacramental y una comunión eclesial. La participación en la sangre y cuerpo de Cristo, es decir, la comunión en la vida y en el sacrificio de Cristo, su fracción y su quebranto, genera comunión entre los que beben de la misma copa y comen el mismo pan (1 Cor 10,16-17; cf. Rom 12,5; 1 Cor 12,27). Así las cosas, para Pablo, comunión tiene un sentido salvífico, comunitario, corporativo. En este sentido, el concepto global de *koinônía* aproxima la eclesiología a la soteriología: comunión con Cristo es salvación; al mismo tiempo, comunión de unos con otros en Cristo, es la comunidad cristiana ideal. Este es el fundamento de una Eclesiología sacramental basada en la eucaristía. Esta característica es la que define también la primera comunidad de Jerusalén, reunida en torno a la enseñanza de los apóstoles, en la *koinônía*, en la fracción del pan y en la oración (Hch 2,42). Por otro lado, la tradición patristica ha desarrollado la idea según la cual

---

<sup>16</sup> Santiago Madrigal Terrazas «La Iglesia y su misterio», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 458.

las Iglesias que celebran la misma eucaristía quedan vinculadas entre sí por la comunión del único cuerpo de Cristo.

La comunión del Espíritu Santo cierra el ciclo: en dos ocasiones habla Pablo de la comunión en el Espíritu (2 Cor 13,13 y Flp 2,1), rubricando que lo que une a todos los cristianos es, finalmente, la participación en un mismo Espíritu. Los antecedentes de 2 Cor 13,13 estarían dados en las afirmaciones de este otro pasaje de la carta: «Dios nos ha confirmado en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado en nuestros corazones las arras del Espíritu» (2 Cor 1,21-22). En paralelo a las fórmulas «la gracia de nuestro Señor Jesucristo», «el amor del Padre», la cláusula «comunión del Espíritu Santo» parece indicar la acción de producir en nosotros la comunión, que nos introduce en la comunidad de vida trinitaria. El Espíritu es el ceñidor de la unidad (Flp 2,1-4), el principio activo y dinámico de la *koinônia*.

Ciertamente, equiparar *koinônia* con Iglesia es ir más allá del NT; no hay duda alguna que el NT expresa las dos relaciones constitutivas de la Iglesia con un solo y único término: *koinônia* (cf. 1 Jn 1,6-7). Es más, esta categoría entraña un potencial ecuménico enorme y se ha convertido, desde la asamblea de «Fe y Constitución» celebrada en Santiago de Compostela, en ideal regulador para la búsqueda de unidad entre las Iglesias y comunidades cristianas.

## **II. Autorrevelación de Dios como misterio de comunión y respuesta del hombre**

La teología, en cuanto reflexión sobre Dios, parte de lo que Dios ha dicho de sí mismo, es decir, de la Revelación. El Dios inefable y trascendente ha querido revelarse a los hombres. Los dos polos de la revelación de Dios no pueden ser otros sino Dios mismo y la conciencia de los hombres religiosos que creen en esta revelación. Dios y la conciencia son, en definitiva, los puntos extremos de esta comunicación personal que podemos llamar revelación. Así pues, la historia de la salvación corresponde a la secuencia de los diálogos que Dios ha mantenido con Adán y Eva, Abrahán, Moisés y el resto de los patriarcas, profetas y sabios de Israel. La comunicación definitiva de Dios es la que hizo su propio Hijo, Jesucristo, al encarnarse y vivir entre los hombres. Así las cosas, podemos percatarnos de que el misterio de Dios Trinidad, la revelación de Dios como comunión, aparece en la Biblia desde el principio al fin.

### **1. Reflexión teológico-fundamental sobre fe y revelación**

La Teología Fundamental tiene como tarea dar razón de la pretensión de verdad del cristianismo. Así, 1 Pe 3,15-16 es un lugar común en las reflexiones de la Teología Fundamental y constituye la carta magna de la disciplina y del quehacer teológico en general. Nos damos

cuenta de que la esperanza cristiana está sostenida en un fundamento que resiste a cualquier amenaza (cf. Rom 8,31-39) y que es, además, razonable; es decir, que posee un *lógos* interno que no sólo es matriz de pensamiento, sino también de vida ética en consonancia con él y de expresiones de todo tipo en las diversas dimensiones y niveles de la existencia cristiana<sup>17</sup>. Además, esta permanente disposición a la respuesta, se pide a todos los cristianos.

La Teología Fundamental actual sabe que esta tarea de estar siempre dispuestos a responder de la fe con responsabilidad es una tarea teológica, que no pone entre paréntesis los contenidos de la fe, como si quedaran en el atrio de unos preámbulos meramente racionales e históricos, sino que deja que su *lógos* interno despliegue su capacidad de dar que pensar, liberando su potencia intelectual al despertarse la profundidad de la razón y hacer ver, como foco de luz amorosa que es imperceptibles de otro modo cuando falta el *lumen fidei*<sup>18</sup>. Un intento de poner en práctica esta importante dimensión subrayada, han sido los denominados métodos de correlación, que tienen en Paul Tillich a uno de sus representantes más destacados, aunque no se agotan ni mucho menos en él. Así pues, la fuente última del método de correlación en nuestro tiempo debe remontar hasta Hermann Cohen. Este afirma que sin Dios no se puede hablar del hombre y sin este no hay nada de Dios. Es decir, la correspondencia entre Dios y el ser humano se revela como una correlación. La unicidad de Dios determina su relación con la razón del ser humano. Y la razón del ser humano, en cuanto creación de Dios, determina su relación racional a Dios.

Cuando se contempla una religión, en un primer acercamiento, como de fuera hacia dentro, lo primero que llama la atención es el complejo sistema de formas de manifestación que configuran un gran significante que envía más allá de sí mismo hacia un segundo sentido que los fenomenólogos de la religión denominan el Misterio o la Realidad de la Religión. Todo *datum* expresa, por una parte, la vida religiosa y, por otra, se refiere o simboliza al *prium* y *supra* de la Realidad de la religión<sup>19</sup>. La relación con Dios se expresará categorialmente en una serie de actos religiosos que anuncian pero que no la agotan: en la oración, verdadera religión en acto o acto primero en el que se traduce y realiza la actitud religiosa de fe; pero también el culto y la piedad, que se apoyan junto con la primera en una viga horizontal sostenida por las tres columnas de las virtudes teologales que deben empaparlas totalmente.

---

<sup>17</sup> Pedro Rodríguez Panizo «Teología fundamental», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 18.

<sup>18</sup> *Ibidem.*, 22-23.

<sup>19</sup> *Ibidem.*, 41.

Pensar teológicamente sobre la originalidad religiosa del cristianismo implica hacerlo también sobre lo más sustancial de su pretensión de verdad: presentarse como una religión revelada; es decir, como la auto-comunicación del Dios Trino en Jesucristo, producto de una intervención libre y amorosa de Dios Padre que hace definitiva la forma peculiar de relación con el Absoluto que ha supuesto el acontecimiento de Jesucristo, sancionada y perennizada por su resurrección de entre los muertos, al incorporarla definitivamente a su vida infinita, como don para los hombres. Así pues, el cristianismo afirma la intervención concreta de Dios en la historia para establecer esa relación redentora, liberadora y salvadora. En efecto, hablar de la revelación es hablar del fundamento último del cristianismo. Será actitud de fe aquella que, al reconocerla, acepta sostener la vida en ese fundamento que resiste cualquier vendaval de la existencia, en la entrega total de sí mismo, sin reservarse nada a quien se le ha entregado antes de manera inolvidable, desbordando absolutamente todo lo que el hombre es capaz de esperar. De aquí que Rahner afirma que los tres misterios de índole absoluta de los que habla el cristianismo son Trinidad, Encarnación y Gracia<sup>20</sup>. Entonces, la teología cristiana es siempre *theologia ex revelatione*.

## **2. Revelación como auto-comunicación de Dios**

Lo que caracteriza sin duda a la fe de Israel es que Dios busca al hombre. Así, la revelación es la iniciativa de Dios. Desde el AT, la experiencia de la revelación se expresa de este modo: es Él quien me ha llamado; es Él quien ha elegido a Israel, hasta culminar en el NT en la persona de Jesucristo<sup>21</sup>. Cabe subrayar que esta revelación de Dios se presenta con un carácter progresivo. Es decir, no se revela por completo de una vez, sino según un ritmo compuesto de etapas y de esperas, de intervenciones y de irrupciones repentinas, un ritmo que expresa el respeto a los tiempos del hombre, a través de una especie de pedagogía divina. La cita de 1 Jn 1,2-3 pone de manifiesto ya desde el proemio el carácter trinitario de la revelación e incluye dentro del llamado modelo autocomunicativo de revelación el aspecto epifánico. Además, hay una cierta coherencia interna en el carácter orgánico de esta revelación y se trata de una revelación que tiene como destinatarios a personas concretas (Abrahán, Moisés, Elías, etc.), pero también a todo el pueblo. Se trata de una experiencia personal y comunitaria. Finalmente, en esta revelación de Dios constatamos una fuerte y decisiva tensión hacia el

---

<sup>20</sup> Karl Rahner, *Escritos de teología* (Madrid: Cristiandad, 2000<sup>5</sup>), 157-205.

<sup>21</sup> Piero Coda, *Dios Uno y Trino: Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1993), 28.

futuro; una revelación continuamente incompleta y por eso tiende a su cumplimiento. Entonces, el lugar donde Israel conoce a Dios es la historia hecha de una relación entre Dios y su pueblo.

De todo lo dicho anteriormente, podemos afirmar que la revelación en la concepción cristiana, es la autorrevelación de Dios en el sentido de la auto-comunicación personal de Dios a los hombres. Es decir, la revelación de Dios es su auto-comunicación a los hombres. El sentido fuerte de esta expresión se refiere, por un lado, al mismo Dios revelador y su libertad para dirigirse a los hombres; y por otro lado, a la misma naturaleza de lo revelado que incluye, no sólo palabras, sino «bienes divinos», Dios mismo. Cuando hablamos de la comunicación de Dios mismo, no podemos entender esa palabra como si Dios dijera algo sobre sí mismo en una revelación cualquiera<sup>22</sup>. Hemos de subrayar enseguida que la revelación no es, ciertamente, la primera manifestación de Dios a los hombres, pero sí es la primera auto-manifestación; no es el primer bien que Dios entrega a los hombres, pero sí es la primera auto-donación de Dios.

Es claro, la auto-comunicación de Dios no implica sólo la apertura y manifestación de algunos atributos de Dios como verdad o la sabiduría, sino de la realidad misma de Dios, del misterio de su voluntad. Esta revelación de Dios va unida a la salvación. En efecto, el misterio de la voluntad de Dios es el designio de salvar al hombre introduciéndolo en el seno mismo de la divinidad, transformando no sólo su inteligencia sino su ser total, haciéndolo hijo de Dios. La revelación de Dios es para el hombre, y al hombre revela no sólo quien es Dios sino también quien es el hombre. El Dios revelado por Cristo es un Padre que realiza plenamente su paternidad en el Hijo por medio del Espíritu. Así, el Dios que se revela es Trinidad. La comprensión de la revelación cristiana debe superar una pre-comprensión teñida de *modalismo* o *decretismo* que no permite comprender más revelación que del Dios uno, es decir, basada sólo en la unicidad de Dios. En realidad, Dios se ha revelado al mismo tiempo como el único Dios y como comunión de tres personas. En consecuencia, Dios considerado únicamente en su unicidad no es compatible con la distinción o diversidad dentro de sí, ni con la posibilidad de ser no sólo autor de hechos, sino más bien Alguien que se entrega<sup>23</sup>. Finalmente, Cristo es el revelador de Dios, mediador perfecto de la revelación puesto que, como Verbo de Dios que se ha encarnado, es Dios eterno y hombre perfecto y sabe lo que hay en el hombre.

---

<sup>22</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Editorial Herder, 1979), 147.

<sup>23</sup> Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1971), 115-119.



### 3. *Trinidad, contenido y forma de la revelación*

La confesión cristiana comienza con la frase: «*Credo in unum Deum*» (Creo en un solo Dios). Esta frase constituye el resumen de la fe del AT y del NT. En la historia de las religiones se considera al cristianismo junto con el judaísmo y el islamismo como religiones monoteístas. El AT, en sus comienzos reconoce la existencia de dioses ajenos (cf. Gén 35,2.4). La unicidad del Dios bíblico se concibe como la superioridad de Yahvé sobre los otros dioses. Así, se pide una exclusividad que es muestra de este Dios celoso, ya que no tolera a su lado dioses ajenos (cf. Ex 20,3ss; 34,14; Dt 5,7). Entonces, el monoteísmo no constituye para la Biblia una cuestión ideológica, sino el resultado de la experiencia religiosa y expresión de la práctica de la fe<sup>24</sup>.

Kasper considera que en el AT la concepción personal de Dios suscita la pregunta por el verdadero interlocutor del Dios que se manifiesta<sup>25</sup>. La preocupación ha sido la de saber si el pueblo o la humanidad o el hombre puede verdaderamente ser el auténtico *tú* de Dios. El lugar donde encontramos la respuesta a esta preocupación es en el NT. Cristo, se considera como el «Tú» eterno de Dios. Consecuentemente, mediante el Espíritu Santo, los hombres son en Cristo «tú» de Dios al ser acogidos en la comunión de amor del Padre y del Hijo. Es la razón por la que Dios quiso revelarse a sí mismo en Cristo, que es «misterio del Padre y de su amor» (GS 22). Entonces, el Dios único se revela como Padre, Hijo y Espíritu. Este misterio que nos es dado a conocer es el contenido esencial de la revelación. Es también lo que hace de esta revelación definitiva y escatológica. Es decir, en la revelación se nos da a conocer a un Dios que es comunión. Todos los que acogen la revelación son hijos del Padre en Cristo por la acción del Espíritu Santo.

Para *Dei Verbum* (DV 2), Dios mismo es no sólo el sujeto de la revelación, sino también su contenido, lo que se explicita trinitariamente al referirse a la mediación de la revelación: «por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (*per Christum [...], in Spiritu Sancto accesum habent ad Patrem*)»<sup>26</sup>. El carácter trinitario se revela como esencial a la revelación cristiana. Asimismo, el carácter cristológico está junto e inseparablemente unido al carácter trinitario. Es decir, Cristo es aquel que nos ha dado a conocer al Padre en la encarnación. Consecuentemente, a través de Cristo tenemos acceso a la vida de Dios. La revelación cristiana no es solamente afectada por

---

<sup>24</sup> Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1986), 273.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, 278.

<sup>26</sup> Pedro Rodríguez Panizo «Teología fundamental», *Op. Cit.*, 60.

el contenido trinitario fundamental, sino también por las raíces trinitarias, la estructura trinitarias o la forma trinitaria. El Dios que se revela es Dios Trino, y la Trinidad es no solamente lo revelado, el contenido de la revelación, sino también la forma, la estructura de esa misma revelación. El misterio de Dios expresa la absoluta trascendencia, soberanía y libertad de Dios, fuente inagotable de revelación su condición de manifestación en la historia y la garantía de su culminación escatológica.

Entonces, el contenido de la revelación es Dios que se da a conocer como Padre y salvador. En efecto, la revelación del amor de Dios es salvadora y su verdad es salvífica. La respuesta a la revelación de Dios es la aceptación, no sólo de una doctrina, sino del misterio de Dios que llama a participar en su propia vida divina. Cristo expresa el misterio y la revelación de Dios y en Él se resume la forma de toda la revelación. Sin embargo, al mismo tiempo que Cristo nos dice «quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9), es el mismo que afirma que es necesaria la fe en Él y que esta fe es acción del Padre. Es la Palabra hecha carne, hombre enviado a los hombres, quien nos cuenta la intimidad de Dios y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó. Entonces, este Dios que se revela a sí mismo y se autocomunica es un Dios que se da a conocer al hombre. Así pues, se percibe con claridad la noción de comunión.

#### **4. *Cristo revelador y revelación de Dios***

DV 4 presenta a Cristo como revelador del Padre. En efecto, por la presencia de Dios en la historia, el tiempo adquiere un sentido y un ritmo determinados. De manera concreta, la entrada del Hijo en la historia de los hombres da a esa misma una plenitud de realidad y de significación. Así, Cristo es la plenitud del tiempo y en Él recubre sentido el hoy, el ahora (cf. Heb 1,1-2). Este ahora es un tiempo cualitativo, definitivo y decisivo.

Los títulos de *Hijo*, *Imagen* y *Verbo* expresan lo esencial de la acción reveladora de Cristo entre los hombres. Desde el punto de vista de la revelación, Cristo hace visible al Padre invisible en cuanto Hijo e Imagen, expresando así, al mismo tiempo, la unidad de ser con el Padre, a Quien hace presente en las inteligencias y en los corazones. El Padre invisible se abre a los hombres en la plenitud de los tiempos, con la encarnación del Hijo-Verbo, mientras que con Cristo, el Dios que acompaña toda la historia de los hombres sale de las sombras y de los murmullos para mostrarse como Hijo de Dios, Imagen de Dios, Verbo de Dios entre los hombres. Entonces, Jesús es el Hijo que muestra al Padre y es atestiguado por el Padre. La gloria de Cristo consiste en la manifestación de su filiación divina. Es decir, de su origen en el Padre y de su comunión de vida con Él. En este sentido, podemos afirmar que Cristo es la

visibilización de la invisibilidad del Padre. La función de revelador del Padre deriva en Cristo de su misma condición de Hijo encarnado. O sea, por ser el Unigénito del Padre invisible, Cristo conoce la gloria invisible de Dios y lo glorifica a través de su vida, predicación y signos. Así pues, se puede destacar la inseparable conexión entre la gloria y la salvación de los hombres.

La revelación consiste en que Cristo hace visible al Padre, da a conocer su nombre y comunica la salvación. Si en cuanto Hijo, Cristo señala a la paternidad de Dios, en cuanto Verbo apunta a la interioridad del Padre, a su misterio y libertad de manifestación. Es la razón por la que se considera que la verdad que el Verbo comunica es siempre la verdad del amor de Dios. Así, la revelación tiene su origen en el misterio trinitario y se da de acuerdo con una forma trinitaria. Esta forma trinitaria de la revelación se prolonga en la forma cristológica. La encarnación se presenta como la realidad clave, el punto crucial donde lo divino y lo humano se articulan de acuerdo con la estructura sacramental, que regula no sólo la comunicación de la gracia, sino la misma revelación en Cristo. Así pues, la encarnación es la base de la revelación y la razón para creer en ella. Al encontrarse con Jesucristo, al hombre se le abre la verdad y vida de la Santísima Trinidad como el fundamento sobre el que existe y la vocación a que es llamado. De este modo, Dios Trino que se revela en Cristo se prolonga en Cristo, revelador de Dios y del hombre, y finalmente, en el hombre imagen de Dios en Cristo.

### **5. *La respuesta del hombre al Dios que se revela***

La fe cristiana es una fe confesante, cuya profesión se encuentra en el Credo recitado en la liturgia eucarística, y que recuerda el diálogo bautismal de incorporación a la Iglesia. DV 5 presenta la fe como un encuentro personal con el Dios que se revela. El texto dice así:

Quando Dios revela hay que prestarle “la obediencia de la fe”, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando “a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad”, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da “a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad”. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones.

Lo primero que señala el texto es el *prius* y *supra* de la revelación de Dios, de modo que la fe es la voz a él debida, respuesta del hombre al Dios que se le ha donado primero. La fe aparece así como un acto humano total, de todo su ser indiviso mediante el cual todas las

dimensiones o niveles en los que consiste como persona responden animados por la raíz última del Espíritu que los impulsa a no quedarse ninguno rezagado en esa entrega dinámica y amorosa al Dios Trino que, movido de amor, «habla a los hombres como amigos» (DV 2). Además, DV 5 señala también un aspecto sumamente importante del *analysis fidei*: las relaciones entre la gracia y la fe. En efecto, la fe es un acto plenamente humano y libre y, a la vez, don de Dios que hace posible esa libertad. La gracia está en el *initium fidei*, pero también en el ejercicio del creer, lo cual no le quita nada de su condición de acto humano libre, antes bien, lo potencia infinitamente al tener como término a *Deus Semper maior*<sup>27</sup>. La acción interior del Espíritu Santo consiste en mover el corazón para dirigirlo a Dios, abrir los ojos del Espíritu. En la concepción verdaderamente cristiana, la tradición es auto-entrega de Dios a través de Jesucristo, en el Espíritu Santo y tal auto-comunicación está permanentemente presente en la Iglesia. Al entender la Tradición como mediación de la Palabra de Dios en el Espíritu Santo mediante el ministerio de la Iglesia, se hace posible una comprensión más a fondo de la Sagrada Escritura. Es más, un texto importantísimo de la DV bastaría por sí solo para ejemplificar la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio.

Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer (DV 10).

El texto señala cuatro verbos (oír, guardar, exponer y proponer) que hacen referencia a la entera vida eclesial en relación con la verdad de Dios, y que dan razón de por qué no está el magisterio por encima del depósito revelado, sino a su servicio. O sea, en este número se hace referencia a la unidad de Tradición, Escritura y Magisterio, unidos y ligados de modo que ninguno pueda subsistir sin los otros. No es posible pensar los resultados de la teología como una especie de *magisterio paralelo* al de los pastores, cuanto de mutua colaboración y de leal sentirse *Ecclesia*<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*, 69.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, 83.

## **CAPÍTULO 2: LA REVELACIÓN DE DIOS COMO COMUNIÓN EN LA CREACIÓN Y EN CRISTO**

Si en el primer capítulo hemos tratado del Dios revelado en la historia como misterio de comunión, el segundo capítulo quiere tratar de lugares muy concretos de esta revelación. Así, hablaremos fundamentalmente de cómo Dios se revela en la creación, de la creación en Cristo, la creación continua y la realidad de la gracia necesaria para alcanzar la comunión con Dios. Es cierto, el término «creación» no significa en todos los casos exactamente lo mismo; con él designamos el acto creador de Dios, el efecto de este acto creador, la criatura misma, y por último la relación de la criatura con Dios que la constituye en su ser. En el NT, siempre se ha atribuido al Padre la iniciativa en la creación y en la salvación. Se ve también la creación como realizada con la mediación de Jesús. Se guarda silencio, en cambio, por lo que respecta a la acción creadora del Espíritu Santo, siendo así que le concede un papel relevante en la salvación del hombre. Pero muy pronto en la tradición de la Iglesia ha empezado a contemplarse al Espíritu Santo unido al Padre y al Hijo en la obra creadora, aunque tal vez no se haya insistido en su intervención tanto como en la mediación del Hijo<sup>29</sup>.

Este capítulo tiene tres grandes partes. La primera reflexiona sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. La segunda aborda la cuestión de la creación en Cristo. Finalmente, la tercera parte trata de la creación continua y de la realidad de la gracia.

### **I. El ser humano creado a imagen y semejanza de Dios**

El ser humano ante Dios, con toda su realidad, con toda su complejidad es lo que constituye el núcleo esencial de la antropología teológica. Este ser humano ante Dios se sabe parte insignificante de un universo en evolución. Es más, el primer artículo del credo confiesa la creencia en «Dios, Padre, Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». En efecto, el concepto de creación no es un dato primario del encuentro del hombre con el mundo, puesto que no es un dato neutral de la experiencia. Se trata más bien de un término filosófico y teológico fruto de la elaboración racional de una experiencia existencial y religiosa.

Antes que nada, hemos de recordar que la antropología teológica es la parte de la teología sistemática que reflexiona sobre la condición del hombre ante Dios. Desde la fe cristiana, nos muestra al ser humano como un ser vivo, inteligente, libre y sexuado. Asimismo, la antropología teológica afirma que el ser humano, ubicado en un universo en evolución, está

---

<sup>29</sup> Luis F. Ladaria, *El hombre en la creación* (Madrid: BAC, 2012), 48-49.

referido al Dios de Jesucristo en su inicio absoluto, en su esencia más íntima y en su final definitivo<sup>30</sup>.

### 1. *Antecedentes de la fe bíblica en la creación*

El saber que todo cuanto existe, incluso nuestro propio ser, pudiese no existir, nos hace experimentar lo que Paul Tillich llamó la «conmoción ontológica», es decir, la amenaza del no ser absoluto. Nuestra propia vida no puede dar razón de sí misma, ya que la vida se recibe y nadie puede disponer, *a priori*, sobre su existencia efectiva o sobre su no existencia. Es claro, el hecho de que el mundo ha sido creado, que la vida tiene un sentido y que la historia se dirige hacia la plenitud definitiva son las respuestas teológicas y filosóficas a la cuestión existencial y en radical amenaza de la nada a todo cuanto de hecho es<sup>31</sup>. Así las cosas, hemos de considerar el concepto de «creación» como el término filosófico y teológico específico, que está enraizado en la experiencia de la contingencia y la gratitud, cuyo sentido es referirse a la totalidad de lo que existe, al mundo, al universo, a fin de comprender todo cuanto existe como remitiendo a un horizonte e incondicional, «causa incausada» y «fundamento infundado» de toda la realidad.

La experiencia antropológica que subyace al concepto de creación acompaña al hombre desde siempre. De esta manera, dan testimonio los relatos más antiguos de la humanidad. Los distintos mitos de la creación de la mayoría de las religiones muestran una clara intensión comprensiva de la existencia. Y es una existencia que parece radicada en lo divino, en aquello que trasciende lo aparente y se oculta en el misterio del cosmos. Las teogonías, las cosmogonías y las antropogonías son aquellos relatos religiosos, simples o complejos, que intentan dar razón de tales misterios. Se intenta mostrar lo que siempre es, narrando lo que nunca fue<sup>32</sup>. Estos diferentes textos, redactados en diferentes tiempos y lugares y pertenecientes a distintas tradiciones religiosas comparten, sin embargo, una misma sintonía de fondo.

El relato judío sobre la creación que encontramos en el libro del Génesis 1,1ss no es una excepción a este respecto. En este relato no se trata de preguntarse por la totalidad de lo existente. La prueba de ello se encuentra en la ausencia explícita de la doctrina de la *creatio ex nihilo* en este relato y el carácter tardío de dicha doctrina. Es claro, en ninguno de los dos relatos clásicos de la creación (Gén 1,1-2,4a y 2,4b-25) se afirma que Dios haya creado todo de la nada. Ciertamente, la creación del mundo de la nada puede constituir el presupuesto y a la vez la

---

<sup>30</sup> Pedro Fernández Castelao, «Antropología teológica», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 187.

<sup>31</sup> *Ibidem.*, 189.

<sup>32</sup> *Ibidem.*, 192.

consecuencia de la soberanía universal de Dios. Aquí, cabe dejar clara la distinción entre creación en libertad y creación de la nada que son dos aproximaciones diversas a la misma verdad, la omnipotencia del amor de Dios y la ausencia de todo condicionamiento externo o interno en su obra creadora<sup>33</sup>.

En relación con la totalidad de lo que existe la teología afirma que ese «Creador» es el Dios de Jesucristo, el único existente y Dios verdadero. Es más, desde hace años, es ya tópica la afirmación de que la fe bíblica en Dios no está ligada, como otras culturas, a la naturaleza sino a la historia. De este modo, una muy antigua profesión de fe israelita, Dt 26,5-10, confirma eficazmente esta singularidad del discurso bíblico sobre Dios. Yahvé es un Dios celeste, idea muy primitiva a muchas religiones. Sin embargo, el poder de Yahvé no se deja especificar por su localización espacial. Es decir, Yahvé no se identifica pura y simplemente con ninguno de los poderes cósmicos. Cuando se pregunta quién es, da una respuesta enigmática: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14). Esta remite en última instancia a la historia de salvación<sup>34</sup>.

## **2. Imagen y semejanza de Dios**

La teología de la creación en los escritos del Primer Testamento se va desplegando progresivamente, pasando de una creencia implícita o poco desarrollada en los estratos muy antiguos de la tradición, a una elaboración muy explícita a partir del exilio y del postexilio. Así pues, la fe en la creación se muestra como un fundamento para garantizar la continuidad de la Alianza. Es cierto que tanto en el pentateuco (Gén 1,1-2,4a), como en la literatura profética (Is 40-55), en la poesía salmódica (Sal 8; 104), en los escritos sapienciales (Prov 8,22ss; 14,31; Eclo 43,9-11; Ecl 12,1.6s; Sab 1,14; 13,1-7), así como en los textos apocalípticos (Is 65,16b-18), hay claras huellas de la fe en la creación, y estas se intensifican según vamos acercando al *Kairós* cristológico<sup>35</sup>.

En el AT, precisamente en el libro del Génesis, encontramos dos relatos creacionistas. En efecto, por relatos creacionistas se quiere hablar de las dos narraciones de los capítulos 1 y 2 del libro del Génesis. Estos pertenecen a fuentes literarias distintas. La primera (Gén 1,1-2,4a) es atribuida al código sacerdotal (P), cuya redacción se fija en tiempos del destierro (s. VI-V a.C.), en la que se recogen tradiciones anteriores. La segunda (Gén 2,4b-25) es atribuida a la tradición yahvista y se calcula que está escrita en los siglos X-IX a.C. También en ella se

---

<sup>33</sup> Luis F. Ladaria, *El hombre en la creación*, *Op. Cit.*, 71.

<sup>34</sup> *Ibidem.*, 25.

<sup>35</sup> Pedro Fernández Castelao, «Antropología teológica», *Op. Cit.*, 193.

recogen tradiciones antiguas<sup>36</sup>. Cada vez más se está de acuerdo en afirmar que su género literario es la «etiología histórica».

En el segundo relato de la creación se destaca un verbo importante que es *bará*. En efecto, el verbo *bará* se emplea para indicar acciones exclusivamente divinas, cuyo efecto es algo totalmente nuevo. En el documento sacerdotal y en el Deuteroisaiás, *bará* designa aquel tipo de acción que solo Dios puede llevar a cabo; nunca lleva consigo connotación alguna de una materia con la que obra Dios<sup>37</sup>. Desde el segundo relato genesíaco de la creación, se hace patente la vinculación explícita entre el ser humano y el cosmos. *Adam*, el hombre originario, el ser humano genérico, es creado de la *adamah*, de la tierra. Sin embargo, su constitución llega a término cuando, según Gén 2,7 es constituido en *nefesh hayyah*, en «ser viviente». En claro, la afirmación acerca de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios se encuentra, como es sabido, en el documento sacerdotal (Gén 1,26-27). Con todo, lo que en la fuente yahvista se nos ha dicho prepara ya las afirmaciones de estos dos versículos del capítulo primero: el hombre, formado por Dios del polvo de la tierra, recibe del mismo Dios la vida; ha de trabajar el jardín, pone nombre a los animales que estén a su servicio, necesita de una compañía adecuada a su condición<sup>38</sup>.

En Gén 1,26 se afirma lo siguiente: «Y dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles”». Lo primero que nos llama enseguida la atención en este versículo es la ruptura del ritmo de la narración. En los versículos anteriores Dios conmina una orden y las cosas van apareciendo puntualmente en la existencia. Es además significativo el plural «hagamos». Nos podemos preguntar del ¿por qué este plural? Se ha acudido a residuos míticos conscientemente aceptados por el autor del P, a una alusión a la Trinidad, a un plural mayestático o deliberativo. Entonces, el autor ha usado este plural para dar a entender que el hombre es una creatura especial. Lo que se afirma aquí queda fuertemente subrayado en las palabras «nuestra imagen y semejanza». Con esta expresión se establece una relación entre Dios y el hombre que no se había establecido con ninguno de los animales anteriormente creados. Al afirmar que el hombre es imagen de Dios se destaca la relación esencial del ser humano con el Dios trascendente, porque es esencial a la imagen la relación con la figura que representa.

---

<sup>36</sup> Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental* (Madrid: BAC, 2002), 6.

<sup>37</sup> Luis F. Ladaria, *El hombre en la creación, Op. Cit.*, 73.

<sup>38</sup> Luis F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Estella: Verbo Divino, 2004), 60-61.



Entonces, la creación del hombre a «imagen y semejanza» de Dios constituye un tema central y de mayor importancia en la antropología teológica. Es más, en esta afirmación concuerdan las ideas de creación y alianza, naturaleza y gracia, pecado y redención. De la mano de Alejandro M. Sierra nos podemos percatar de que es lo que piensa Auer cuando escribe:

Por lo que respecta a la teología de hoy puede decirse en general que es necesario repensar la doctrina de la semejanza divina, porque es la verdad revelada más importante acerca del hombre. Con ese parecido a Dios no se expresa ninguna cualidad del hombre, lo que se afirma más bien es la determinación estructural decisiva del hombre. En esa afirmación revelada coinciden las ideas de creación y alianza junto con las enseñanzas teológicas sobre naturaleza y gracia, pecado y redención<sup>39</sup>.

La singular creación del hombre del sacerdotal (Gén 1,26) presenta al hombre como la única creatura creada a «su imagen y semejanza». Asimismo, el contexto inmediato establece una relación entre la imagen y semejanza y el dominio que el hombre ha de ejercer en toda la tierra. En realidad, era costumbre en Oriente que el soberano de una gran nación mandase erigir estatuas suyas por las distintas provincias del imperio como signo de su presencia y soberanía sobre todos los habitantes del país. Entonces, todo lleva a pensar que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, recibe el encargo de dominar la tierra entera. Es decir, el hombre es el lugarteniente de Dios y el colaborador a la obra de la creación. Sin embargo, la expresión «a imagen y semejanza» de Dios indica una clara distinción entre el hombre y Dios y al mismo tiempo una semejanza. El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, pero no es Dios. Una cosa es la imagen y otra aquello de lo que es imagen. Por otra parte, el hombre tiene un parecido a Dios que ninguna de las demás creaturas posee. Al afirmar que el hombre es imagen de Dios se afirma a la vez la trascendencia y la inmanencia de Dios en la existencia humana.

El autor del libro de Eclesiástico (Eclo 17,1-12) ve en el hombre, creado de la tierra a imagen de Dios, al lugarteniente que tiene dominio sobre todas las cosas, concedido por su Creador, dotado de consejo y lengua, ojos y oídos y un corazón para pensar, con una inteligencia que puede conocer el bien y el mal. Asimismo, se han unido en este comentario al Génesis la dimensión histórica y la ontológica de la imagen. Es decir, el hacer del hombre en la creación y las cualidades esenciales de este, que como persona le hacen reflejo del ser personal de Dios. No es difícil encontrar el tema de la creación del hombre a imagen de Dios en otro pasaje del AT. En Sab 2,23 el autor de la Sabiduría recoge el tema del hombre creado a imagen de Dios,

---

<sup>39</sup> Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental*, Op. Cit., 99.

y este está destinado a la inmortalidad. Dicho con otras palabras, según este pasaje bíblico, el hombre fue creado para la inmortalidad y por eso Dios le hizo a su imagen.

## II. La creación en Cristo

El NT es el anuncio de la salvación encarnada en un concreto personaje histórico, Jesús de Nazaret, a quien Dios constituyó como Cristo y Señor por la resurrección. Así, en el NT, se produce una concentración cristológica del tema de la creación. Dicho de otro modo, el NT aporta a la doctrina del AT una novedad absoluta: la inserción en ella de Cristo. Ahora bien, hemos de tener en cuenta que lo mismo que la fe en Dios creador nació en Israel de una reflexión teológica sobre el Dios salvador, la imagen de Cristo salvador adquiere mediante una meditación posterior la dimensión cósmico-creadora<sup>40</sup>.

### 1. La creación en los sinópticos

Los sinópticos nos muestran al Dios de Jesús cuidando paternalmente y manteniendo en el ser a su creación. Este Dios viste a los lirios del campo y se preocupa de las aves del cielo (Mt 6,25-33). Asimismo, hace llover sobre buenos y malos, sobre justos e injustos (Mt 5,43-48). En este mismo sentido, incluso cabría comprender la actividad taumatúrgica de Jesús como una realización del poder creador y salvador de Dios que lucha contra el mal (*caos*) que amenaza y destruye el orden (*cosmos*) creatural. Dirigiendo su mensaje a un grupo de personas para el que la doctrina de la creación era una verdad adquirida y pacíficamente asentada, Jesús la da por supuesta en su predicación del Reino de Dios, dedicándole tan sólo alusiones circunstanciales. El mundo y todos sus seres proceden de Dios, «el Señor del cielo y la tierra» (Mt 11,25). La apelación a un comienzo absoluto, que conlleva implícitamente la aserción de una creación propiamente dicha, se confirmaría si se atiende a otra expresión relativamente frecuente en los sinópticos: «desde la creación del mundo» (*apò katabolês kósmou*): Mt 13,35; 25,34; Lc 11,50 (con la variante de Mc 13,19: *ap' archês ktíseos*)<sup>41</sup>.

La *praxis* y la predicación de Jesús suponen una reacción saludable contra los tabúes legalistas y una reivindicación de la dignidad y valor de los seres creados. En el evangelio de san Marcos (Mc 7,14-20) Jesús toma pie de las críticas farisaicas al proceder de sus discípulos para «declarar puros todos los alimentos» (v. 19) y confirmar la inocencia de la realidad que circunda al hombre: «nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro»

---

<sup>40</sup> Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Op. Cit., 64.

<sup>41</sup> *Ibidem.*, 65.

(v. 15). Asimismo, Jesús parece descartar el ayuno como práctica compatible con el hecho de su presencia en el mundo, que es la presencia del Reino de Dios en acción: Mc 2,18-20. De este modo, fue acusado de comilón y bebedor (Mt 11,18-19). Por otra parte, la actitud de Jesús ante el uso y disfrute de los bienes de la creación fue mucho más franca y desinhibida que la de sus contemporáneos, hasta el punto de despertar la protesta de los biempensantes. Se asoma en esta *praxis* el carácter liberador de la fe en la creación, que permite el acceso sin prejuicio a una realidad fundamentalmente sana, en cuanto originada en la bondad paternal del creador<sup>42</sup>.

Sin embargo, la vinculación entre Cristo y la creación sólo aparece explícitamente formulada en la teología paulina y en el corpus joánico. Semejante vinculación no puede dejar de sorprendernos. La clave se encuentra en una adecuada comprensión de la potencialidad de pensamiento que está implicado en la resurrección. Todo el NT es una confesión unánime de la resurrección de Jesucristo. Y la resurrección no implica sino que Jesús, el judío Jesús de Nazaret, ajusticiado en la cruz por la autoridad romana con la instigación de las autoridades judías, ha sido incorporado definitivamente a la vida plena de Dios.

## **2. La creación en Pablo**

De entrada, hemos de reconocer que la filiación farisaica de Pablo le ha familiarizado con el AT. No es de extrañar que en su pensamiento sobre la creación encontremos de nuevo elementos centrales de la revelación veterotestamentaria que le proporcionan el punto de partida para el desarrollo ulterior de la doctrina en la línea cristológica. Así, podemos encontrar algunas expresiones de san Pablo como «todo proviene de Dios» (1 Cor 11,12); «del Señor es la tierra y todo cuanto contiene» (1 Cor 10,26). En estas dos sencillas formulaciones resume el apóstol el núcleo de la fe creacionista del AT. El tema de la creación por la palabra reaparece en 2 Cor 4,6 como un eco de Gén 1,3, y en Rm 4,17. El acto creador no es un gesto realizado y agotado en el pretérito remoto, sino la presencia continua y operativa de la salvación.

Ese mismo Dios creador es también el que mantiene permanentemente en el ser a todo: «de él, por él y para él son todas las cosas» (Rm 11,36); él es quien «da vida a todo» (1 Tm 6,13). En estos textos destacamos no solamente la sabiduría veterotestamentaria, sino también la filosofía helenista. Asimismo, Rm 1,19 afirma que es posible llegar al conocimiento del creador partiendo del conocimiento de las criaturas a través de la analogía. El texto dice: «lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia desde la creación del mundo a través de sus obras».

---

<sup>42</sup> *Ibidem.*, 65.

Sin embargo, Pablo no oculta que las huellas que la acción divina ha impreso en el mundo han sido deformadas. Dicho de otro modo, la creación está actualmente «sometida a la vanidad»; yace bajo «la servidumbre de la corrupción» (Rm 8,20-21). Eso no refleja la armonía y el orden divinos.

El mundo exhibe una impronta cristológica, puesto que ha sido creado por y para Cristo. Esta trascendental afirmación se encuentra en dos textos muy clásicos de Pablo: 1 Cor 8,6 y Col 1,15-20. En 1 Cor 8,6 leemos: «para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros». Lo que es destacable en este texto es que, por primera vez, Cristo aparece al lado del Padre en el papel de creador. En Rom 11,36 afirma: «De él, por él, para él existe todo. A él la gloria por los siglos. Amén». En esta referencia bíblica, Dios (el Padre) ostenta en exclusiva todas las funciones creadoras. Mientras que en 1 Cor 8,6 la totalidad de la realidad creada es efecto a la vez del Padre y del Hijo.

Así las cosas, el Padre es el principio y el fin; Cristo es el mediador de la creación como y porque lo es de la salvación. Pablo se preocupa por subrayar con especial énfasis el carácter único y absoluto de Dios. En efecto, subrayamos que se da una cierta correspondencia entre salvación y creación. Y así, si Cristo es el mediador de la salvación, el único mediador, ha de serlo también de la creación. Pero ese papel mediador no lo realiza Cristo autónomamente, sino en dependencia de aquél de quien todo procede. El mundo y los hombres se encuentran religados teológicamente al Dios Padre y al Señor Jesucristo. *In fine*, 1 Cor 8,5-6 marca las distancias que separan la fe cristiana en la creación de las cosmovisiones paganas y las mitologías populares, también de la propia fe judía, que no conoce a Jesucristo ni lo confiesa como Señor. La dimensión cósmica de Cristo no se reducirá a la mediación de que se nos habla en 1 Cor 8,5-6, sino que va a ser sorprendentemente ampliada en el texto que viene a continuación.

La exégesis del himno cristológico de Col 1,15-20 forma parte de las más disputadas de todo el NT. Por ejemplo, las novedades terminológicas, la continua oscilación ente la divinidad y la humanidad de Cristo, entre lo cósmico y lo soteriológico, no contribuyen a facilitar las cosas<sup>43</sup>. Lo que sí parece claro es que se trata de una perícopa meticulosamente elaborada, dividida en dos estrofas (vv. 15-17; vv. 18-20). En el v. 15, se halla la idea de la sabiduría divina como imagen de Dios que se encuentra en el AT. Después de llamar a Cristo «sabiduría de

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*, 71.

Dios» (1 Cor 1,24.30), era lógico esperar que se le aplicase también el apelativo de «imagen del Dios invisible». En cuanto imagen de Dios, Cristo es «primogénito» de toda la creación. Afirmar eso lleva a decir que desde la primera palabra del Génesis, Cristo presidía el designio creador. Además de su preexistencia personal, había una previsión de su encarnación que remonta a toda la eternidad. En el v. 16, vemos que además de la fórmula «en Cristo», típicamente paulina, se denota la comunión interpersonal, el flujo vital que desde Cristo se derrama sobre los cristianos y los conforma con él. Así pues, que todo haya sido creado *en él* apunta a esta participación vivificante del *ser-en-Cristo* y anticipa el destino soteriológico de la entera creación. La afirmación «porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él» (Col 1,16) contiene una novedad importante. La novedad es que la causalidad final, allí reservado al Padre (como en Rm 11,36), aparece ahora aplicada al Hijo, y al Hijo *encarnado*. El plan de Dios, desde los comienzos de la creación, es realizar esta como unidad en, por y para Cristo. Cristo está al final de la historia como salvador, porque está en su comienzo como creador. En el v. 17, se subraya que Cristo es el fundamento continuo de la permanencia en el ser de todo; él es quien otorga unidad, armonía y cohesión a la realidad. Lo que se afirma del v. 18 es que Cristo constituye la «cabeza» del «cuerpo». En efecto, la aposición «de la Iglesia» quiere ser un correctivo. Se quiere decir que el cuerpo del que Cristo es la cabeza, es la comunidad eclesial. Además, se dice que «él es el principio» (*arché*), glosado a continuación con la expresión «primogénito» (*protótokos*). Del v. 19, se puede retener que la plenitud que Cristo posee es comunicativa y le ha sido dada por Dios para que, a su vez, plenifique a sus criaturas. Finalmente, en el v. 20, se considera que esta plenificación se obtiene por la reconciliación. A la universalidad de la función creadora responde la universalidad de la función salvadora. Nada hay en cielo y en la tierra que se sustraiga a ese doble influjo cristológico.

En Ef 1,3-14, encontramos el destino cristológico de la creación. El testimonio más concluyente de que todo fue hecho por Cristo y que todo será para Cristo puede ser la *eulogía*, o himno de acción de gracias, con que se abre la carta a los efesios. Es un texto que habla del designio eterno de Dios sobre la creación. Así pues, se destaca la voluntad de Dios que quiso hacer confluir en Cristo todo lo creado. Ahora bien, la plenitud de Cristo tiene como beneficiario al universo entero, pero es la Iglesia la que ha recibido en primera instancia, para difundirla luego a todo lo creado, de manera que finalmente se cumpla el plan divino. Entonces,

Cristo es la mediación universal y exclusiva de toda la actividad divina *ad extra*, tanto en su comienzo como en su ejecución histórica y en su término.

### 3. *La creación en Juan*

El prólogo del cuarto evangelio constituye una de las cumbres de la cristología neotestamentaria. Es también un testimonio clave de la fe cristiana en la creación. Es claro, Jn 1 pretende ser un nuevo Génesis a la luz del acontecimiento Cristo. La fórmula inicial «en el principio» (*en archê*), que transcribe literalmente el arranque de Gn 1 en la versión griega de los LXX, la alusión explícita a la creación por la palabra (v. 3), la referencia a la luz y las tinieblas (vv. 4-5), son otros indicadores que manifiestan la intención del autor. Sin embargo, el *en principio* de Jn 1 tiene un significado distinto al de Gén 1,1. Si en Gén 1,1 se denotaba el primer momento de la creación, en Jn se nos está remitiendo a la eternidad atemporal del *Logos*-Dios (vv. 1-2). Así pues, el pensamiento tiene como punto de partida la preexistencia de este, como ocurriera también en Col 1,15ss y en Hb 1,1ss. Y es esta preexistencia la que permite abordar la temática de la creación (v. 3)<sup>44</sup>.

En realidad, encontramos una estructura que muestra que hay un ser preexistente a la creación, mediador de esta, enviado a los hombres para revelar y salvar, vuelto a Dios tras cumplir su misión. El pensamiento sale de la eternidad de Dios para retornar a Dios pasando por el mundo. Cabe destacar también que el texto corrobora con una correspondencia creación-salvación, pero intercalando entre ambas la encarnación del creador-salvador. Se evidencia de este modo que la estructura literaria del prólogo ha sido pensada según una precisa intención teológica.

Aunque el lenguaje sea sensiblemente distinto, no se puede negar una proximidad de las ideas del prólogo a las de los textos paulinos. Asimismo, vemos que aquí el *Logos* está en el comienzo del ser de las cosas, es él quien las mantiene en la existencia por una continua comunicación de vida; creación y salvación se fusionan en ese vértice del tiempo y la eternidad que es la encarnación. Finalmente, la atribución a Cristo de la casualidad final de la creación se encuentra en el corpus joánico. Por ejemplo, Ap 1,17 y 22,13 dice de Cristo que él es «el primero y el último», «el alfa y la omega», «el principio y el fin» de todas las cosas.

---

<sup>44</sup> *Ibidem.*, 79-80.

### III. La creación continua y la realidad de la gracia

La consistencia de todo en Dios es lo que la tradición afirmó bajo la expresión de «creación continua». Es decir, la creación que, en el NT, no puede ser separada de Cristo, verdadera culminación de todo lo creado. Así pues, *creatio continua* es la expresión teológica que vehicula la experiencia más primigenia y originaria de la creación como síntesis de contingencia y gratuidad. Se trata de una constante en la tradición judía y tiene una especial relevancia en la concepción cristiana. La doctrina de la *creatio continua* afirma que la creación no sólo no es un acto puntual del pasado más remoto, sino que debe ser entendida como una especialísima relación, absolutamente trascendente a la vez que inmanente, del Creador con la totalidad de lo existente. Es la relación que posibilita y fundamenta la existencia cotidiana de todas y cada una de las criaturas presentes en el continuo discurrir del espacio y del tiempo. Es más, Dios no sólo mantiene a lo creado en el ser – *creatio continua* – sino que transforma todo lo que existe a través de su amor, porque el Señor es amante de lo viviente y su presencia y acción se encuentran en todas las cosas.

#### 1. La creación continua

La creación continua nos llama la atención sobre una mala comprensión de la creación de la nada. En efecto, la creación de la nada, como lo demostró claramente Tomás de Aquino, no hace absurda la posibilidad de una creación eterna, tampoco la afirma. Es decir, sería un error pensar que la *creatio ex nihilo* nos está refiriendo un hecho del pasado.

Orígenes sostuvo en el *peri archon*, frente a una concepción gnóstica de la creación, que no hay más que un único Dios creador y salvador y que, por ello, la creación es buena. Es cierto, Orígenes es el teólogo de la libertad. Y la libertad juega en el sistema de su pensamiento el papel decisivo al provocar la salida de la *prima creatio in Deo* hacia la *secunda creatio extra Deum*. Por un acto de apostasía originaria las criaturas racionales, vencidas por el tedio de la eterna contemplación, sucumbieron a la tentación de autoafirmación y, a través del ejercicio malogrado de su voluntad, perdieron la naturaleza ígnea que recibían de Dios y se enfriaron. Asimismo, para Orígenes todo procede de Dios. Ya que es Dios quien ha creado todo cuanto existe de la nada<sup>45</sup>. Para Orígenes la *creatio ex nihilo* no excluye una *creatio aeterna*. Si Dios es omnipotente y eterno no puede haber ningún momento en el que no haya sido tal. De este modo, la omnipotencia no puede entenderse al margen de aquello sobre lo cual Dios ejercita su poder omnímodo. El señorío y el dominio de Dios parecen necesitar siempre de la realidad

---

<sup>45</sup> Pedro Fernández Castelao, «Antropología teológica», *Op. Cit.*, 198.

dominada. Por tanto, si la omnipotencia de Dios es eterna, también deberá ser eterna la realidad creada por tal omnipotencia.

La solución que nos propone Orígenes es la siguiente: todo cuanto había de ser en el futuro existió desde siempre en la Sabiduría del Padre como germen inteligible de la posterior creación material. No habría creación coeterna a Dios cuya coeternidad fuese increada, como la del Hijo, pero tampoco habría un Dios ocioso, que no hubiera hecho el bien desde siempre, ya que siempre ha estado comunicando la plenitud de su ser al Hijo eterno y a la creación eternamente contenida y prefigurada en Él. Asimismo, Orígenes propone distinguir dos creaciones. Por un lado está la creación inmaterial en el Hijo, por otro se encontraría la creación existente *extra Deum*. Por un lado tendríamos una creación eterna, sin inicio temporal, pero creada y también finita; no generada como el Hijo, pero que encuentra en él su subsistencia transhistórica. Por el otro, estaría la segunda creación, referencia a la existencia efectiva de esas ideas creadas<sup>46</sup>.

Agustín será terriblemente crítico con la concepción de Orígenes y rechazará con radicalidad una de las famosas implicaciones del pensamiento del alejandrino: la existencia de mundos sucesivos. En efecto, para Agustín, como para Orígenes, la creación es buena y todo ha sido creado de la nada por el único Dios salvador y creador que existe: el Dios de Israel y de Jesucristo. Así las cosas, se nos impone la siguiente pregunta: ¿cómo conciliar Gén 1,1 con la *creatio ex nihilo* para un pensador fascinado con el neoplatonismo? Agustín considera que la pregunta sobre la actividad de Dios antes de la creación es una pregunta inútil y sin sentido, ya que el tiempo es una realidad creada y no tiene aplicación lógica ni significativa si no es dentro de la creación. Así pues, hace una buena síntesis de la relación entre tiempo y creación en esto: «*procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*», es decir, la creación y el tiempo son simultáneos y, por ello, ni el tiempo precede a la creación ni la creación es posterior a nada en el tiempo, por el hecho de que inicio de la creación e inicio del tiempo son lo mismo. Asimismo, puesto que el ser de las criaturas procede absolutamente de Dios, no hay momento en el curso del tiempo en el que la acción de Dios no mantenga en el ser a las criaturas y, posibilite, con ello, su actual existencia. Donde hay tiempo hay creación y, en consecuencia, acción creadora de Dios<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibidem.*, 198-199.

<sup>47</sup> *Ibidem.*, 200.



Finalmente, Tomás de Aquino va a plantear el problema de una forma, todavía más genial, habida cuenta de la peligrosa situación teológica y eclesial en la que, en el año 1270 ó 1271 escribió su opúsculo, *La eternidad del mundo*. Frente a las teorías de la doble verdad de Siger de Brabante y Boecio de Dacia que postulaban, por un lado, la verdad de fe de la creación de la nada y su consiguiente inicio temporal y, por otro, la verdad de los argumentos de Aristóteles que afirmaban la eternidad del mundo, Tomás de Aquino sostendrá la imposibilidad de probar que el mundo no sea eterno, junto con la imposibilidad de probar que lo sea. Para horror de la escuela franciscana y ante el rechazo manifiesto de Buenaventura, Tomás de Aquino presta la potencia especulativa de su pensamiento a los argumentos de Avicena y Averroes para mostrar que «Toda la cuestión, pues, consiste en si ser creado por Dios en cuanto a toda la sustancia y no tener principio en el tiempo repugnan entre sí o no»<sup>48</sup>.

Tomás de Aquino mostrará con mucha precisión que el hecho de que Dios haya creado el mundo de la nada no implica que el no-ser, es decir, la no existencia del mundo, haya precedido en el tiempo a la existencia del mundo. Y eso por dos razones principales: en primer lugar, porque la creación de la nada afirma que el mundo no ha sido hecho de algo, no que antes no fuese nada y después fuese algo. Se trata más bien de una afirmación ontológica, no cronológica. En segundo lugar, porque ontológicamente la nada precede al ser, pero esto no implica que lo preceda en el orden del tiempo. Estas consideraciones parecen ser de radical importancia a fin de comprender exactamente qué significa que Dios es creador, en cuanto origen y en cuanto fondo sustentador de la creación.

## **2. *La realidad de la gracia***

La acción de la gracia anticipa la transformación escatológica que el cristianismo sostiene que alcanzará no sólo al hombre, sino también a todo el universo, de manera que, como dijo Pablo, lo que importa es «la nueva creación» (Gal 6,15). En efecto, el antagonista decisivo de la gracia, de la transformación que opera Dios en todo lo creado, es toda aquella realidad que opera en sentido contrario a la plenitud del universo. Es claro, la gracia es propiamente la autocomunicación de Dios al hombre. Del mismo modo, la creación entera ha de estar incluida en esa dinámica de comunicación salvífica. Desde la dimensión cósmica de la antropología teológica podríamos decir que la creación entera es ya obra de la gracia y que es ella misma una gracia. Sabemos que la acción de Dios en la creación está movida por su amor, por la donación de sí mismo a lo distinto de sí. Así pues, es posible afirmar que Dios mismo es, primero y antes

---

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, «De aeternitate mundi», en *Opúsculos y cuestiones selectas* (Madrid: BAC, 2001), 91.

que nada, la Gracia por antonomasia, la «Gracia increada». En efecto, la gracia tiene que ver con aquello que supera todo límite y toda exigencia; es lo gratuito y lo inmerecido<sup>49</sup>. Puesto que la lógica de la gracia es la lógica del exceso. Si en sentido lato todo es gracia, y de ahí creación y gracia coinciden, hemos de subrayar también que la gracia supone la naturaleza, ya que no es posible la transformación del universo si no hay previamente una figura creada. La gracia de Dios transforma todo lo creado anticipando ya, aquí y ahora, aquella salvación definitiva que alcanzará, también, a los cielos nuevos y a la tierra nueva. En efecto, la acción de la gracia de Dios es la acción del Espíritu Santo en la generación y donación de toda la vida. Siendo el Espíritu Santo el que vivifica, no hay vida que no proceda de Él como no hay ser que no proceda del Padre a través de Cristo.

Cabe recordar que la teología de la gracia quiere reflexionar temáticamente sobre el inicio de la transfiguración de ese ser humano radicalmente amenazado por la culpa y siempre escindido entre lo que realmente hace y lo que desearía hacer (Rom 14,7ss). La relación establecida en la teología de la gracia entre el Creador y su criatura muestran al primero no sólo como origen, sustentador y fin de todo cuanto existe, sino también como el Salvador de lo creado. En efecto, los binomios «gracia y pecado», «gracia y naturaleza» y «gracia y libertad» no se dejan aprehender en su verdadera índole cuando son desvinculados de la dinámica básica que mueve la economía salvífica del Dios de Jesucristo. Asimismo, en la teología de la gracia se sostiene que sólo el amor de Dios, manifestado en Cristo, puede transfigurar al hombre, de manera que, en todas sus dimensiones vitales, experimente en el transcurso de la historia un anticipo verdadero de la vida eterna. Así pues, la gracia lucha contra el pecado, transforma la naturaleza y transfigura la libertad. Es cierto, si la gracia es la donación incondicional del hombre a Dios, este, en cambio, no ha dejado nunca de amar a su querida criatura<sup>50</sup>.

La fe cristiana sostiene que la gracia de Dios reorienta la existencia del hombre en la conversión y lo incorpora al proceso de la salvación en la justificación. La gracia no es un don concreto o un favor singular que uno pueda haber recibido, sino el favor de Dios, que abarca todos los dones concretos, manifestado en la muerte y resurrección de Jesucristo. En efecto, la teología paulina presenta los carismas como concreciones de la gracia. Son dones del Espíritu cuyo auténtico discernimiento acontece en la relación que guarden con el servicio a la comunidad (1 Cor 14,26). Eso significa que nadie es merecedor de nada. La relación entre la gracia y la naturaleza, al pensar la absoluta gratuidad, no ha de comenzar por una consideración

---

<sup>49</sup> Pedro Fernández Castelao, «Antropología teológica», *Op. Cit.*, 248.

<sup>50</sup> *Ibidem.*, 260.

de una supuesta naturaleza sin gracia, sino más bien por una gracia divina que crea una criatura llamada a la plenitud de un amor infinito que sólo puede recibir y no conquistar. Es decir, no es la naturaleza la que exige la gracia, sino la gracia creadora de Dios la que, en virtud de su suma libertad, ha dado la existencia a esta naturaleza a quien quiere comunicar su amor y, así, divinizarla. Nunca se debe olvidar que el hombre es una criatura llamada a la comunión con Dios.

### CAPÍTULO 3: EL DIOS UNO Y TRINO COMO ICONO DE LA KOINÔNÍA

Puesto que la Trinidad de las personas divinas en la unidad de la única esencia constituye para el entendimiento humano un misterio inescrutable, el punto de partida para una comprensión sistemática de la Trinidad de las personas divinas sólo puede ser la revelación: la revelación del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo. En efecto, la revelación de la Trinidad es la revelación de la unidad más profunda, de la esencia de la unidad y unicidad de Dios. Así pues, la doctrina Trinitaria constituye el contenido cristiano del monoteísmo. Es decir, concretiza la afirmación abstracta de la unidad y unicidad de Dios, determinando en qué consiste esta unidad. Esta unidad aparece definida como comunión del Padre y del Hijo, e implícitamente como comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu, como unidad en el amor.

Según la confesión trinitaria, suma de todo el misterio de la salvación, el Padre como origen no originado en Dios es también el fundamento y la meta de la historia sagrada: de Él procede todo y a Él retorna todo. El Hijo es el mediador que el Padre envía y que nos da a su vez al Espíritu Santo. El Espíritu, finalmente, como última perfección de Dios es la consumación escatológica del mundo y del hombre. En efecto, por ser el Espíritu el camino de Dios *ad extra*, preside del mismo modo el regreso de toda realidad creada a Dios. Este capítulo se divide en cuatro grandes partes. La primera aborda la cuestión de *Dios en sí y para nosotros*. La segunda presenta los conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria. La tercera trata de la revelación del misterio en la Sagrada Escritura. Finalmente, en la última parte, se muestra cómo se llega a la determinación dogmática del misterio de comunión trinitaria en los concilios.

#### I. Dios en sí y Dios para nosotros

El acceso del hombre al misterio de Dios en la cultura actual está caracterizado por la paradoja. Estos dos conceptos (*misterio* y *paradoja*) expresan bien la realidad de la Iglesia. La *paradoja* se sitúa en la relación dialéctica entre fe y razón, la tensión entre el ocultamiento de Dios y su revelación, la relación necesaria entre Dios en sí y Dios para nosotros. Con mayor razón, se quiere hablar del acceso del hombre al misterio de Dios. Asimismo, el término *misterio* se utiliza para pensar de nuevo la realidad de Dios en el diálogo contemporáneo. Este término integra a la vez una orientación negativa o teología apofática y una orientación positiva o teología catafática. Las dos orientaciones son necesarias y complementarias. Mientras que la primera proviene de las religiones místicas y las teologías excesivamente influidas por el

neoplatonismo, la segunda ha sido subrayada por la teología bíblica y la reflexión patristica<sup>51</sup>. En esta primera parte, trataremos de los lugares donde se ha colocado el tratado del misterio de Dios; la relación entre «*theologia*» y «*oikonomia*»; y finalmente, la relación entre «Trinidad económica» y «Trinidad inmanente» en el axioma de Karl Rahner.

### **1. *El lugar de la Trinidad en la dogmática cristiana***

En el conjunto de la dogmática cristiana, tres han sido los lugares donde se ha colocado el tratado del misterio de Dios: al comienzo, al centro y al final de la dogmática. A continuación, exploraremos cada uno de estos lugares de la Trinidad en la dogmática cristiana.

En primer lugar, el tratado del misterio de Dios se situaría al comienzo de la dogmática para expresar que la revelación de Dios trinitario es el fundamento sobre el que reposa toda la dogmática eclesial como lo piensa Barth; el principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en palabras de Rahner; la gramática del resto de los tratados teológico, según Kasper; la clave de comprensión del cristianismo y de la realidad, en el pensamiento de Greshake. Así pues, los otros tratados tendrán la finalidad de explicitar desde su propia perspectiva formal el contenido implícito en la doctrina de Dios. Como ventaja, esta postura expresa claramente el fundamento óntico de la acción de Dios en la historia y así el carácter teológico de toda la teología. Se destaca con claridad el primado de la *theologia* sobre la *oikonomia*. Sin embargo, hay que subrayar que la mayor desventaja es que al colocarse al inicio de todo se absolutice de tal manera la perspectiva óntica y teológica de la doctrina sobre Dios que se pierda la necesaria perspectiva histórico-salvífica del tratado.

En segundo lugar, algunos autores han pensado que el lugar adecuado del tratado sobre Dios es el centro de la dogmática después de haber estudiado al Padre en relación con la creación (Credo) y las dos misiones del Hijo (Cristología) y el Espíritu (Pneumatología) en la historia de la salvación. Lo que se quiere evitar aquí es que la doctrina de la Trinidad se quede en una pura doctrina filosófica o teológica sin conexión real con la historia de la salvación, aislada respecto al resto de los tratados teológicos. Aquí, se sitúa la *Dogmática* de Gerhard Ludwig Müller. La ventaja de esta opción es que aparece el fundamento gnoseológico de la doctrina trinitaria y su fundamento histórico-salvífico, a la vez que se articula desde ella el resto de los tratados dogmáticos. Sin embargo, quienes siguen esta estructura han de tratar la teología

---

<sup>51</sup> Ángel Cordovilla Pérez, «El misterio de Dios», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 96.

(Padre), la cristología (Hijo) y la pneumatología (Espíritu) expuestas con anterioridad a la doctrina de la Trinidad desde una implícita teología trinitaria<sup>52</sup>.

Finalmente, la doctrina trinitaria sobre Dios puede ser estudiada al final de toda la teología. Es una postura ensayado por Friedrich Schleiermacher. La razón que da este es que la doctrina trinitaria no constituye una afirmación inmediata de la autoconciencia cristiana, aunque esto no signifique que para este autor la Trinidad sea una doctrina superflua. Más bien, afirma sin ambigüedad cómo la teología trinitaria constituye la piedra angular de la doctrina cristiana. Es decir que la teología trinitaria fundamenta la posibilidad de afirmar la soteriología cristológica y la pneumatología eclesiológica. De este modo, es posible afirmar la actividad de la Iglesia, prolongando la acción salvífica de Cristo gracias a la presencia y actividad del Espíritu en ella. Es claro, su perspectiva es histórico-salvífica. Es la razón por la que prefiere desarrollar esta doctrina al final, una vez que ha explicitado esta *historia salutis* en su dimensión soteriológica (Hijo) y eclesiológica (Espíritu). No obstante, es evidente que sin la Trinidad inmanente, la económica no tendría fundamento y a la larga quedaría vacía de contenido.

Aunque sea posible afirmar que las tres posturas tienen su razón de ser, por el hecho de ser complementarias, pensamos que el lugar más idóneo de la Trinidad es bien el comienzo de la dogmática. Es claro, no se trata de una absolutización. Pero, la revelación de Dios trinitario ha de entenderse como el principio y el fundamento de la toda la dogmática eclesial. Sin la Trinidad, nos es imposible comprender la creación, la cristología, la escatología y la escatología.

## **2. La relación entre «theologia» y «oikonomia»**

La doctrina teológica sobre Dios hace referencia al Dios cristiano y parte de la revelación de Dios. Una revelación realizada por Dios a través de su Hijo y que es llevada a su plenitud por medio del Espíritu. En efecto, la historia de la teología trinitaria y la historia del pensamiento-experiencia sobre Dios tienen mucho en común. El Dios de la dogmática cristiana es a la vez el Dios revelado en la historia y el Dios buscado por la razón. Es más, el punto focal de la fe cristiana reside en la confesión del Dios uno y trino. Así, el Cristianismo se coloca al lado de las grandes religiones monoteístas, sigue la tradición del AT y se considera legítimo heredero de la religión de Israel, en la que la unidad y la unicidad de Dios es la verdad fundamental (cf. Ex 20,1ss; Dt 6,4; Mc 12,29; Jn 17,3). No hay unidad divina sin Trinidad, y

---

<sup>52</sup> Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* (Madrid: BAC, 2014), 25.

viceversa. Es cierto, «La unidad divina que el Cristianismo afirma es la “*unitas in Trinitate*”, mientras que no se puede entender la Trinidad sin tener en cuenta la unidad divina, “*Trinitas in unitate*”»<sup>53</sup>. Así las cosas, el Dios revelado en Cristo es a la vez el Dios uno y el Dios trino.

Dios es misterio tanto en lo que se refiere a su incomprendibilidad en sí como en su revelación para nosotros. La teología a lo largo de su historia ha intentado establecer la relación entre ambas formas de pensar a Dios: en su realidad en sí misma considerada (Dios en sí o Trinidad inmanente) y en su relación salvífica hacia el mundo (Dios para nosotros o Trinidad económica). La verdad es que la Sagrada Escritura no nos ofrece una información directa sobre la vida interna de Dios, es decir, de Dios en sí. En efecto, la manera con la que llegamos a conocer a Dios responde a la forma cómo Dios mismo se ha manifestado y revelado en la historia. Esta perspectiva salvífica que domina las afirmaciones de la Escritura pasa a las primeras síntesis teológicas de los Padres, a quienes podemos considerar como «intérpretes de la sagrada Escritura». Para San Ireneo, como para casi toda la tradición teológica tanto de Oriente como de Occidente, (el) Dios en el NT se refiere al Padre, que inicia la economía de la salvación y que la lleva a cabo a través de sus dos manos, que son el Hijo y el Espíritu Santo<sup>54</sup>.

El siglo IV va a ser marcado por la aparición del binomio *theologia* y *oikonomia* para referirse a la vida de Dios en sí misma y a su manifestación y revelación en la historia, respectivamente. La economía se ve como el único camino para alcanzar el conocimiento de la teología, así como la *theologia* constituye el fundamento permanente de la *oikonomia*. Así pues, el misterio de Dios y la salvación en Cristo se ven inseparables. Esta convicción de la teología del siglo III y IV, que conecta historia de salvación y ontología trinitaria, será recuperada por la teología del siglo XX. Las teologías de Barth y Rahner representan la expresión suprema de esta recuperación. Valgo como botón de muestra la formulación por parte de Karl Rahner del llamado *axioma fundamental* de la teología trinitaria: «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa»<sup>55</sup>. Con otras palabras: el Dios uno y trino se revela en la *economía* tal como es en su vida inmanente. O sea, con la revelación de Cristo tenemos un verdadero acceso a la *teología*.

---

<sup>53</sup> Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998), 7.

<sup>54</sup> Ángel Cordovilla Pérez, «El misterio de Dios», *Op. Cit.*, 93.

<sup>55</sup> Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, *Op. Cit.*, 23.

### 3. *La relación entre «Trinidad económica» y «Trinidad inmanente» en el axioma de Karl Rahner*

Rahner tuvo la genialidad de formular la relación entre *oikonomía* y *theología* en este axioma sencillo que ha revolucionado la teología trinitaria: «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa». Esta formulación que hace Rahner en su contenido no es original, pero el hecho de proponerla como principio formal de la doctrina trinitaria ha incitado a una toma de conciencia en la teología actual de una verdad antigua. No es posible comprender este axioma si no tenemos en cuenta el contexto en el que está formulado. Su formulación nace de una preocupación profundamente pastoral. Rahner se da cuenta de que se produce un aislamiento de la teología trinitaria en relación con otros tratados trinitarios y la no relevancia de esta verdad de fe respecto a la vida cristiana. Siendo la Trinidad el centro de la fe cristiana, esta situación se reveló inaceptable para la teología y la Iglesia. La preocupación de Rahner al formular este axioma es clara: sacar del aislamiento al que se ha visto sometida la teología trinitaria por diversas razones, poniendo de relieve el *carácter salvífico* de esta verdad de fe y mostrando que el misterio de Dios (uno y trino) es el *fundamento trascendente* de la historia de la salvación. Entonces, Rahner busca recuperar el carácter central del tratado de Dios en la teología, poner de relieve las implicaciones soteriológicas de la doctrina de la trinidad, y mostrar la relevancia y la significación de esta doctrina para la vida del creyente<sup>56</sup>.

El axioma de Rahner en su formulación tiene dos partes. La primera se remite a la forma con la que los hombres llegamos al conocimiento de Dios: «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente». Sólo podemos conocer a Dios en su realidad singular y propia por la revelación libre y gratuita que él mismo realiza en la historia (economía). Pero, hemos de añadir enseguida que Dios se manifiesta en la historia tal cual es en sí mismo. La historia de la salvación no es otra cosa que Dios mismo que se hace historia para comunicarse en su Palabra y para darse en su Espíritu. Así las cosas, la acción de Dios en la historia, siendo una actuación única, cuyo origen es el Dios único, expresa, manifiesta y revela su vida íntima con la singularidad de cada una de las tres personas.

La primera parte del axioma de Rahner nos lleva a reconocer que la revelación del misterio de Dios en toda su profundidad acaece únicamente en Jesús. Es también lo que afirma el evangelista Juan: «Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre, Él nos lo dio a conocer» (Jn 1,18). Solamente por la fe en Jesús tenemos acceso al

---

<sup>56</sup> Ángel Cordovilla Pérez, «El misterio de Dios», *Op. Cit.*, 94.



misterio de Dios, si creemos en Él como Hijo de Dios podemos ver en Él al Padre (cf. Jn 14,9). Así pues, esta revelación nos da acceso al misterio de Dios en cuanto Él mismo es el misterio de nuestra salvación<sup>57</sup>. Conocemos la misteriosa y luminosa realidad del Dios trino por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo. Así pues, la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía no se pueden distinguir adecuadamente.

La segunda parte del axioma, formulada mediante el «viceversa», expresa la perspectiva óptica del mismo: «la Trinidad inmanente es la Trinidad económica». Esta segunda parte del axioma constituye el fundamento necesario para poder decir la primera. La razón de eso es que solo si la Trinidad que se revela en la economía es realmente la Trinidad que existe tal y como es en su vida intradivina podemos hablar de una Trinidad salvífica para el hombre. Sin esta segunda parte del axioma, la primera carecería de fundamento; no podríamos asegurar que en la revelación de la trinidad económica se nos estaría revelando y dando Dios tal cual es en sí mismo; no sabríamos que la comunicación de Dios en la historia es real y plenamente la revelación de su ser. Es cierto, la comunicación de Dios siempre es libre y gratuita. Dios es Dios y no agota su ser en su manifestación en la historia y menos todavía *llega a ser* en y a través de la historia. Se debe afirmar sin reserva que la Trinidad inmanente es el fundamento trascendente de la historia de la salvación, no su resultado. Si la primera parte del axioma de Karl Rahner ha sido aceptada en la teología sin dificultad, se han visto enseguida las dificultades a que puede dar lugar la interpretación del «viceversa». Sin embargo, hemos de reconocer que este axioma de Rahner ha sido fructuoso para la teología católica. La Comisión Teológica Internacional (CTI) da testimonio de ello cuando afirma:

Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación. Consecuentemente hay que evitar en la teología y en la catequesis toda separación entre la cristología y la doctrina trinitaria...<sup>58</sup>

La reformulación del axioma rahneriano por la CTI coincide muy bien con el modo de expresarse de Rahner, a pesar de que se pueda encontrar cambios importantes. En primer lugar, en vez de decir «Trinidad económica», el texto de la CTI habla de la «Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación». Esta afirmación logra superar el riesgo de pensar que se trata de dos trinitades, la económica y la inmanente. Sólo hay una Trinidad que se manifiesta en la

---

<sup>57</sup> Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Op. Cit., 24.

<sup>58</sup> Citado en Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Op. Cit., 31.

economía de la salvación. En segundo lugar, la CTI da un contenido concreto a la segunda parte del axioma, en vez de decir «viceversa». Así pues, se añaden tres palabras en la segunda parte: comunicación, libre y graciosamente. De manera legítima nos podemos preguntar sobre el porqué la CTI insiste en llenar de contenido concreto el «viceversa». La razón es que el «viceversa» ha causado dificultades en su interpretación y que esta fue criticada por la teología. Esta crítica tenía un objetivo común:

[...] mostrar el carácter libre y gracioso de la comunicación de Dios, afirmando que Dios no agota su revelación ni su ser en su manifestación en la historia; que Dios no se constituye como Trinidad en la historia, aunque esta historia, por otro lado, afecte y repercuta de una forma misteriosa en las mismas relaciones intratrinitarias, hasta el punto de que no se *identifica totalmente* la Trinidad inmanente que libre y gratuitamente inicia el curso de la historia, integrándose en ella mediante la encarnación del Hijo y la donación del Espíritu, y la Trinidad inmanente que constituye la meta y el destino último de todo lo creado una vez que el Hijo ya ha asumido para siempre un fragmento de ese cosmos<sup>59</sup>.

Así las cosas, la identidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente se ha de entender en el sentido de que, por una parte, Dios se nos da y se nos revela tal como es en sí mismo, pero que lo hace libremente, es decir, que su ser no se realiza ni perfecciona en esta autocomunicación; y que, por otra parte, en esta revelación Dios mantiene su misterio.

## II. Conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria

La doctrina trinitaria, tal y como se encuentra en los manuales de dogmática, comienza con la Trinidad inmanente, concretamente con las procesiones eternas; sólo al final se estudia el envío soteriológico del Hijo y del Espíritu Santo. Así pues, la dogmática manualista se mantiene en el orden óptico, donde las procesiones eternas preceden a las misiones y las fundamentan. Pero si nos atenemos al orden cognitivo debemos partir de las misiones soteriológicas y de su revelación verbal para conocer en ella las procesiones eternas como su fundamento y presupuesto<sup>60</sup>. Aquí pues, seguiremos esta segunda vía que parece más en consonancia con nuestro conocimiento humano y con el testimonio bíblico.

---

<sup>59</sup> *Ibidem.*, 39.

<sup>60</sup> Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1985), 315.

## ***1. Las misiones***

Para pensar las categorías trinitarias nos proponemos empezar por la categoría de misión. En efecto, la misión es la manifestación que constituye un nuevo modo de presencia de las personas divinas en el tiempo, con la finalidad de salvar al hombre. La misión presupone un origen y un fin. Desde el Padre (origen) se fundamenta la unidad de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, mientras que en virtud de su término (encarnación y gracia) se fundamenta la distinción. Así las cosas, el Hijo es enviado por el Padre: Gál 4,4; Jn 3,17; 5,23; 17,18. Y el Espíritu es enviado por el Padre: Gál 4,6; Jn 14,26 y por el Hijo de parte del Padre: Lc 24,49; Jn 15,26; 16,7<sup>61</sup>. Por eso, se habla de dos misiones: la del Hijo y la del Espíritu Santo.

Estas dos misiones son diferentes aunque están estrechamente relacionadas y no se pueden separar. Son diferentes en cuanto que nos presentan dos formas diferentes de aparecer: la primera, en una forma visible en la encarnación y la segunda, de una forma inmanente (gracia). La primera subraya la exterioridad, historicidad y alteridad de la presencia de Dios en la historia, mientras que la segunda expresa la inmanencia, trascendentalidad y comunión de la presencia de Dios en la historia. Estas misiones son inseparables en cuanto que ambas forman parte del único proyecto salvífico de Dios y forman una unidad en razón del mismo origen: el Padre. Las misiones dan a conocer la unidad y la distinción en Dios. Detrás de esta relación entre cristología y pneumatología está en el fondo una cuestión eclesiológica. Según se habla del origen de la Iglesia en Cristo (misterio pascual) o en el Espíritu (pentecostés) se pone de relieve y se sitúa en el centro de la comprensión de la Iglesia su principio sacramental-objetivo (Hijo) o su principio personal-subjetivo (Espíritu). Es cierto, ambos constituyen y fundan la Iglesia.

## ***2. Las procesiones***

El concepto de misión lleva al concepto de las procesiones trinitarias. A las dos misiones o formas de manifestación y donación de Dios en la historia le corresponden dos procesiones en su ser más íntimo: El Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo, u originariamente del Padre y, de un modo dado por el Padre, también del Hijo. En efecto, cuando la Biblia dice que el Hijo procede del Padre (Jn 8,42) y que el Espíritu Santo procede del Padre (Jn 15,26), se refiere directamente a la procesión temporal: al envío o misión. Sólo indirectamente incluye la procesión eterna, en cierto modo como condición teológica trascendental de la posibilidad de la procesión temporal. Entonces, hemos de distinguir entre

---

<sup>61</sup> Ángel Cordovilla Pérez, «El misterio de Dios», *Op. Cit.*, 150.

una procesión hacia fuera, en la que el procedente sale de su origen (*processio ad extra*), y una procesión hacia dentro (*processio ad intra*). Del primer modo proceden las criaturas del Creador; del segundo modo procede el Hijo del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo.

Si el Padre es la fuente y la causa del Hijo y del Espíritu, eso significa que estas dos personas no tienen en sí mismas la fuente de su ser. Ambas proceden del Padre. El Hijo por *generación* (Jn 1,18; 3,16; 8,42; cfr. Lc 3,22) y el Espíritu por *procesión* (Jn 15,26); dos términos bíblicos que en el desarrollo del dogma y en la profundización de la teología fueron aplicados a la vida interna de Dios. La procesión en Dios implica una acción y una relación de origen. Esta será la gran aportación de Tertuliano frente al modalismo y posteriormente frente al arrianismo, afirmando que en Dios hay movimiento, acción, economía y disposición, sin que esta realidad y actividad implique mutación, división o pérdida. La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, a las que tenemos acceso desde las misiones, son por consiguiente la expresión de la vida y de la fecundidad interna de Dios uno y trino. La teología ha usado comparaciones a partir del mundo creado para explicar la unidad y la Trinidad en Dios.

### **3. *Las relaciones en Dios***

En la sistemática clásica de la teología trinitaria, después de las procesiones se aborda el tema de las relaciones en Dios. De las dos procesiones resultan cuatro relaciones: a) la relación del Padre con el Hijo: que llamamos generación activa (*generare*) o paternidad; b) la relación del Hijo con el Padre que llamamos generación pasiva (*generari*) o filiación; c) la relación del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo que llamamos espiración activa (*spirare*); d) la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo que llamamos espiración pasiva (*spirari*). De estas cuatro relaciones sólo tres son realmente distintas entre sí, estableciendo la posibilidad de afirmar las diferencias en Dios: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La espiración activa se identifica en realidad con la paternidad y la filiación y corresponde al Padre y al Hijo en común. Esto significa que hay en Dios, en virtud de las dos procesiones, tres oposiciones y fundamento originario de la referencia dialogal y relacional del Padre, el Hijo y el Espíritu en la historia sagrada. No le fue fácil a la teología descubrir que las diferencias en Dios no se daban en el ámbito de la sustancia sino en el ámbito de las relaciones. Los primeros en dar un paso hacia una metafísica de la relación en Dios fueron los Padres Capadocios cuando frente al racionalismo de Eunomio, tienen que empezar a distinguir en Dios entre nombres absolutos y

nombres relativos. Los nombres absolutos se dicen en singular y se refieren a la sustancia, mientras que los nombres relativos se dicen en plural y se refieren a las relaciones<sup>62</sup>.

San Agustín profundiza la intuición de los Padres Capadocios en su libro *De Trinitate*. El obispo de Hipona, siguiendo la metafísica de Aristóteles, distingue entre realidades sustanciales y accidentales. En Dios solo pueden existir las realidades sustanciales. Es verdad que no todo lo que se predica y dice de Dios dice relación a la sustancia, pero que a la vez tampoco puede ser accidental. La solución a esta paradoja vendrá de Santo Tomás al definir a las personas divinas como relaciones subsistentes. Aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, no es mudable.

#### 4. *Las personas en Dios*

Las tres relaciones opuestas entre sí nos conducen a la reflexión sobre las personas. Detrás del concepto moderno de persona, tenemos tres términos clásicos con sentidos diversos: *persona*, en latín, *prosopon* e *hypostasis*, en griego. En efecto, antes que concepto técnico para referirse a Dios, a Cristo y al hombre, era un término de uso habitual de significados distintos, pero no necesariamente excluyentes. Mientras que *persona* y *prosopon* tienen que ver con la visión y la forma de aparecer ante otro, *hypostasis* tiene que ver con la realidad concreta que nos sostiene y hace que una realidad sea precisamente lo que es.

Boecio es quien proporcionó la definición de la persona que sigue siendo punto de referencia en la teología occidental: «*persona est naturae rationalis individua substantia*», la persona es la sustancia individual de naturaleza racional<sup>63</sup>. El contexto en que aborda la cuestión de la persona es cristológico, aunque él pretende que su definición sea también válida desde el punto de vista trinitario y antropológico. En la definición de Boecio encontramos tres características esenciales: la substancialidad, la individualidad y la racionalidad. Ricardo de San Víctor conoce la definición de Boecio, la utiliza como base de su pensamiento, pero la transforma desde las claves de su propia teología trinitaria. Subrayando el peligro de concebir la sustancia divina como una persona, pone en el centro de su reflexión teológica la afirmación de 1 Jn 4,8.16: «Dios es amor». Para Ricardo, si Dios es el Bien en su máxima plenitud y consumación, también ha de ser a plenitud y consumación del amor. Un amor que se entiende desde una realidad dialógica y finalmente trinitaria. De allí, su definición: «*persona divina sit*

---

<sup>62</sup> *Ibidem.*, 155-156.

<sup>63</sup> Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad, Op. Cit.*, 264

*divinae naturae incommunicabilis existentia*». Así pues, Ricardo afirma que cada persona divina se distingue por su forma de amar; cada persona es idéntica a su amor; *cada persona es su amor*. A su vez, Tomás de Aquino define la persona divina como relación en cuanto subsistente. Así, resuelve la aporía con la que se había tropezado Agustín y la teología medieval posterior. La substancia individual de Boecio o la existencia incommunicable de Ricardo es entendida por Tomás como la relación en cuanto subsistente.

Los teólogos del siglo XX (Karl Barth y Karl Rahner) piensan que la comprensión psicológica del concepto de persona tiene el peligro de acercarnos al triteísmo. Así pues, tanto Barth como Rahner ofrecerán volver al sentido original del concepto hipóstasis, proponiendo cambiar el concepto de persona por «modos de ser» y «modos de subsistencia». En Dios hay una unidad de ser y de conciencia que subsiste en tres modos diversos de ser y subsistir. La teología contemporánea prefiere seguir la estela de la filosofía dialógica y personalista, al pensar las personas desde la perspectiva de la relación.

### ***5. Perijóresis: la comunión perfecta en el amor***

Es el concepto fundamental para expresar la unidad en Dios, respetando a su vez la diferencia de las personas. *Perijóresis* significa una presencia mutua permanente, de inhabitación recíproca, un estado de co-inherencia entre las personas divinas. El término parece expresar un movimiento circular rotatorio de diferenciación. El sentido de este concepto tiene su base en la Escritura en textos como en Jn 10,38; 14,11. Este término aparece por primera vez en Gregorio Nacianceno (en forma verbal) aplicándolo a las dos naturalezas de Cristo. En este mismo sentido es profundizado por Máximo el Confesor, cuya doctrina es calificada de inefable y que ofrece la posibilidad de pensar conjuntamente la unidad de persona y la diversidad de naturalezas en Cristo. En la doctrina trinitaria esta expresión es utilizada por pseudo Cirilo y luego por Juan Damasceno, entendiéndolo como in-existencia mutua de las personas. En la actualidad, el término es utilizado para poner de relieve la unidad en Dios subrayando la diferencia de las personas divinas y la apertura de esta unidad comunional en Dios a la integración del mundo y de la historia en la plenitud de la vida divina. Así pues, Dios es amor, relación, fecundidad, alteridad, vida en plenitud. El análisis de la vida interna de Dios nos lleva a la conclusión de que el ser de Dios puede ser definido como comunión en el amor. La trinidad revela y manifiesta que Dios es, en su misterio íntimo y personal, comunión de vida en el amor. Dicho de otro modo, el misterio trinitario tiene una lógica profunda que es la del amor<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Ángel Cordovilla Pérez, «El misterio de Dios», *Op. Cit.*, 166.

### III. De una cristología pneumatológica a una pneumatología cristológica

La cristología pneumatológica muestra la historicidad, la verdadera condición humana y la realización sucesiva de Jesús en el mundo bajo la acción del Espíritu, mientras que la pneumatología cristológica subraya la capitalidad de Cristo glorificado sobre el resto de los humanos que reciben la plenitud de gracia y vida divinas por el Espíritu Santo que él les envía (Jn 1,16; 3,34). Esta tercera parte tratará de reflexionar sobre cómo se revela el misterio trinitario en estas dos perspectivas. Abordamos esta cuestión en tres pasos. El primero es remitirnos a la persona de Jesús, su mensaje y su misión como exégeta del Padre. El segundo intentará fundamentar una cristología pneumatológica. El tercer y último punto que trataremos es el misterio pascual, destino consumidor de la vida de Jesús de Nazaret y centro del mensaje de la comunidad primitiva que nos revela en su plenitud el misterio (trinitario) de Dios.

#### 1. Jesús: exégeta del Padre e Hijo de Dios

El primer paso para acercarnos al misterio de Dios consiste en escucharlo y acogerlo en el testimonio autorizado de su revelación. Sólo tenemos acceso al misterio trinitario a través de la revelación de Jesucristo testimoniada en el NT. Se destaca que Jesús tiene con Dios una relación especialísima y singular que puede ser expresada en la invocación *Abbá*. Esta tiene que ser descifrada desde la totalidad de la vida de Jesús: sus acciones, sus palabras, sus actitudes, su muerte, su propia consciencia. El tema primero de la doctrina trinitaria es la relación de Jesús y el Padre en su misión por el Reino. Jesús es el exégeta del Padre (cf. Jn 1,18). En efecto, como judío, Jesús participa de la religiosidad del pueblo de Israel. El Dios al que él invoca como Padre no es otro que el Dios de Israel al que todo judío piadoso tiene que orar dos veces al día y amar con todo el corazón, alma y mente (Mt 22,36-40). Pero, es un judío singular, único. La imagen y revelación que Jesús nos hace de Dios muestra una continuidad en la mayor discontinuidad. La designación a Dios como «Padre» es un símbolo originario donde el hombre ha querido significar la prioridad que Dios tiene en el orden de la creación; a la autoridad universal que él tiene sobre todos los hombres; la misericordia y la ternura con la que atiende y trata a todas sus criaturas; la relación adoptiva o familiar que tiene el hombre respecto de él; el engendramiento o generación del Hijo<sup>65</sup>. Que Jesús se dirigiese a Dios como *Abbá* representa una auténtica novedad en la tradición religiosa judía. En lo que esta expresión supone respecto a la consciencia e identidad de Jesús y a la revelación que este hace de Dios podemos decir que estamos en el mensaje central del NT. Ese se comprende a la luz de su vida y de su destino.

---

<sup>65</sup> *Ibidem.*, 109.

A la vez que Jesús anuncia y revela al Padre en su misión por la instauración de su Reino, él mismo se manifiesta como Hijo. En efecto, el título «Hijo de Dios» es el que mejor expresa la realidad última de Jesús. Este título es puesto en boca de Jesús en tres momentos significativos y pone en relieve la cercanía e inmediatez del Hijo con el Padre, la distancia y diferencia entre ambos, la representación escatológica del Hijo en el ejercicio de la misión del Padre. Cercanía, distancia y misión representan de forma resumida el contenido de toda la teología trinitaria referida a la relación entre el padre y el Hijo. Primero, en Mt 11,25-28 se nos habla de la reciprocidad de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo. Se subraya la inmediatez del Hijo con el Padre. Segundo, en Mc 13,32 Jesús manifiesta su propia ignorancia respecto al día del cumplimiento escatológico. Se trata de la distancia y diferencia entre el Padre y el Hijo. Tercero, en Mc 12,6 donde encontramos la parábola de los viñadores homicidas, la referencia que Jesús hace de sí mismo es indirecta y está realizada en tercera persona. Aquí, la relación entre el Padre y el Hijo se expresa en términos de misión, donde el Hijo es el enviado y representante último del Padre. Según el testimonio de los Evangelios, Jesús es proclamado como Hijo de Dios en tres momentos claves y centrales de su vida: en el Bautismo, en la Transfiguración (por la voz del cielo) y en la cruz, por el centurión (paganos).

## **2. Jesús, portador y dador del Espíritu Santo**

La relación que Jesús vive con el Padre es vivida enteramente en el Espíritu. O sea, el Espíritu constituye el medio y el ámbito en el que el Hijo experimenta la cercanía y la distancia del Padre. La misión de Jesús es realizada en el Espíritu de filiación como obediencia absoluta a la misión y voluntad del Padre. El Espíritu en cuanto que está sobre Jesús es Espíritu de mandato, Espíritu del Padre, pero en cuanto está en Jesús, es Espíritu de obediencia, Espíritu del Hijo. Desde esta obediencia e intimidad con el Padre se entiende su pretensión mesiánica a través de sus palabras y acciones. Jesús vive una libertad desde la obediencia a la verdad del Padre y la entrega en el amor por los hombres.

En el AT, el Espíritu es la fuerza divina que actúa en la creación y en la historia, el hálito divino que anima y vivifica. El Espíritu proviene de Dios y a él conduce. La aparición de Cristo supone un cambio en la comprensión de la divinidad y personalidad del Espíritu. Si el Espíritu está *sobre* Jesús, entonces Cristo es fruto del Espíritu; pero también el Espíritu está *en* Jesús y en este sentido Cristo, como portador del Espíritu, es su donador. En el NT, el Espíritu de Dios es el Espíritu del Hijo (Gál 4,6) y el Espíritu de Cristo (Rom 8,9). Desde una cristología pneumatológica, encarnación, bautismo y misión son los tres momentos decisivos en los que se



revela la relación especial y única del Espíritu con Jesús. Desde una pneumatología cristológica, muerte, Resurrección y misión de la Iglesia son los tres momentos decisivos de esta relación.

### **3. *El misterio pascual como acontecimiento trinitario***

El misterio pascual es el acontecimiento que nos revela en ultimidad el misterio de Dios, como misterio de comunión trinitaria, que integra y asume en su ser la historia del hombre para introducirla en la comunión de la vida divina. La muerte de Jesús en la cruz es un hecho histórico que tiene un sentido para la vida humana y representa la forma suprema de la revelación de Dios. Así, la gran aportación de la teología del siglo XX a la teología trinitaria ha sido poner en el centro de su reflexión el misterio pascual de Cristo. En efecto, la teología de la cruz, muerte de Jesús como hecho histórico, ha sido interpretada desde una triple perspectiva: religiosa, política y teológica. La muerte de Jesús fue vista como la muerte del profeta y del Mesías. Ante al Judaísmo, Jesús muere como un blasfemo y como un maldito tal como advertía ya la prescripción del Deuteronomio (cfr. Dt 21,21-23; Gál 3,13); fuera de la puerta de la ciudad santa; es decir, del ámbito de la alianza establecida por Yahvé con su pueblo. De este modo, la muerte de Jesús significa el fracaso de su pretensión mesiánica. Su muerte fue comprendida también como la muerte del esclavo. Ante al poder político de Roma Jesús muere en un conflicto y una lucha de autoridades y realezas. Ante Dios, Jesús muere como el Hijo abandonado. Esta muerte es interpretada en el NT con el verbo *entregar* y en el cruce de tres libertades: la libertad de los hombres que entregan a Jesús a la muerte de los criminales (Mt 27,26); la libertad de Jesús que se entrega voluntariamente (Jn 10,17-18) y la libertad del Padre al entregar a su propio Hijo a la muerte como una necesidad de su corazón para mostrarnos el amor con el que nos ha amado (Rom 8,32)<sup>66</sup>.

Según la tradición joánica, la cruz de Cristo es la expresión de la victoria del amor e inicio de la transfiguración del mundo. Por eso, la cruz nunca ha sido contemplada por los cristianos aisladamente, sin dejar que ella se nos manifieste también la luz de la resurrección y la gloria del Espíritu. La cruz no es sólo lugar de seguimiento ni lugar de revelación de Dios, sino también ámbito de transfiguración del mundo desde la presencia y el don del Espíritu. Este Espíritu interviene en la cruz de Cristo como agente activo que posibilita a Jesús ofrecerse en perfecto sacrificio al Padre. Asimismo, el envío del Espíritu Santo y el nacimiento de la Iglesia se sitúan en la perspectiva joánica en el corazón del misterio pascual, según la perspectiva lucana en el día de Pentecostés.

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*, 117.

La resurrección es un acontecimiento trinitario donde está en juego la comprensión de Dios y su real y precisa relación con el mundo. La resurrección de Jesús se comprende desde una orientación teocéntrica (paternidad de Dios), una concentración cristológica (filiación de Jesús) y una extensión y universalidad pneumatológica (soplo y fuerza del Espíritu). La muerte es acción del Hijo en absoluta comunión (en el Espíritu) al Padre. La resurrección es acción del Padre regalándole la comunión de vida plena. Entonces, la resurrección constituye y revela en plenitud la filiación divina de Jesús. Cuando su cuerpo es glorificado por el Padre con la fuerza del espíritu, él es constituido Hijo de Dios en poder, en plenitud. Esta filiación divina de Jesús se actúa en virtud y en la fuerza del Espíritu. El Espíritu de Dios que en el AT se relaciona con la fuerza creadora en el origen del mundo (Gén 1,2) y con la fuerza que robustece al hombre para que de los huesos secos pueda salir nuevamente vida (Ez 37,5), ahora se relaciona con la fuerza desde la que el Padre resucita a su Hijo y quien obrará en nosotros la resurrección futura.

#### **IV. El misterio de comunión trinitaria: divinidad del hijo y del Espíritu Santo**

Dios se revela y se entrega como Dios trinitario, siempre trascendente y soberano respecto al mundo de los hombres, pero este Dios trascendente es el mismo que se ha revelado en la inmanencia de la historia. Así, trascendente e inmanencia, monoteísmo y Trinidad, serán los dos polos fundamentales sobre los que se desarrollará la historia del dogma trinitario. Los concilios defienden que aquel que se ha revelado en la historia como Padre en su Hijo y en el Espíritu es el mismo que es en la eternidad, que gratuitamente ha decidido y querido hacer partícipes a los hombres de su vida y de su gloria, frente a herejías como el monarquianismo, el subordinacionismo o el triteísmo que no hacen justicia a la totalidad del misterio de Dios y a la plenitud de la salvación del hombre. A continuación, trataremos fundamentalmente de dos Concilios: Nicea y Constantinopla I.

##### **1. La crisis arriana del siglo IV**

En el siglo IV es central la reflexión que busca compaginar la unicidad de Dios (monoteísmo) con la revelación concreta de ese Dios en la historia (trinitario). Es la culminación del camino ya iniciado en el Siglo III por Hipólito, Tertuliano y Orígenes. Para comprender el Concilio de Nicea, es importante conocer el contexto concreto que motiva esta intervención. En efecto, Nicea fue la respuesta de la Iglesia ante la herejía del arrianismo, herejía suscitada por Arrio en torno al 315. Es difícil determinar con exactitud la doctrina de Arrio por el carácter fragmentario de sus obras. Sólo sabemos algo de ellas por el testimonio de Atanasio. Arrio se inspira del platonismo medio y considera el *Uno*, el *Intelecto* y el *Alma* como

forma de explicación del proceso de la creación desde el *Uno* hasta la materia. Lo aplica a la trinidad para referirse al Padre (*Uno*), al Hijo (*Intelecto*) y al Espíritu (*Alma*). A partir de aquí se deriva la comprensión que tiene del Hijo como intermediario en la producción de la creación por voluntad del Padre<sup>67</sup>.

El punto de partida de la doctrina de Arrio es el *kerigma cristiano* y la formulación trinitaria tal como se encuentra en Mt 28,19. Es más, el problema se encuentra en la interpretación de esta fórmula bautismal. Para Arrio, sólo el Uno (mónada) es Dios en sentido auténtico y pleno de la palabra. El Hijo y el Espíritu son grados inferiores y pertenecen a la esfera creatural. Su monoteísmo es estricto y cae así en un dualismo extremo entre Dios y el mundo. El Padre es verdadero Dios. El Hijo también lo es, pero sólo por participación y por gracia; es Hijo no por generación, sino por creación; no surge desde la eternidad, sino en un momento determinado y fuera de Dios. El problema de fondo es la posibilidad o no de la encarnación de Dios.

## **2. El símbolo de Nicea y la afirmación de la divinidad del Hijo**

El Concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino para buscar la unidad del imperio a través de la unidad religiosa, es la respuesta eclesial y teológica al problema del arrianismo. Es el primer Concilio Ecuménico y el primer Concilio que establece un dogma de fe para la recta comprensión de la verdad cristiana contenida en la Escritura. Es claro, la base del símbolo de Nicea es el credo bautismal de una de las iglesias de Oriente. Es decir que los Padres de Nicea permanecieron fieles a la Escritura y a la tradición de la Iglesia. Lo que querían hacer era: interpretar auténticamente la Escritura a la luz de la regla de fe.

La estructura del credo es trinitaria y la referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu constituye el armazón en el cual se van integrando las diferentes afirmaciones referidas a cada una de las personas divinas. La afirmación de la unidad se vincula al Padre. Se trata de una profesión de fe en tres artículos. El primero es referido a Dios *Padre*: «Creemos en un solo Dios Padre Todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles»<sup>68</sup>. Esta confesión recoge la revelación monoteísta del AT. El tercer artículo referido al *Espíritu* es muy breve, siguiendo también las fórmulas tradicionales. Es cuando será puesta en cuestión su divinidad que va a ser objeto de explicación y aclaración. Se notará un cambio sustancial en el artículo referido al Hijo. Es aquí que se responde a Arrio. Se va a utilizar la imagen de la generación dejando claro

---

<sup>67</sup> *Ibidem.*, 135.

<sup>68</sup> *Ibidem.*, 138.

que en la generación divina no se produce ni separación entre el Padre y el Hijo ni partición o mengua de la sustancia o realidad del Padre.

El Concilio de Nicea utiliza siete expresiones para aclarar la naturaleza del Hijo. (1) *Unigénito* es una expresión que aparece en Jn 1,18. Se separan dos significados que hasta entonces parecían unidos: engendrado y creado. Ahora el término *gennetos* no puede decir creado. La preposición *ek* debe entenderse como genitivo de procedencia. (2) *Es decir, de la sustancia del Padre*: con la expresión «es decir» los Padres muestran que no quieren añadir nada nuevo, sino interpretar el *kerigma* y la fe tradicional de la Iglesia. El Hijo ha sido engendrado de la misma *sustancia (ousía)* del Padre. Este término griego como luego *homoousios* quieren decir que la generación del Hijo no procede de la nada, sino de la *realidad* del Padre. (3) *Dios de Dios*: el Hijo, puesto que procede de la sustancia del Padre y participa de su misma naturaleza, es Dios como lo es el Padre, no es un dios de segundo orden. (4) *Luz de luz*: símbolo para hablar de la relación entre Padre e Hijo. (5) *Dios verdadero del Dios verdadero*: se afirma que el hijo es Dios como lo es el Padre. (6) *Engendrado, no hecho*: Nicea rompe con la confusión terminológica que se arrastraba durante el siglo III: generación y creación. (7) *Consubstancial al Padre*: el hijo es de la misma sustancia que el Padre. Así pues, Nicea constituyó un triunfo dogmático para la teología y la historia de la Iglesia.

### **3. Concilio de Constantinopla I y afirmación de la divinidad del Espíritu Santo**

Desde el Concilio de Nicea quedaron pendientes dos cuestiones sumamente importantes: a) el sentido de la palabra *homoousios* para explicar la unidad y distinción personal en Dios; b) y la afirmación de la divinidad del Espíritu Santo. Después de afirmar la divinidad del Hijo, comenzó a ponerse en duda la del Espíritu con la aparición de los pneumatómacos en 360. La teología de los capadocios ayudará en la elaboración del credo de Constantinopla I, especialmente la teología de Basilio contra Eunomio y los pneumatómacos. Este Concilio será Ecuménico no por su elaboración, sino por la recepción que hará del Concilio de Nicea.

Respecto al *primer artículo* referido al Padre, no se añade nada sustancial. Se dice que el Padre es creador «del cielo y de la tierra», es decir, creador de todo. Respecto al *segundo artículo* referido al Hijo, se añade que su generación es antes de todos los siglos. Se suprimen las palabras «es decir, de la esencia del Padre» por la confusión terminológica entre *ousía* e *hipóstasis*. Se precisa que la encarnación tiene lugar «por obra del Espíritu Santo y de María la virgen», y se mencionan la crucifixión y a la sepultura de Jesús, la resurrección según las Escrituras y la entronización en el cielo sentado a la derecha del padre. La expresión «y su reino

no tendrá fin» resuelve las ambigüedades de las afirmaciones de Marcelo de Ancira sobre la entrega del reino del Hijo al Padre y la finalización del Reino y la humanidad del Hijo<sup>69</sup>.

El tercer artículo referido al Espíritu Santo es el que más se desarrolla. En seis cláusulas se afirma la divinidad del Espíritu Santo, su pertenencia a la Trinidad, su procesión del padre y su actividad salvífica. Se utiliza un lenguaje bíblico, doxológico y litúrgico. (1) «*y en el Espíritu, el Santo*»: Espíritu va precedido por el artículo, para evitar que la palabra *pneuma* pudiese ser interpretada como viento o *ruah* de una forma indeterminada. Se hace pasar el adjetivo santo a atributo para afirmar que el Espíritu es santo por naturaleza y así puede ser y es santificador. (2) «*El Señor*»: el señor, en primer lugar es el Hijo; cuando aquí llama al Espíritu «el Señor» quiere darle el título estrictamente divino que con más frecuencia se asocia al Padre y al Hijo. (3) «*El vivificador*»: es una referencia al papel creador, recreador y divinizador del Espíritu en la economía de la salvación. La base bíblica se encuentra en Jn 6,63, Rom 8,11 y 1 Cor 15,45. (4) «*El que procede del Padre*»: la referencia a Jn 15,26 (*ekporeuetai*) proviene de Gregorio Nacianceno. Eso significa que no es criatura. (5) «*El que juntamente con el padre y el Hijo es co-adorado y con-glorificado*»: se percibe la influencia de la teología de Basilio. Si el Espíritu es adorado y glorificado *con* el Padre y el Hijo, eso significa que es Dios como ellos. (6) «*El que habló por los profetas*»: una expresión que usaba san Cirilo rechazando la teoría de los marcionistas para distinguir el Dios severo del AT del Dios bondadoso del NT; coloca al Espíritu en el mismo plano que al Hijo y subraya la universalidad de la misión de ese.

El Concilio de Constantinopla I significa respecto de la divinidad del Espíritu Santo lo mismo que significó Nicea respecto de la divinidad del Hijo. En ambos concilios es cuestión de la salvación. Si el Hijo no fuera consubstancial al Padre, no seríamos definitivamente hijos. Asimismo, si el Espíritu no es Dios, no nos podría santificar y divinizar.

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*, 143.

## **CAPÍTULO 4: CRISTO ES EL MEDIADOR DE LA COMUNIÓN CON EL DIOS VIVO Y VERDADERO**

La cristología es aquella parte de la teología que se ocupa de dar cuenta de manera sistemática y articulada acerca de la persona de Jesús. Cristo vivió en un lugar de la geografía y en un momento de la historia. De este modo, el NT, que remite al AT, constituye la clave para conocer a Cristo. La novedad de Jesús y el tema central de su predicación es su anuncio del Reino de Dios que llega a la historia humana. El contenido central de la predicación y el sentido de la existencia de Jesús son la realidad y la realización de la soberanía real de Dios, como salvación para el hombre. Así las cosas, podemos ver cómo el ministerio de Cristo constituye el anuncio de la vida de comunión con Dios. O sea, la vida de comunión constituye la clave del anuncio del Reino de Dios. Jesús es, para nosotros, el mediador de la comunión con Dios.

Desde este enfoque se organiza este capítulo en cuatro partes. La primera tratará del ministerio de Jesús en torno al Reino escatológico de Dios, un Reino que Jesús actualiza con su predicación, milagros, relaciones y amistad. O sea, el Reino es lo que acontece en Jesús y con Jesús; es lo que Dios realiza por medio de Jesús. En la segunda parte, se hablará de los títulos cristológicos; confesión de fe de la comunidad primitiva. Tres de esos tienen mayor relevancia: Mesías, Señor e Hijo de Dios. La tercera parte reflexionará sobre la comunión de Jesucristo con la humanidad. Se tratará de la singularidad de la humanidad de Jesús y la comunión de las naturalezas humana y divina en su persona única. La última parte de este capítulo se consagra a María. Reflexionaremos sobre la experiencia teologal de María, icono de la Trinidad: su relación con la Trinidad y su papel decisivo en la historia de la salvación.

### **I. El ministerio de Jesús en torno al Reino escatológico de Dios**

La palabra *basileía* permite varias traducciones: soberanía, condición real o *realeza* de Dios; ejercicio de ella sobre sus súbditos o *reinado*; ámbito donde se ejerce o *reino*. Los dos sentidos, dinámico y local, se encuentran en la predicación de Jesús y están explicitados en las parábolas. En efecto, Jesús anuncia que Dios viene para ejercer sobre los hombres efectivamente su condición de rey. A la diferencia del mensaje del Bautista, el de Jesús es una oferta incondicional de gracia por parte de Dios. Ella determina el destino del hombre que es invitado a la audición fiel, al acogimiento, la conversión y la fe. Esta primera parte de nuestro trabajo se estructura en tres momentos: primero, la praxis y predicación de Jesús; segundo, su pretensión y singularidad; finalmente, la muerte de Jesús como consecuencia de su ministerio.

## 1. *Praxis y predicación de Jesús*

Los núcleos fundamentales de la praxis y la predicación de Jesús que nos revelan al Jesús histórico están recogidos en tres lugares esencialmente: la relación de Jesús con Juan el Bautista, la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios y las relaciones más significantes de Jesús. A continuación, reflexionaremos sobre estos tres aspectos fundamentales.

### 1.1. **Jesús y Juan el Bautista**

La conversación recogida en Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23 entre los seguidores de Juan el Bautista y Jesús es fundamental para la cristología. En esta, Jesús se ve obligado a dar cuenta de sí mismo, de su persona y de su pretensión. Tanto en la pregunta de los discípulos del Bautista como en la respuesta de Jesús resuena con mucha claridad su pretensión mesiánica<sup>70</sup>. Los discípulos del Bautista dirigen a Jesús una pregunta en clave mesiánica: «¿Eres tú el que había de venir o tenemos que esperar a otro?» (Mt 11,3). Jesús responde afirmativamente a la pregunta, aunque haciendo un rodeo con las citas veterotestamentarias que le presentan finalmente como «el más fuerte que Juan». En su respuesta, Jesús se identifica con «el que había de venir», una alusión de tenor mesiánico. Detrás de las indicaciones que hace Jesús sobre sus curaciones y su predicación se encuentra su pretensión mesiánica; está aconteciendo ya el día escatológico de Yahveh. Entonces, Jesús se identifica con la figura mesiánica. Con Él acontece la salvación escatológica prometida por Dios desde antaño. Pero, la llegada de este día escatológico va acompañado del juico. Es lo que justifica la imperiosa llamada a la conversión.

Es plausible que el despertar mesiánico de Jesús pudiera estar originado por el bautismo de Juan o la relación con él. Una lectura creyente nos hace ver en la relación de Jesús con el Bautista una fuerte experiencia y la presencia del Espíritu. Es el Espíritu que habita Jesús y que le impulsa y capacita para la misión. Según el relato de los evangelios, Jesús fue ungido por el Espíritu Santo al comienzo de su misión. Se trata precisamente de una unción mesiánica del Espíritu Santo enviado por el Padre con vista al cumplimiento, por el Hijo, de su misión y su encargo. Vemos en este acontecimiento la manifestación de la comunión y la dimensión trinitaria con la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

---

<sup>70</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 314.

## 1.2. La inminencia del Reino de Dios

En Mc 1,14-15 encontramos un texto de base: «Cuando arrestaron a Juan, Jesús se dirigió a Galilea a proclamar la buena noticia de Dios; decía: “se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios. Arrepentíos y creed la buena noticia”». En este pasaje se condensa el ministerio de Jesús que consiste en el anuncio de la proximidad y la llegada del Reino de Dios. Se presenta programáticamente la quintaesencia de la actuación y predicación de Jesús.

Lo primero que nos llama la atención es la elección del concepto-símbolo «Reino de Dios» por parte de Jesús; si sabemos muy bien que esta expresión aparece pocas veces en todo el AT. En efecto, la expresión «Reino de Dios» (en griego, βασιλείαυ θεοῦ) aparece tal cual solamente en Sab 10,10. Asimismo, la locución «Reino de Yahveh» (*malkut Yahveh*) se encuentra de manera expresa en 1 Cro 28,5; 2 Cro 13,8; y se hace claramente referencia el Salmo 22,29; etc. Hay también expresiones equivalentes que vienen a decir lo mismo: «su Reino» en Sal 103,19; «tu Reino» en Sal 145,11.12; «mi Reino» en 1 Cro 17,14, etc.

En los sinópticos, el Reino está masivamente presente en la predicación de Jesús. Eso traduce la importancia que Jesús dio al anuncio del Reino. El Reino de Dios del que habla Jesús nos aparece como una realidad dinámica y revela el ejercicio de la soberanía de Dios sobre el pueblo de Israel. Una soberanía entendida en su dimensión escatológica. Eso traduce exactamente la esperanza del pueblo de Israel a la llegada del Reino o reinado de Dios. El reinado de Dios constituye también el reinado salvífico, debido a la incompatibilidad de ese con la situación de pecado, y conlleva el cumplimiento de todas las promesas salvíficas. Tal cumplimiento desemboca en la reunificación de Israel, la victoria definitiva sobre Satanás y la superación de toda forma de pecado, enfermedad, esclavitud y opresión. Si la llegada del Reino trae consigo la renovación de todo Israel, no es menos verdad que el reinado de Dios también va asociada a una figura mesiánica que se sitúa en la línea de la dinastía davídica. Entonces, si Jesús anuncia la llegada del Reino de Dios y la vincula a su persona y a su ministerio, esto significa que Jesús tiene la pretensión de ser el mesías davídico prometido, con quien llegaría la renovación escatológica de Israel y el reinado de Dios.

Este Reino que anuncia Jesús tiene un carácter de futuro y aparece de manera clara en el padrenuestro (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,1-4). En esta oración, se ruega por la venida futura del Reino. Una venida que tendrá como consecuencia la bienaventuranza de los pobres, de los afligidos, de los hambrientos y de los perseguidos, etc. A este Reino, descrito como un banquete, se incorporan también los gentiles. Entonces, Jesús mantuvo hasta el final de su vida



la confianza en la venida futura del Reino y anhelo esperanzado de tomar parte en él. En efecto, los exorcismos plantearon de manera clara la cuestión de la autoridad de Jesús o también la fuente de su poder. De ahí, las acusaciones a Jesús de expulsar los demonios con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios. La respuesta de Jesús es sin rodeo: «Pero si yo expulso los demonios con *el dedo de Dios*, es que ha llegado a vosotros el reinado de Dios» (Lc 11,20). Esta respuesta da legitimidad a su autoridad y a su poder.

La presencia del Reino también se subraya en la enseñanza de Jesús. Algunos dichos de Jesús dan testimonio del carácter objetivo y presente de la llegada del Reino: «el Reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,21). Mc 2,18-20 hace observar la presencia del «novio» entre los discípulos. Jesús es este novio del banquete escatológico. Con él llega el Reino de Dios. Las parábolas recogen una parte considerable de la enseñanza de Jesús. Estas explican tanto la presencia del Reino, como su carácter de futuro. Se destacan la necesidad de la conversión y la seriedad del juicio futuro que a todos aguarda. Asimismo, las parábolas ilustran la relación de Jesús con los pecadores (Lc 15) y con las autoridades judías (Mc 12,1-12). Se confirma que la pretensión de la llegada del Reino con el ministerio de Jesús queda atestiguada.

### **1.3. Las relaciones de Jesús en su ministerio**

En su vida y su ministerio, Jesús se relacionó con Dios como Padre, siguiendo la estela de una tradición ya presente en el judaísmo. Este Dios tiene rasgos de misericordia y de compasión. Es lo que justifica la actuación de Jesús a través de los exorcismos, curaciones, comidas con los pecadores, bienaventuranzas, etc. La relación que tiene Jesús con Dios le lleva a la entrega y obediencia total. Por eso, puede dirigirse a Dios con el término *Abbá* (novedad en la tradición religiosa judía). Eso traduce que Dios Padre es el Dios del Reino.

La concepción de Dios como Padre bueno, misericordioso y perdonador está muy bien recogida en las comidas de Jesús con los pecadores. La comunidad de mesa que protagoniza con los pecadores y rechazados de la sociedad de su tiempo ilustra la misericordia de Dios, su alegría por la conversión de los pecadores y su actitud de acogida y de convivencia con estos. En efecto, con las comidas se anticipa el banquete del Reino, donde las leyes de pureza ya no se consideran como criterios de base. Esta relación con los pecadores muestra su gran libertad frente a la *Torah*. Entonces, el Reino de Dios que anuncia Jesús incluye a todos.

La libertad de Jesús ante la Ley se expresa también a través de sus críticas al sistema del Templo. Esta es la principal razón de su enfrentamiento con los saduceos. En efecto, la Ley

como el Templo constituían la institución religiosa más importante y sagrada de Israel. Jesús va a reivindicar la llegada de los días escatológicos, la relativización y superación del culto que se daba en el Templo. La actuación de Jesús lleva a preguntarse sobre su autoridad y su identidad. También, es importante recordar que Jesús convocó un grupo de seguidores y discípulos al que formaban parte algunas mujeres. Estos discípulos van a constituir los misioneros del Reino a fin de predicar la llegada inminente del Reino y actuar en su nombre.

## ***2. La pretensión y la libertad de Jesús en el anuncio del Reino***

En su predicar, relacionarse, orar, tratar al prójimo y enfrentarse al futuro, va implícita una comprensión de su persona y misión. Jesús se implanta en medio de sus contemporáneos como quien tiene en sí mismo el centro de su legitimidad, el apoyo para su acción y el criterio de su comportamiento. Aquí, se destacan dos elementos importantes: su pretensión y su libertad.

### **2.1. La pretensión y autoridad de Jesús**

Jesús anunció la llegada del reino a través de su praxis y predicación. Su misión y su pretensión suscitaron interrogantes sobre su autoridad. En los evangelios hay testimonios con respecto a la autoridad de Jesús. Al comienzo del evangelio de san Marcos podemos ver ya el asombro que causa su doctrina y su manera de enseñar: «La gente se asombraba de su enseñanza porque lo hacía con autoridad, no como los letrados»; «¿Qué significa esto?» (Mc 1,22). «¿Con qué autoridad haces eso? ¿Quién te ha dado tal autoridad para hacerlo?» (Mc 11,28). En primer lugar, se pregunta por el origen de su autoridad; si su autoridad viene de los hombres, de Belcebú o si es un mero embaucador. En segundo lugar, se refiere a la legitimidad de la pretensión mesiánica. Las obras de Jesús eran mesiánicas, sin identificarse, sin embargo, a un mesianismo terreno y político. La tercera cuestión atañe a la relación de Jesús con Dios. Jesús se sitúa ante Dios desde la filiación divina. Esto aparece de manera nítida en su resurrección y exaltación. La pretensión de Jesús y su misión plantean la pregunta sobre la llegada de la salvación escatológica. Jesús afirma que esta ya está sucediendo o ha sucedido con su persona.

### **2.2. Autoconsciencia y libertad de Jesús**

Los evangelios no tienen duda en afirmar la consciencia que Jesús tenía de sí mismo. La autoconsciencia de Jesús se afirma igualmente desde un punto de vista dogmático. La fe cristiana no es sostenible si Jesús no tuvo consciencia de quién era él mismo. Desde la ontología cristológica no se puede sostener ni una modificación de la naturaleza humana, ni un aislamiento. No le pudo ser ajena a la consciencia humana de Jesús su realidad última filial. Entonces, en Jesús se da una fuerte consciencia mesiánica, sin la cual no se explica ni su

movimiento ni su muerte ni muchos aspectos de su ministerio. Se trata de una fuerte conciencia salvífica: comidas con los pecadores, curaciones, respuesta al Bautista, interpretación de su vida y su muerte en la Cena, fórmulas *hypér*.

La Escritura, hablando de la santidad y libertad de Jesús, afirma que «ha sido probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» (Heb 4,15). Aquí pues, se afirma de manera nítida la naturaleza humana y la voluntad humana de Jesús. Una disociación de la naturaleza humana de la hipóstasis divina no tiene ninguna relevancia. Si a la naturaleza humana de Jesús le fuera indiferente el hecho de ser el Hijo, estaríamos negando de hecho la comunicación de los idiomas y, por consiguiente, la unidad de la persona. Por lo tanto, llegaríamos a distinguir al Hijo de Dios del hombre Jesús de Nazaret. Es claro, «Cristo no es un autómatas de Dios en el mundo, mero delegado de una oferta del Dios lejano, sino realizador humano en libertad histórica»<sup>71</sup>. Esta libertad de Jesús está plenamente abierta al Padre, impulsada por el Espíritu que en todo momento le conduce y sostenida por el *Logos*, en quien subsiste y quien permite evitar constantemente el pecado. En Cristo Jesús, la naturaleza humana está en plena comunión con la persona del Hijo. Esta comunión con Dios en la persona de Jesús es de naturaleza hipostática. Cristo es quien nos muestra lo que es la verdadera libertad humana, la libertad de los hijos de Dios (cf. GS 22)<sup>72</sup>.

### **3. La muerte de Jesús en continuidad con su ministerio**

Se debe ver una conexión entre la muerte de Jesús y el resto de su vida. Su muerte es consecuente de su vida. Podemos recordar la transgresión por Jesús de algunas normas relativas a la pureza alimentaria y a la observancia sabática, su pretensión por situarse encima de la *Torah* y la interpretación de la misma desde propia autoridad, etc. A continuación, presentamos el significado de su acción en la explanada del templo, la cena de despedida como momento propicio de su confesión última y el sentido de su muerte.

#### **3.1. Expulsión de los mercaderes del Templo**

En los sinópticos se narra la escena de la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48) durante los últimos días de Jesús en Jerusalén, mientras que Juan la sitúa al comienzo (2,1-16). Se esconde detrás una cuestión de alcance teológico. El

---

<sup>71</sup> Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: BAC, 2001), 473.

<sup>72</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, *Op. Cit.*, 367.

enfrentamiento de Jesús con las autoridades religiosas oficiales del judaísmo versa, en definitiva, sobre la imagen de Dios, sobre el verdadero culto y la verdadera religiosidad<sup>73</sup>.

Según Jon Sobrino, los detalles y la finalidad teológica de la acción de Jesús son sumamente controvertidos. Obviamente, la purificación del templo podría ser un gesto profético, corrección ejemplar de abusos, desenmascaramiento de la falsa seguridad de Israel, llamada a la conversión, etc. Pero, ¿con esa acción de Jesús se manifestaba proféticamente contra el templo en cuanto tal o contra abusos cometidos en él y en su nombre? Es difícil contestar. Jeremías comenta sobre los abusos que existían en el templo: «los sacerdotes han convertido el templo en guarida de ladrones; en guarida de la que salen constantemente malhechores para hacer sus fechorías. Los sacerdotes abusan de su vocación, que es realizar el culto para gloria de Dios. Y, en vez de eso, se dedican a sus negocios y a obtener ganancias»<sup>74</sup>.

Jesús utiliza dos citas del AT sobre el templo, Is 56,7 y Jer 7,11, que apuntan al menos a que la realidad del templo de Jerusalén era muy distinta de lo que debería ser el verdadero templo. Así, Is 56,7 habla de un nuevo templo, un templo escatológico para todos los pueblos, y condena el exclusivismo y la superioridad hipócrita de los judíos. Jer 7,11 es el final de un largo oráculo sobre el auténtico culto y una invectiva contra el templo. Que Jesús pronunciase estas palabras es inverosímil, pero con ellas los sinópticos interpretaron su acción, y su razón, ya que son coherentes con toda la práctica de Jesús. Jesús critica un culto alienante y opresor. Es más, algunas palabras parecen ser las auténticas de Jesús: «destruir el templo», «no quedará piedra sobre piedra». Jesús es muy crítico del templo y de lo que conlleva, por razones teológicas, pero también por razones históricas, si se tiene en cuenta que el templo de Jerusalén era el centro de la vida económica, política y social del país.

### **3.2. La Cena de despedida de Jesús y la fundación de la Iglesia**

La última Cena tuvo un carácter explícito de despedida de Jesús de sus discípulos más íntimos y cercanos. Por eso, Jesús se reunió con el grupo de los Doce (Mc 14,17). Esos son la representación simbólica del pueblo de Israel renovado y convocado para el Reino escatológico de Yahveh. Los discípulos entendieron después, y así también lo demuestra la Iglesia, que la muerte de Jesús y su posterior resurrección son la verdadera pascua. En efecto, la comida tiene una densidad especial, tanto en el ambiente judío como en el ministerio de Jesús. En su ministerio, Jesús comía con los pecadores, los publicanos en particular, mostrando así que Dios

---

<sup>73</sup> Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991), 231.

<sup>74</sup> Joachim Jeremías, *Teología del nuevo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1974), 175.

padre acoge a los pecadores con un banquete de alegría (cf. Lc 15,22-24). En el judaísmo la comunidad de mesa expresa una relación de comunión entre las personas y de estas ante Dios.

Sobre la última Cena de Jesús con sus discípulos tenemos dos tradiciones. Una tradición está representada por Mc (14,22-25) y Mt (26,26-29) y la otra por Pablo (1 Cor 11,23-25) y Lc (22,15-20). Estas son reflejos de los desarrollos teológicos de sus comunidades y las prácticas litúrgicas en vigor. Theissen afirma con precisión: «Cabe presumir, por eso, que las palabras de la cena, en su forma tradicional más antigua, sonaran como la forma paulina: «Esto es mi cuerpo por vosotros. Esta copa es la nueva alianza en mi sangre»<sup>75</sup>. Durante la Cena, sobre el pan Jesús dice: «*Esto es mi cuerpo por vosotros*». Por el cuerpo en el judaísmo se entiende la persona. Es decir, al afirmar, Jesús está entregando su persona. Sobre el vino dice: «*Esta copa es la nueva alianza en mi sangre*». La sangre es vida. La sangre derramada por Jesús significa entonces su vida derramada, donada, entregada. Beber la sangre significa la participación y la comunión en la vida de Jesús. La interpretación expiatoria está asociada a la sangre: su sangre derramada por nosotros instauro una nueva alianza, un nuevo modo de relación con Dios.

Podemos referirnos a las formulas «*hypér*», expresión que se encuentra con relativa abundancia en el NT. Esta expresión está repetida en 1 Cor 1,24; Lc 22,19-20, Mc 14,24; Mt 28,28 (*perì* en lugar de *hypér*) en los relatos de la Cena. «*Hypér*» con genitivo significa: «por, en favor de, en defensa de». Mientras que «*perì*» con genitivo ostenta la acepción de: «a causa de». El sentido sigue siendo claramente «en favor de», o «por». Así las cosas, podemos decir que Jesús interpretó su muerte futura desde una clave de servicio, entendiéndose a sí mismo como siervo. De este modo, dio sentido salvífico a su muerte. La última Cena además de ser una cena de despedida se considera como un momento irrenunciable y fundacional de la Iglesia.

### **3.3. La muerte de Jesús como consecuencia de su misión**

Matan a Jesús por su tipo de vida, por lo que dijo y por lo que hizo; por lo que estorbó. Ese estorbo es totalizante, no sólo categorial, sus denuncias concretas a estos o aquellos. Como dice Ellacuría: «Jesús y sus enemigos representan dos totalidades distintas, que pretenden dirigir contrapuestamente la vida humana; se trata de dos totalidades prácticas, que llevan la contradicción al campo de la existencia cotidiana»<sup>76</sup>. Lo que pasa es que la totalidad (el Reino de Dios) se expresa en lo cotidiano, en las cosas concretas de la vida de Jesús.

---

<sup>75</sup> Gerd Theissen - Annette Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 468.

<sup>76</sup> Ignacio Ellacuría, «Por qué muere Jesús y por qué le matan»: *Diakónia* 8 (1978), 66.

En el juicio político, los sumos sacerdotes invocan a Dios para juzgar a Jesús, este les responde con una blasfemia práctica. Esto muestra que hay dos formas de invocar a Dios o, que se refieren a dos dioses distintos. En el juicio político, a Jesús le acusan de ser enemigo del César, sobre lo cual Jesús no se pronuncia en los evangelios. Lo cierto es que Jesús no ve en la *pax romana* un mundo según el corazón de su Dios, y su vida, con mayor o menor consciencia en este punto, se dirigía objetivamente contra ello. De ahí que la condena a muerte de Jesús no fuese un lamentable error, como pretende Bultmann, sino una necesidad. La muerte de Jesús fue consecuencia de su vida y esta, a su vez, consecuencia de su concreta encarnación para defender a sus víctimas. Permanecerá, sin duda, el porqué de la muerte de un justo e inocente, y, en definitiva, el porqué de toda muerte. Sus discípulos afirmaron que vive y que vive en plenitud. Después de la resurrección se le reconocerá como el Hijo de Dios<sup>77</sup>.

## II. Los títulos cristológicos: confesión de fe cristiana en Jesús

Los títulos cristológicos son la confesión de fe de la primitiva comunidad que da respuesta a serie de preguntas sobre el sentido de la vida, misión, muerte y resurrección de Jesús. Es claro, si la persona de Jesús y su actuación tomada en su conjunto suscitaba estas preguntas, los títulos entonces no proceden exclusivamente de la experiencia carismática provocada por el don postpascual del Espíritu, sino que se asientan en la figura histórica de Jesús, en su misma enseñanza y actuación<sup>78</sup>. El NT se sirve de tres figuras para definir la identidad de Jesucristo: Mesías, Señor e Hijo de Dios. A continuación, reflexionaremos sobre estos títulos. Distinguimos la aplicación directa de ellos por Jesús a sí mismo; la atribución por los demás y la realización silenciosa de su existencia releyéndolos a la luz de la propia misión.

### 1. Jesús es el Mesías

La palabra «mesías» es transcripción del arameo *mešīha*, lengua corriente en aquel entonces. Mesías significa ungido y en griego se dice «Cristo». Este título dice la relación de Jesús a la promesa de Dios y a la esperanza del pueblo. La radicación de la novedad del cristianismo, en continuidad con la historia de Israel, explica que Cristo haya quedado como nombre personal de Jesús, la materia que le estudie se llame precisamente *cristología*, la religión surgida de él *cristianismo* y sus seguidores *cristianos*<sup>79</sup>. En el NT *Christós* aparece 531 veces, presente en todos los escritos del NT excepto en 3Jn. Los evangelios subrayan la

---

<sup>77</sup> Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Op. Cit., 271-272.

<sup>78</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», Op. Cit., 324.

<sup>79</sup> Olegario González de Cardedal, *Cristología*, Op. Cit., 364-365.

mesianidad de Jesús. Así pues, en el comienzo de su evangelio Lucas (Lc 3,23-38) y Mateo (Mt 1,1-17) elaboran las genealogías que sitúan a Jesús en la descendencia davídica, apuntando hacia Jesús como el Hijo de David esperado. Entonces, la mesianidad hemos de entenderla en la correlación entre las esperanzas y las promesas del AT y su cumplimiento en el NT. Este título se ve como una figura claramente terrena, no trascendente. La figura del Siervo de Yahveh, descrito en Is 52-53, abría la perspectiva para considerar a un mesías sufriente.

Pablo denomina a Jesús Mesías 271 veces en las siete cartas auténticas. Asimismo, «Jesús Cristo» y «Cristo Jesús» aparecen 109 veces. La mesianidad de Jesús forma parte de la confesión de fe que Pablo vive, predica y transmite a sus comunidades; y desde la que elabora su reflexión teológica. Para Pablo, se trata de un mesías crucificado. El aspecto sufriente y expiatorio de la muerte de Jesús en Pablo están vinculados a su mesianidad. Entonces, la mesianidad de Cristo es salvífica, con una capacidad de intercesión escatológica ante Dios para el día final, que otorga por su muerte el perdón de los pecados, la justificación y la reconciliación. Gracias a Jesús Mesías pertenecemos a la era mesiánica, al tiempo escatológico. Asimismo, las expresiones en Cristo, con Cristo se repiten con abundancia y marcan completamente la concepción paulina del bautismo y la vida cristiana. La salvación de Cristo y su significado son claramente universales (Rom 15,9). El mesianismo de Jesús se pone al descubierto a través de sus acciones. Pero, Jesús prohíbe siempre que se publique su mesianidad; rechaza un mesianismo político, ligado a la restauración terrena de Israel y se entiende más bien desde un mesianismo de corte escatológico. Estos elementos lo vinculan con el Siervo de Yahveh y el Hijo del hombre. La mesianidad de Jesús no solamente abre hacia una potenciación de su mesianismo regio y de su filiación divina, sino a una perspectiva claramente trinitaria para poder dar cuenta de su persona y de su obra.

## 2. *Jesús es Señor*

La referencia más inmediata del título Señor es el nombre de YHWH (Ex 3,14), que sustituido por *Adonay* en los LXX se convierte en *Kyrios*. Señor (*kúrios*) se refiere en griego a aquel que puede disponer sobre algo de modo legal y con autoridad. Posee un significado profano, presente en la Escritura, tanto en el AT como en el NT; junto con un significado religioso. El tetragrama יהוה (YHWH) no se pronunciaba al leer aunque estuviera escrito (*ketib*) en el original, sino que se había de leer (*qeré*) *adonay*, poniéndose de hecho los signos diacríticos propios de *adonay* en el tetragrama<sup>80</sup>. Los manuscritos de LXX han traducido

---

<sup>80</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», *Op. Cit.*, 334.

YHWH *Adonai* por *Kyrios* unas 6.000 veces. Resulta muy llamativo e incontestable que el NT haya seguido la costumbre de la sinagoga helenista: en citas del AT donde debería aparecer el tetragrama se ha sustituido por *Kyrios*. El mismo Jesús invoca a Dios llamándolo «*kyrios* del cielo y de la tierra» (Mt 11,25; Lc 10,21). Muy significativo es el texto de Mc 12,36, con la cita del Sal 110,1, puesto en boca de Jesús. Aparece claramente que *Kyrios*-Señor es una designación propia de Dios, especialmente como creador y señor del universo. En el NT *Kyrios* aparece 719 veces y está presente en todos los escritos, excepto Tito y las cartas de Juan.

*Kyrios* es uno de los títulos favoritos de Pablo para hablar de Jesucristo. Aparece 200 veces en sus cartas, aunque no lo utiliza para referirse exclusivamente a Él. *Kyrios* aplicado a Jesús se refiere a él como Cristo exaltado tras la resurrección de entre los muertos (cf. Sal 110,1; Hch 2,34s; Rom 8,34; 1 Cor 15,25). Es el nombre que Dios le concede a su Hijo al establecerlo a su derecha para que en su nombre ejerza su soberanía y su dominio. Para Pablo, la expresión «Jesús es Señor» constituye la enseñanza de su evangelio (2 Cor 4,5). Pablo utiliza los textos del AT en los que Señor se refiere a YHWH y lo sustituye por Jesucristo. Así, la soberanía de Dios Padre se realiza a través del señorío de Cristo. Para Lucas también es un título importante, utilizado 104 veces en su evangelio y 107 en los Hechos. Si Lucas subraya en algunos textos la subordinación de Cristo a Dios (Hch 2,36), en otros pone a Jesús en igualdad con Dios, resaltando su señorío universal (Hch 10,36), la exclusividad de su función soteriológica (Hch 4,12) y el poder de su nombre. Hay una ambigüedad a la hora de aplicar este título a Dios y a Jesús para combinar la expresión de la fe en un Dios único y en Cristo resucitado<sup>81</sup>.

Cuando los evangelios hablan del Señor, no hacen una distinción que cabe hacer desde el punto de vista de la génesis de la cristología: entre el señorío que le habrían otorgado los discípulos en un momento inicial a Jesús, como maestro (*rabbi*), cercano en su significación a señor (*marí*; cf. Jn 13,13), y el señorío universal y cósmico que se le adjudica tras la pascua. Este título cobra toda su importancia después de la pascua, con la exaltación y la entronización a la diestra de Dios. Esto pone al descubierto el papel de la pascua en la génesis de la cristología. Se destaca con claridad la percepción de la divinidad de Jesucristo, llevando a los primitivos cristianos a desplegar una nueva concepción de la divinidad. Asimismo, el título manifiesta la *diastasis* que atraviesa la escatología cristiana. Se espera la venida en poder para juzgar del *Kyrios*-Hijo del hombre celestial, la parusía.

---

<sup>81</sup> Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Op. Cit., 125.



### 3. *Jesús es el Hijo de Dios*

En el ejercicio de su misión por el Reino, Jesús nos revela al Padre y, haciéndolo se manifiesta a sí mismo como el Hijo. Es claro, de todos los títulos que el NT utiliza para descifrar el misterio de la persona y la misión de Jesús, el principal es «Hijo de Dios». Este título pone de relieve la pertenencia de Jesús a la esfera divina. Esta pertenencia será formulada en el concilio de Nicea con el término técnico *homoousios*. De allí, se destaca de manera especial el entronque trinitario de la cristología, abriendo así la comprensión de la encarnación.

En el AT este título «hijo de Dios» es utilizado para nombrar a los ángeles, al pueblo de Israel, al rey, al justo y al Mesías. La fuente Q ofrece una doble forma al título «Hijo de Dios»: el «Hijo» en los relatos de la tentación y el «grito de júbilo», que afirma la estrecha relación entre el Hijo y el Padre. En Marcos encontramos cinco veces el título «Hijo de Dios»: en el título (1,1); los gritos de los endemoniados (3,11; 5,7); la pregunta del Sumo Sacerdote (14,61); la confesión del centurión en la crucifixión (15,39); y el simplificado «el Hijo» dos veces en el relato del bautismo (1,11) y la transfiguración (9,7) y de manera implícita en la parábola de los viñadores homicidas (12,6). Los evangelistas Lucas y Mateo añaden el título en otros momentos: Lc en el anuncio a María (1,35) y Mt en el mandato de bautizar (28,19) y en otros pasajes (4,3; 14,33; 16,16; 27,40). Destacamos tres variantes de este título en Juan. Primero, «Hijo de Dios» puesto en boca del bautista (1,34), Natanael (1,49), Marta (11,27), los judíos (19,7), el propio evangelista (20,31) y otros lugares (5,25; 10,36; 11,4). Segundo, «Hijo unigénito» en (3,16; 18). Finalmente, la afirmación de que Jesús es el «Hijo» 16 veces<sup>82</sup>.

González de Cardedal considera que san Pablo usa 130 veces el título *Kyrios* y sólo 17 el título de Hijo. Si el título *Kyrios* corresponde a la fase pascual de la vida de Jesús, el de «Hijo de Dios» corresponde a la fase terrestre y en la forma «el Hijo-el Padre» lo encontramos en boca de Jesús. La teología paulina del Hijo recalca el envío al mundo del Hijo preexistente. Lo usan con preferencia las Cartas de San Juan, Hebreos y san Pablo. La Carta a los Hebreos destaca cinco afirmaciones fundamentales: la continuidad entre Cristo y los profetas sobre la Palabra de Dios; la superioridad de Cristo por ser Hijo, convirtiéndose en criterio; es el heredero del mundo; el que lleva a cabo la purificación de los pecados y comparte la majestad y el poder de Dios; la superioridad a los profetas y ángeles. Esta carta une sacerdocio y filiación.

Una lectura crítica de los evangelios nos muestra que no todas las veces que aparece el título «Hijo de Dios» en labios de Jesús pueden vincularse al Jesús terreno. La exégesis actual

---

<sup>82</sup> Olegario González de Cardedal, *Cristología, Op. Cit.*, 366-369.

considera tres textos como auténticos y que ofrecen una profunda comprensión de la relación entre Dios y Jesús comprendiéndose a sí mismo como Hijo: Mt 11,25-27; Mc 13,32 y Mc 12,6. Mt 11,25-27 pone de relieve la inmediatez del Hijo con el Padre. En este texto se afirma la reciprocidad de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo. El v.27 expresa que Jesús tiene una conciencia de su condición filial, que integra el reconocimiento de la soberanía divina, su relación privilegiada con Dios y la conciencia de su misión. Mc 13,32, considerado como el «discurso escatológico», subraya la distancia y la diferencia entre el Padre y el Hijo. Aquí, la relación entre el Padre y el Hijo se expresa en términos de obediencia, de limitación, de *kénosis*. Mc 12,6 pone al descubierto la autoridad escatológica del Hijo en la misión del Padre. Este pasaje se sitúa en la parábola de los viñadores homicidas. Aquí, la relación entre el Padre y el Hijo se expresa en términos de misión. Jesús es el último en persona que nos trae la palabra y revelación última de Dios y del destino salvífico de los hombres<sup>83</sup>.

### **III. Comunión de Jesucristo con la humanidad**

En el capítulo precedente presentamos los concilios de Nicea y Constantinopla I cuya temática central fue la ontología trinitaria. Después de estos, la ontología cristológica será objeto principal de los siguientes concilios. De estos concilios surge la relevancia de la historia de Jesús de Nazaret que nos revela el rostro de Dios, un Dios que es comunión. Por eso, presentaremos la singularidad de la humanidad de Jesús y, después, hablaremos de la comunión de las naturalezas humana y divina en la persona única de Jesucristo. Esta comunión será defendida por los concilios que presentamos a continuación.

#### **1. Singularidad de Jesús y su humanidad**

La singularidad de Jesucristo está recogida de distintas maneras en el NT. En once aspectos, presentamos las razones y características de esta singular humanidad de Cristo<sup>84</sup>. La humanidad de Cristo es una *humanidad «verdadera y limitada»*. Esta comporta las limitaciones de espacio y tiempo propias a toda historia humana. La historia de la persona de Jesús de Nazaret es históricamente datable y construible. Eso significa que se trata de una humanidad verdadera. Asimismo, es una *humanidad singularmente «reveladora»*. Esta es el cauce para una revelación definitiva, plena y completa del rostro de Dios. Eso, gracias a su íntima unión con el Padre. En la humanidad de Jesucristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad

---

<sup>83</sup> Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, Op. Cit., 116-118.

<sup>84</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid: UP Comillas, 2008), 394-411.

(Col 1,19). La humanidad de Jesucristo es singularmente «*salvadora*». Nos alcanza la salvación gracias a la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. No hay salvación fuera de la mediación de la humanidad de Cristo. El Hijo encarnado quiso realizar nuestra salvación con una voluntad humana. Se trata también de una *humanidad que «se perfecciona en su devenir histórico»*. Subrayamos el singular camino histórico de Jesús, en su hacerse Hijo mediante la obediencia. Su ser Hijo se perfecciona, desarrolla y realiza. Es, pues, una *humanidad con «singularidad definitiva»*. La humanidad de Cristo es definitiva porque la unión hipostática es definitiva: una vez el *Logos* se unió hipostáticamente a la humanidad, dicha unión permanece de modo definitivo, a pesar de los avatares de la muerte y la resurrección. La humanidad de Jesucristo es una *humanidad nacida con «singular intervención del Espíritu Santo»*. La historia de Jesús de Nazaret proviene de una intervención especialísima del Espíritu Santo sobre María (Mt 1,18.20), hasta afirmar el Dios con nosotros y, así nos puede salvar de nuestros pecados. También, es una *humanidad «ungida por el Espíritu*. Jesús es aquel que mora y reside el Espíritu. La singularidad de la unción recibida por Jesús nos dice todo sobre su persona y su misión. Se trata de una *humanidad que «infunde el Espíritu Santo»*. La humanidad de Cristo es la fuente de la que brota la efusión del Espíritu. Por eso, le pertenece como facultad singular la de donar el Espíritu de Dios, que en ella habitaba. Es también una *humanidad «singularmente gloriosa»*. Nuestra configuración futura, en la resurrección de los muertos, será con una humanidad semejante a la de Cristo, gloriosa y espiritual. La humanidad gloriosa de Jesucristo es la fuente de nuestra salvación. Asimismo, es una *humanidad «quicio de toda la economía de la salvación»*. Esta singular humanidad refulge cuando se demuestra que es verdaderamente el *quicio* de la única economía divina de la salvación. Finalmente, es una *humanidad que «engloba en sí el sentido de Dios y del hombre»*. La humanidad de Cristo posee una singularidad extraordinaria porque es el punto donde Dios y el hombre se encuentran en su máxima potencia. La humanidad de Cristo, hombre perfecto (GS 22), nos muestra que constitutivamente estamos creados para Dios. Correlativamente, en la encarnación se nos revela el auténtico rostro de Dios; un verdadero Dios de los hombres, para y con los hombres.

## **2. La comunión de las naturalezas humana y divina en la persona única de Jesucristo**

Tras afirmar la divinidad de Jesús, la Iglesia siguió ahondando en la ontología cristológica dedicando una atención especial a la unidad de la persona de Cristo. Es claro, la humanidad integral y la divinidad verdadera de Cristo no van separadas, sino que se dan en la unidad. Es bien la unidad que confesará la Iglesia en el concilio de Éfeso a través de la defensa de la maternidad divina de María. María es madre de todo el sujeto cristológico en su unidad.

### **2.1. Concilio de Éfeso: la unidad de la persona de Cristo**

El patriarca de Constantinopla, Nestorio, defendía el *christotókos* en vez del *theotókos*. Según este, el *Logos* encarnado sería cristo, en quien se dan dos naturalezas, humana y divina, y de quien María es madre. La fe cristiana, respondiendo a Nestorio, afirmará la identidad entre el *Logos* eterno y el encarnado. Si el *Logos* eterno divino se encarna, naciendo de María, María ha de ser considerada Madre de Dios. La dificultad fundamental fue la separación excesiva de las dos naturalezas. La afirmación de la verdadera unidad entre las dos naturalezas es la que conduce a afirmar la maternidad divina de María y la comunicación de los idiomas. Por idiomas se entienden las propiedades típicas y características de cada naturaleza. Siendo el sujeto único, lo que compete a una naturaleza compete de hecho al sujeto total. O sea, lo que es predicable de una lo es también de la otra.

### **2.2. Concilio de Calcedonia: la unidad de la persona en la diversidad de naturalezas**

La fórmula cristológica del Concilio de Calcedonia (451) ha sido considerada como una referencia para el dogma cristológico. El punto de partida es la afirmación de Eutiques: «Reconozco que el Señor era de [ek] dos naturalezas antes de la unión, pero no reconozco más que una sola naturaleza después de la unión»<sup>85</sup>. Así pues, niega la diversidad de naturalezas después de la unión. El concilio de Calcedonia insistirá no sólo en la unidad de Cristo, sino también en el mantenimiento de las dos naturalezas tras la unión. Se basará en los símbolos de Nicea, I Constantinopla, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la fórmula unión de 433 y el tomo de León. Los padres conciliares defienden la dualidad de las naturalezas (dífisitismo): «Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturaleza de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo» (DH 302). Con el uso de los cuatro adverbios negativos, queda clara la presencia irrestricta de las dos naturalezas de Cristo, humana y divina, sin ningún riesgo de rebajar la unidad.

### **2.3. Constantinopla II**

El segundo concilio de Constantinopla (553) explicitará el modo en que se da la unión en Cristo. La clarificación del modo de unión está contenida en el canon 4 de los anatematismos

---

<sup>85</sup> Bernard Sesboué y Joseph Wolinski, *El Dios de la salvación*, Tomo I (Salamanca: Secretario Trinitario, 1995), 310.

y suena así: «[Si alguno] no confiesa que la unión de Dios Verbo con la carne animada e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis, como enseñaron los santos padres; y por eso niega una sola hipóstasis en Él, que es el Señor Jesucristo, uno de la santa Trinidad; ese tal sea anatema» (DH 424). En la persona de Cristo, la unión de las dos naturalezas se da de manera hipostática. Esta unión hipostática no implica la supresión de las naturalezas o su alteración, sino más bien ambas se mantienen. Con el concepto *en-hypóstasis*, debido a Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén, se recalca que el «Verbo encarnado es una hipóstasis divina, a la que se le ha unido hipostáticamente una naturaleza humana»<sup>86</sup>. Así, se puede hablar de la existencia de comunión en la persona de Cristo, una persona divina en dos naturalezas.

#### **2.4. Constantinopla III**

Frente a formas nuevas de monofisismo más oculto y sofisticado, se dará la necesidad de afirmar la integridad de la humanidad de Cristo en el concilio de Constantinopla III (680). Se trata de una disputa con los monoenergetas y los monoteletas. Se fundamenta esencialmente en la teología de Máximo el Confesor. Este, respondiendo a Apolinar, considera que la integridad de la humanidad de Cristo es fundamental. En la línea del concilio de Calcedonia que salvaguardaba las propiedades de cada naturaleza, III Constantinopla declara: «predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o querer y dos operaciones, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión; y dos voluntades, no contrarias [...], sino que su voluntad sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponerle ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella» (DH 556). Una posible afirmación de la unión hipostática y de la conjunción de las voluntades en un único querer orienta la humanidad en cuanto a su ser natural propio hacia Dios y al cumplimiento de su voluntad. O sea, la voluntad de Jesús está orientada a Dios y al cumplimiento de su voluntad. Mediante la articulación armoniosa de sus dos voluntades, Jesús nos revela que el ser humano es capaz de anhelar y de elegir siempre la voluntad de Dios. El hombre alcanza la plenitud ajustando su querer al de su creador. La ordenación del querer del hombre hacia la voluntad de Dios es el camino de realización de la vocación humana a la divinización. Dando un paso, podemos decir que el tratado de cristología actual ha de contener una apertura intrínseca y sólida hacia la Trinidad. Sólo así es posible entender la encarnación, la vida histórica de Jesús, su predicación de la irrupción del Reino de Dios, su obra soteriológica, etc.

---

<sup>86</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», *Op. Cit.*, 355.

#### IV. Experiencia teologal de María, icono de la Trinidad

Desde la perspectiva histórico-salvífica, aparece en el mensaje neotestamentario el reconocimiento de la experiencia trinitaria de María y de su función materna y ejemplar en la historia de la salvación. Por situarse entre el AT y el NT y por su santidad, la madre de Jesús emerge como una persona paradigmática en la que culmina Israel y comienza la Iglesia. Sin duda alguna, LG VIII constituye el texto magisterial que ha de marcar la pauta de la mariología después del CV II: «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia». Se destaca la alusión a la *Theotókos* definida en el concilio de Éfeso y la insistencia de mostrar que María pertenece al misterio de Cristo y de la Iglesia. Aquí, nos detendremos en la obra de Dios unitrino en María y los dogmas marianos.

##### 1. *La obra de la Trinidad en María*

La interpretación trinitaria de la pascua se extiende a todas las vicisitudes históricas de Cristo que se inicia con el anuncio a María<sup>87</sup>. Este anuncio es obra del Padre: «fue enviado por Dios el ángel Gabriel» (Lc 1,26). El anuncio concierne también al Hijo, por el cual se cumple la obra divina: «Vas a dar a luz un hijo [...]. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo [...], Hijo de Dios» (Lc 1,31-32.35). Es destacable la presencia del Espíritu Santo en el anuncio. El culmen del relato lucano constituye el v. 35. El espíritu es la fuerza divina que hace todo lo que es humanamente imposible: la concepción virginal del Hijo de Dios. Con la concepción virginal del Hijo del Altísimo por obra del Espíritu Santo, María pasa a ser el lugar en el que actúa la Trinidad, manifestándose por vez primera. Más que un lugar y un espacio, María es una persona que contrae vínculos relacionales con el Dios uno y trino que al tiempo se revela como se oculta en el simbolismo de las instituciones judías (Arca de la Alianza y Tienda de Reunión). María «está enriquecida con la suma prerrogativa y dignidad de ser la Madre de Dios Hijo, y por eso Hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo; con el don de una gracia tan extraordinaria aventaja con creces a todas las otras criaturas, celestiales y terrenas» (LG 53).

A la acción de la Trinidad en ella, en su seno y en su corazón, María responde con una serie de comportamientos espirituales que constituyen su personalidad religiosa desde un continuo crecimiento. Ella vive la dimensión mística del pueblo de Dios y se convierte en la primera cristiana y figura de la Iglesia. No se puede comprender al Dios de María fuera de la alianza del pueblo de Dios a la que pertenece. Ella misma se refiere a la promesa de Dios « [...]

---

<sup>87</sup> Stefano de Fiore, *La santísima Trinidad, misterio de vida: experiencia trinitaria en comunión con María*, (Salamanca: Secretario Trinitario, 2002), 76.

a nuestros padres en favor de Abraham y de su linaje por los siglos» (Lc 1,55). El vínculo que tiene María con Cristo es ciertamente de afecto materno, ya que es «la Madre de Jesús». Se trata de una maternidad responsable que María ofrece con su consentimiento a la concepción virginal del Hijo del Altísimo por obra del Espíritu (Lc 1,26-28). Los evangelios muestran a una María realizando todo aquello que una Madre debe hacer por su hijo. A la diferencia de otras madres, María mantiene con Jesús un comportamiento de fe que le permite descubrir que es el Mesías esperado y el Hijo de Dios. Como el sabio del AT (Dt 4,9-10; Ecd 12,11-12), María «medita en su corazón» las palabras y los acontecimientos referentes a Cristo. Por la acción santificadora, María pasa a convertirse en la transparencia personal del Espíritu. Es el Espíritu quien hace de ella discípula del Hijo hasta sostener su fe en el Calvario. En su cooperación con la Trinidad, el esquema de la alianza sitúa a la Madre de Jesús en la relación entre Dios y el pueblo. En este sentido, María se convierte para nosotros en modelo de vida trinitaria<sup>88</sup>.

## **2. *El papel decisivo en la historia de la salvación de la Virgen María***

La Iglesia reconoce a María como «siempre virgen», «madre de Dios», «concebida sin pecado original» y «asunta al cielo en cuerpo y alma». Estos constituyen los cuatro dogmas proclamados por la Iglesia sobre María: la virginidad, la maternidad divina, la Inmaculada Concepción y la asunción. El título del capítulo VIII de la LG aboga por la integración de las perspectivas *crístotipista* y *eclésiostipista* desde la clave de la historia de la salvación.

### **2.1. La maternidad divina de María**

La afirmación conciliar de la Iglesia antigua más fuerte y más densa acerca de la figura de María es la de Madre de Dios (*deipara*) traducida como *Theotókos* y definida en el concilio de Éfeso. Desde el punto de vista de la historia de la mariología, se ha privilegiado la maternidad divina, como punto central, capaz de articular a su alrededor el resto de los contenidos profesados por la fe católica sobre María. Así pues, LG VIII se sitúa en la misma perspectiva al mencionar la maternidad divina como clave arquimédica para entender el puesto de la Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. El dogma de la maternidad divina de María es el tema central de toda la Mariología; da sentido y hace comprensibles todas las verdades que la teología cristiana afirma sobre María.

La terminología «Madre de Dios» aparece al menos en dos concilios ecuménicos de la Iglesia antigua: Éfeso y Calcedonia. En efecto, durante la época antigua, se percibe a María en

---

<sup>88</sup> *Ibidem.*, 92.

relación con Cristo y lo que se dice sobre María está al servicio de la salvaguarda completa de la confesión de fe cristológica. Es desde esta perspectiva que se debe leer la defensa que hizo el concilio de Éfeso de la maternidad divina de María. Negar la maternidad divina de María significa negar directamente la divinidad de Jesucristo desde el instante de su encarnación. En el NT el nombre de la Virgen María aparece 19 veces y se la denomina «madre» en 29 ocasiones. Pablo se refiere al nacimiento de una mujer con una intención soteriológica (Gál 4,4-5). Algunos ven una referencia a la concepción virginal en Jn 1,13. Mateo sitúa a Jesús como aquel en quien culmina la descendencia de Abrahán y de David: María es la esposa de José, la madre de Jesús, a quien engendra en su seno por el Espíritu Santo. El peso recae sobre su maternidad (Mt 1,1-25). En el evangelio de Lucas, se la denomina «la madre de Jesús» siete veces. Siendo la madre de Jesús, María es la madre del Verbo eterno encarnado y, por lo tanto, la madre de Dios<sup>89</sup>.

## **2.2. La perpetua virginidad de María**

Si la maternidad divina de María, entendida como maternidad virginal, está al servicio de la encarnación verdadera del Hijo de Dios, podemos decir lo mismo de su virginidad. La virginidad de María nos habla de la procedencia de Cristo, del Hijo de Dios, que ha venido al mundo por María, su madre (humanidad), pero siendo Hijo de Dios lo ha hecho de un modo extraordinariamente singular y sin parangón alguno, mediante una concepción virginal (divinidad), sin recurso de varón. Se habla de una virginidad antes del parto, durante y después del parto. María queda consagrada en toda su integridad por la maternidad divina realizada por la intervención del Espíritu Santo.

La afirmación de la virginidad perpetua de María incluye el sentido teológico y el biológico, que se han de mantener unidos: «Efectivamente, la Virgen María, que al anuncio del ángel recibió al Verbo de Dios en su alma y en su cuerpo y dio la Vida al mundo, es reconocida y venerada como verdadera Madre de Dios y del Redentor» (LG 53). María es virgen porque su virginidad es el signo de su fe no adulterada por duda alguna y de su entrega a la voluntad de Dios. El concilio entendió la virginidad ante todo como obediencia y fidelidad incondicionada a la revelación. Esta remite también a una dimensión pneumatológica prevalente que señala la primicia de Dios y su acción; remite al corazón (virginidad espiritual).

---

<sup>89</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología, Soteriología, Mariología», *Op. Cit.*, 383.



### 2.3. La Inmaculada Concepción

Siempre ha habido diversas posiciones, aunque no unánimes, a favor de la santidad de María y en la defensa de la Inmaculada Concepción de María. Pío IX, en la bula *Ineffabilis Deus* (1854), define: «declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Salvador del género humano, está revelada por Dios» (DH 2803; cf. LG 59). Los textos más destacados para hablar de la Inmaculada Concepción son la figura de la Hija de Sión; Lc 1,28: «llena de gracia» y «El Señor está contigo», etc.

Desde un punto de vista teológico, a María sólo se la puede comprender desde Cristo, puesto que ella ha sido elegida y agraciada de modo consecuente por Dios para ser, gracias a su anuencia, a su *fiat*, la madre virgen del Señor. El querer Dios el nacimiento virgen de Cristo del seno de María implica también la preparación de la madre de Cristo, como el santuario virginal y puro. Por eso, María ha sido redimida por los méritos de Cristo, en orden a ser el lugar santo mediante el cual el santo de Dios entra en el mundo.

### 2.4. La Asunción de María

El dogma de la asunción fue definido y proclamado por Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*. La idea de fondo que lleva a la doctrina de la asunción es que la muerte de María no puede ser un tránsito hacia la situación de muerte determinada por el pecado y la contaminación con el pecado, sino un tránsito hacia el estado glorificado de modo irrestricto: en cuerpo y alma. Los teólogos descubren la coherencia con la que se debe afirmar la asunción de María. Su sentido teológico estriba en considerar que si por su maternidad virginal María ha sido preservada de todo pecado y está estrechísimamente unida a Cristo en su obra redentora, esta singularidad pide por su propia coherencia que la redención de Cristo no le alcance de modo incompleto. Como asunta, María es figura de la Iglesia, que espera la consumación de la salvación; esperanza para los creyentes, que ven cumplida en ella, la meta que anhelamos. María participa plenamente del triunfo de Cristo<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> *Ibidem.*, 386.

## CAPÍTULO 5: LA IGLESIA ES UNA COMUNIÓN MISIONERA

La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del CV II. Se ha podido sentenciar: «El concepto clave para interpretar la Eclesiología del Vaticano II y el que mejor compendia los resultados en su doctrina eclesiológica y en la renovación de la Iglesia es el de comunión»<sup>91</sup>. Sin embargo, ha sido la Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 la que de un modo sintético nos ha ofrecido por primera vez las líneas fundamentales de la comprensión teológica del concepto de la «comunión»:

¿Qué significa la palabra compleja «comunión»? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la Iglesia; la Eucaristía la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (cf. LG 11). La comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1 Cor 10,16s). Por ello la eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia<sup>92</sup>.

La eclesiología de comunión parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación de la Iglesia en la noción de *communio*, encuentra su realización plena en la eucaristía; sus conceptos básicos son Cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía. En efecto, la perspectiva trinitaria la abrió a la Iglesia Jesús con las últimas palabras que dijo a los Apóstoles antes de su retorno definitivo al Padre (cf. Mt 28,19). Así pues, con estas últimas palabras de Jesús, aparece con claridad la dimensión misionera de la Iglesia. Entonces, la Iglesia se ve como una comunión misionera.

En este capítulo, reflexionamos sobre cuatro cuestiones sumamente importantes y que ayudan a comprender a la Iglesia como una comunión misionera. En una primera parte, consideramos a la Iglesia desde su naturaleza. Es decir, la Iglesia como misterio de comunión. En la segunda parte, nos interesamos por las famosas metáforas que se utilizan para caracterizar la comunión de la Iglesia. Estas son: la idea de la Iglesia como pueblo de Dios y Cuerpo de

---

<sup>91</sup> Ángel Antón, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en: René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1989), 281.

<sup>92</sup> *Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, Relación final*, II, C. 1.

Cristo. En efecto, la categoría *koinônía* se aplica tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias particulares. Por eso, la tercera parte se centra en la vida de comunión que caracterizan las Iglesias locales y la Iglesia universal. Asimismo, la dimensión misionera se hace más visible en los ministerios. Es lo que nos lleva, en la última parte, a abordar el tema de la comunión eclesial en relación con los ministerios.

## I. La Iglesia, misterio de comunión

La palabra *koinônía* significa participar en el Evangelio (*martyria*), estar en comunión con Cristo, participación en su Espíritu, vivir la misión y la solidaridad con los otros (*diakonia*) en la Iglesia de Cristo, ofrecer el sacrificio santo (*leitourgia*). O sea, con el concepto de *communio* se apunta, antes que nada, a la naturaleza o misterio de la Iglesia. El misterio consiste en que en el rostro de la Iglesia y en su proclamación del evangelio resplandece la gloria de Dios. Este misterio, entendido en un sentido paladinamente paulino, se describe en LG desde un triple punto de vista: la comunión con Dios (LG 2); que se realiza históricamente y de una manera inigualable en Jesucristo, prototipo de toda comunión entre Dios y el hombre (Rom 8,29); lo que aconteció de una vez por todas en Jesucristo es continuado por el Espíritu Santo (LG 48). La comunión con Dios realizada a través del Espíritu constituye entonces la base de la comunión de la Iglesia. Es claro, esta noción de comunión conlleva tanto la dimensión vertical (comunión con Dios) y la horizontal (comunión entre los hombres), como la invisible (comunión íntima con la Santísima Trinidad y con los demás hombres) y visible (comunión en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico). Asimismo, implica una solidaridad espiritual entre los miembros de la Iglesia, en cuanto son miembros de un único cuerpo, el cuerpo de Cristo<sup>93</sup>.

### 1. La noción de «comunión» y el misterio de la Iglesia

*Communio* designa la naturaleza o *mysterium* de la Iglesia. Una lectura atenta de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* permite caer en la cuenta de la utilización frecuente de esta palabra, a punto de afirmar que el Vaticano II asume la doctrina de los Padres y la eclesiología de comunión de la Patrística. Es decir, la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del CV II. La Iglesia, como reflejo del misterio trinitario, es misterio de comunión, paradigma y modelo para toda forma de comunión entre los cristianos y para la misma configuración de la Iglesia. Es cierto, la concepción de la Iglesia que

---

<sup>93</sup> *Communio* notio, n° 3.

predominaba en la teología católica anterior al Vaticano II se caracterizaba por el «cristomonismo». Una expresión que expresa la atención privilegiada a los aspectos visibles de la Iglesia, a costa de la dimensión misterico-sacramental<sup>94</sup>. En cambio, la Iglesia del concilio es, en continuidad con el testimonio de la Escritura y de los Padres, la Iglesia de la Trinidad.

El capítulo primero de LG representa una recuperación de la profundidad trinitaria de la Iglesia: «*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*». Es decir, la Iglesia aparece como «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»<sup>95</sup>. Dicho de otro modo, el *mysterium* de la Iglesia consiste en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Cristo. Así pues, la Iglesia viene de la Trinidad, es estructurada a imagen de la Trinidad y camina hacia el cumplimiento trinitario de la historia. Viniendo de arriba, como su Señor (Lc 1,78), plasmada desde arriba y en camino hacia arriba, la Iglesia está en la historia, pero no puede reducirse a las puras coordenadas de la historia, de lo visible y de lo disponible. El origen de la Iglesia se presenta describiendo la economía de la salvación. La Iglesia viene de la Trinidad: el proyecto de salvación universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4). Por lo tanto, la Iglesia es la participación histórica en la unidad trinitaria, la realización comenzada bajo el velo de los signos de la salvación que surge de la iniciativa divina, el misterio o sacramento «de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

Si la Iglesia es considerada como icono de la santa Trinidad es gracias a una noble analogía: ha sido comparada con el misterio del Verbo encarnado. Se afirma al respecto: «Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» (LG 8). Así pues, esta analogía se hace en la dialéctica de lo visible y lo invisible, mientras que la comunión de la Iglesia, una en la variedad de las Iglesias locales y de los carismas y ministerios que se dan en ellas, refleja la comunión trinitaria. La Iglesia está estructurada en su comunión a imagen y semejanza de la comunión trinitaria. Se destacan cinco significados de comunión: (1) la comunión con el Dios trinitario; (2) la participación en la vida de Dios por la Palabra y los sacramentos; (3) la Iglesia

---

<sup>94</sup> Bruno Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve ecclesiológia* (Salamanca: Sígueme, 2003<sup>3</sup>), 13.

<sup>95</sup> San Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; Cf. LG 4b.

como comunión-unidad de las Iglesias locales; (4) la comunión de los fieles y (5) la comunión de la Iglesia, sacramento para el mundo<sup>96</sup>.

## **2. La comunión desde el sentido sacramental y eclesiológico**

El NT designa las dos relaciones constitutivas de la esencia de la Iglesia (comunión con Dios y comunión de los creyentes entre sí) con un solo y único término: *koinônía*. Así pues, la dimensión vertical (comunión con Dios) y la horizontal (comunión de los creyentes entre sí) resultan complementarias. Aunque la palabra *koinônía* tienda a diversificarse y a tomar un sentido cada vez más técnico, sin embargo, la interdependencia de aquella doble dimensión no se pierde de vista. Es más, el término ocupa el primer plano de la actualidad eclesial en su doble significado de «comunidad de creyentes» y «comunidad de Iglesias».

Desde un punto de vista histórico, se considera la eclesiología de la *communio* como la primera eclesiología de la Iglesia, la eclesiología de la Iglesia patrística. Es decir, la eclesiología de comunión ha sido la eclesiología originaria de la Iglesia. En efecto, *communio sanctorum* puede significar la comunión en las cosas santas como la comunión de los santos. Una Iglesia que se entiende como comunión en este doble sentido existe en comunidades locales, de las que todo el mundo sabe que en ellas la plena esencia de la única Iglesia de Dios se hace presente. Ahora bien, cada una de esas Iglesias, en las que se realiza la totalidad de la Iglesia, seguirá siendo Iglesia en la medida en que no se encierre en sí misma y viva con las demás Iglesias en la comunidad fraternal de la Palabra y del Cuerpo de Cristo (eucaristía). Mediante la participación en la celebración eucarística, se representa la esencia de la Iglesia en el plano simbólico y sacramental, de modo que puede decirse que la Iglesia se realiza en la celebración de la eucaristía. Sin embargo, la comunión no es solamente una realidad sacramental. Abraza a la totalidad de la misma comunión y comunicación entre las personas.

La soteriología caracteriza la ausencia de salvación entre los hombres como una carencia de comunión con Dios. A partir de este trasfondo soteriológico de una salvación comprendida como una comunión con Dios dada por Dios mismo, podemos hacer un apunte. En el cristianismo primitivo, se consideró la celebración eucarística como el medio que garantiza la unidad entre las Iglesias o comunidades locales. Es decir, el lugar eminente donde se hace presente el origen trascendente de la comunidad. Así pues, la *communio* no es otra cosa

---

<sup>96</sup> Santiago Madrigal Terrazas, «La Iglesia y su misterio». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 460-462.

que la realización concreta de esa unidad querida por Dios y dada por Él (cf. LG 4). Es el hecho de tomar parte en común en el cuerpo y sangre de Cristo lo que funda la comunión eucarística.

La comunión consiste concretamente en la unidad de fe, de sacramentos y reglas jurídicas que se desprenden de ella. Estos constituyen los elementos esenciales de la *koinônia*. La Iglesia se entiende como la comunión de los fieles, en la que se proclama el verdadero evangelio y se administran los sacramentos de conformidad con esa predicación. Asimismo, es el vínculo de la unidad entre obispos y fieles, de los obispos entre sí y de los obispos entre sí y entre las Iglesias locales representadas por sus obispos. La unidad de la Iglesia queda así salvaguardada por la comunión de los obispos.

### **3. *La Iglesia como sacramentum unitatis***

El CV II al aplicar el concepto de sacramentalidad a la Iglesia la define como *sacramentum unitatis*. La SC 26 considera las acciones litúrgicas como sacramento de unidad y lo dice en estos términos: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es “sacramento de unidad”, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos». Asimismo, la LG 1 afirma que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». Así pues, aparece con claridad que la sacramentalidad de la Iglesia se funda y se centra en Cristo, en cuanto hace presente a Cristo, y es en virtud de su gracia que se constituye en «sacramento universal de salvación» (LG 48). Como comunión de los creyentes, la Iglesia es justamente la realidad de la salvación y el conjunto de medios para la convocatoria salvífica. La Iglesia es convocada y constituida por Dios, para que sea sacramento visible de esta unidad de salvación para todos y cada uno. Además, se designa a la Iglesia como instrumento de la redención universal: «Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él (el pueblo mesiánico) como de instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (LG 9).

El sacramento en sentido amplio o *mysterium* o signo de la salvación se aplica normalmente a Jesucristo. En los Padres de la Iglesia este concepto significa a menudo toda la economía de la salvación, que incluye las diversas acciones culturales de la Iglesia. Es la razón por la cual se designa a la misma Iglesia como sacramento-misterio. Asimismo, en sentido restringido el concepto sólo puede aplicarse a los siete sacramentos de la Iglesia instituidos por Jesucristo. Es cierto, la Iglesia como sacramento no representa una realidad sacramental junto

a los otros siete sacramentos, sino que es la realidad sacramental básica que actualiza y realiza en los siete sacramentos específicos su propia sacramentalidad. Así pues, la Iglesia es la presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia de Dios.

## II. **Comunión de la Iglesia: pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo**

El NT utiliza dos conceptos fundamentales para designar a la Iglesia: pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. En efecto, el significado concreto del concepto de *communio* se aclara teniendo en cuenta la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios; como «comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible» (LG 8) en este mundo. Es decir, la Iglesia es la comunión de personas que viven de la fe y de las virtudes. Así, los conceptos *communio* y *pueblo de Dios* subrayan el papel de todos los creyentes en la Iglesia. Sin embargo, *pueblo de Dios* no tiene en Pablo ningún papel especial, ya que el Apóstol pasa rápidamente de este concepto al de Cuerpo de Cristo. Así las cosas, la Iglesia como pueblo de Dios se congrega en el Cuerpo de Cristo cuando celebra la eucaristía. Es decir, la participación eucarística del pueblo de Dios, constituido por el bautismo, es el elemento fundamental de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. A continuación, hablaremos de la comunión de la Iglesia a partir de las dos metáforas.

### 1. **La metáfora «pueblo de Dios»**

Para entender lo que significa «pueblo de Dios», hemos de volver al mundo bíblico a fin de comprender el sentido que se daba en ese a la idea de «pueblo» y lo que se quería significar cuando se identificaba a Israel como «pueblo de Dios». En efecto, en la Biblia y en el pensamiento hebreo, el «pueblo» es una personalidad colectiva, corporativa. Un todo personal, uno y plural que, como tal, constituye un verdadero sujeto de historia; en un cierto sentido persona y, al mismo tiempo, colectividad, capaz de asumir compromisos que le afectan como totalidad personal y como pluralidad de individuos. Esa unidad real de comunión y de solidaridad es lo que constituye e identifica como «pueblo». Así pues, la identificación como «pueblo de Dios» da una nueva profundidad a esa personalidad colectiva del pueblo y a su solidaridad corporativa.

El pueblo de Israel es «pueblo de Dios» por la libre iniciativa de la elección gratuita de Dios (cf. Dt 7,7s). Esta elección se reveló y se expresó históricamente en la alianza de Dios con Israel. La alianza se realiza mediante un sacrificio de comunión, por el que se sella ritualmente la unión de Dios con el pueblo. En la comunión ritual de sacrificio, comida de comunión, el pueblo pasa a ser «pueblo de Dios», «reino de sacerdotes», «nación santa» (cf. Ex 19,5s; 24,4-

8). Todo eso tendrá una continuidad en Cristo, «todo esto sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo y de la revelación completa que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne» (LG 9). Entonces, el nuevo pueblo de Dios, definitivo y escatológico, se constituye mediante la celebración de la alianza nueva y eterna, que Jesús establece entre Dios y la humanidad, el «nuevo Israel», en su última Cena y con la entrega de su vida «por la vida del mundo» (Jn 6,51). En realidad, la comunidad del pueblo de Dios está plenamente manifestada en la eucaristía. Es decir, es la comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo, participados en la última Cena de Jesús con sus discípulos y en la eucaristía cristiana, como sacrificio ritual de comunión, la que constituye la identidad y unidad del «nuevo pueblo de Dios». La carta de san Pablo a los corintios ilustra bien este sacrificio ritual de comunión: «La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,16-17).

Es importante subrayar que el capítulo segundo de LG está todo dedicado al pueblo de Dios. La inserción de este capítulo fue considerada como la primera de aquellas revoluciones copernicanas que caracterizaron su elaboración. Dentro de esta nueva perspectiva de la eclesiología total, el bautizado es ante todo el *homo christianus*, aquel que mediante el bautismo ha sido incorporado a Cristo, unguado por el Espíritu y por eso mismo constituido pueblo de Dios. Lo que significa que todos los bautizados son Iglesia, partícipes de las riquezas y de las responsabilidades que supone la consagración bautismal<sup>97</sup>. Ahora bien, la renuncia a la concepción de la Iglesia sólo en la relación jerarquía-laicidad no significa la aceptación de una confusión indiferenciada, ni mucho menos empobrecer su representación teológica y su vida. Se desea enriquecerlas, extendiendo a todos los bautizados la responsabilidad de ser Iglesia y de expresar en su propia realidad una dimensión del servicio al que está llamada la Iglesia. Por todo eso, carece de sentido la contraposición alternativa de una eclesiología de comunión enfrentada a una eclesiología de pueblo de Dios, como fundamentadas en dos categorías eclesiológicas independientes. Es más, una auténtica eclesiología del *pueblo de Dios* implica necesariamente el reconocimiento de la categoría de comunión como fundamento del ser del *nuevo pueblo de Dios*. La alianza de comunión con Dios es la que da origen al pueblo de Dios.

---

<sup>97</sup> Bruno Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve eclesiología*, Op. Cit., 44.



## 2. La metáfora «Cuerpo de Cristo»

Hablar de la Iglesia como Cuerpo de Cristo viene a considerar dos aspectos: considerar a la Iglesia como esencialmente comunidad de mesas con el Señor y como unidad del cuerpo de Cristo. Así pues, la Iglesia es pueblo de Dios en la forma concreta de la comunión en el cuerpo del Señor. En efecto, la palabra «Cuerpo de Cristo» lleva cifrado el contenido central del culto cristiano, en torno al cual se edifica la Iglesia como esa red de comunidades. La idea de comunión comporta no sólo el acto de la comida sacramental, sino que en ella va dada al mismo tiempo y como consecuencia necesaria la realización fáctica de esta relación interhumana en el servicio de la vida cristiana cotidiana. Para los Padres, existe un enlace inmediato entre la unidad cristiana que se hace patente en la eucaristía y la concordia y caridad efectiva en la vida diaria de esos cristianos entre sí. LG 3 utiliza el concepto *Cuerpo de Cristo* en un contexto eucarístico: «la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico». Trata directamente de la Iglesia como Cuerpo de Cristo: «Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su espíritu» (LG 7). No se trata aquí de una simple metáfora. La unión de los cristianos con Cristo por la comunicación de su Espíritu, por la presencia y actuación de la gracia, por la recepción de los sacramentos y, sobre todo, por la inquebrantable fe en la resurrección de Jesús, es una realidad completamente objetiva aunque sea difícilmente expresable. De esta forma, la comunidad eclesial es, en su realidad objetiva, el Cuerpo de Cristo, siendo el mismo Cristo la cabeza<sup>98</sup>; «aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10,17).

La imagen «Cuerpo de Cristo» es exclusivamente usada en el NT por el apóstol san Pablo. Tanto en la carta a los Romanos (12,3-8) como escribiendo a los Corintios (1 Cor 6,12-20; 10,17; 12,12-27), a los Efesios (4,4.12.16) o a los Colosenses (1,18. 22; 2,19), no duda en llamar a la Iglesia «cuerpo de Cristo». Por una parte, traduce en clave semita el concepto griego de *sôma* que indicaba la sociedad en cuanto cuerpo político orgánicamente estructurado. Además, tiene un significado semítico de personalidad corporativa. Significa también la presencia visible entre los hombres de Cristo. El término designa a la comunidad eclesial en cuanto vehículo tangible e histórico gracias al cual el Resucitado entra en contacto con la humanidad. De este cuerpo se afirma que tiene como cabeza precisamente a Cristo (Col 1,18).

---

<sup>98</sup> Antonio María Calero, *La Iglesia: misterio, comunión y misión* (Madrid: Editorial CCS, 2001), 263.

Con ello se afirma la soberanía del Señor sobre todas las cosas en orden a su plenificación en la unidad<sup>99</sup>.

A partir de esta doctrina paulina, el CV II entre las diversas imágenes de la Iglesia que presenta, da un relieve particular a esta de «cuerpo místico de Cristo». Según LG 7, los fieles que se adhieren a Cristo se convierten en su cuerpo, es decir, en su cuerpo físico de individuo en la humanidad, no de una manera material, sino de una manera oculta, en relación con la economía de la salvación, de una manera por consiguiente misteriosa o mística. En esa única Iglesia-Cuerpo de Cristo, los bautizados están todos unidos gracias a la profunda comunión existente entre ellos. La unidad de fe, de bautismo, de eucaristía y especialmente la presencia en cada uno y entre todos los miembros de un único y mismo Espíritu, establece entre ellos la mutua apertura y comunicación en lo que consiste la verdadera comunión.

### ***3. Iglesia como pueblo de Dios a partir del Cuerpo de Cristo***

A veces se ha querido contraponer las dos imágenes de la Iglesia, como si fueran incompatibles. Sin embargo, en la teología paulina de la Iglesia, aparecen en estrecha relación y complementariedad la realidad eclesial entendida tanto en cuanto pueblo de Dios, como Cuerpo de Cristo. La Iglesia no es solamente pueblo de Dios, sino también y ante todo Cuerpo de Cristo. La Iglesia es constituida pueblo de Dios a partir del Cuerpo de Cristo. Entonces, no es lícito dejar en segundo plano la segunda parte de la afirmación, sobre todo cuando nos damos cuenta de que «pueblo de Dios» no es en el NT ninguna designación de la Iglesia, sólo en una reinterpretación cristológica del AT<sup>100</sup>. Así, las personas sólo llegan a ser pueblo de Dios mediante la comunión con Cristo en el Espíritu Santo. Puesto que la nueva comunión con Cristo se transmite concretamente en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, los bautizados son pueblo de Dios solamente por el hecho de ser Cuerpo de Cristo y estar continuamente convirtiéndose en Cuerpo de Cristo.

A la luz de 1 Cor 10,16-17, nos percatamos de que la expresión «Cuerpo de Cristo» es utilizada tanto para significar el don eucarístico como también la comunidad eclesial. Pablo pasa del «Cuerpo de Cristo», del que hace partícipe el pan eucarístico, al «Cuerpo de Cristo», que es la Iglesia. De este modo hace comprensible que la construcción de la Iglesia se realiza mediante la celebración eucarística y que la unidad de la multitud de creyentes en la Iglesia una

---

<sup>99</sup> *Ibidem.*, 314.

<sup>100</sup> Kurt Koch, *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de fe* (Santander: Sal Terrae, 2015), 20.

procede del único pan eucarístico. Porque Cristo es solo uno, el pan eucarístico es también solo uno. Desde la eucaristía en la que los creyentes comparten un único pan, se forma el cuerpo de Cristo, la Iglesia, que es una<sup>101</sup>. La conexión vital entre la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo y la vida de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es entonces indisoluble. Este doble misterio del Cuerpo de Cristo, como don sacramental y como Iglesia, constituye un único sacramento. Si las cosas son así, es imposible separar la corporeidad del sacramento de la corporeidad de la Iglesia.

### **III. Vida de comunión en la Iglesia universal y las Iglesias particulares**

La Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como *Una, Santa, Católica y Apostólica*, es la Iglesia universal, es decir, la universal comunidad de los discípulos del Señor, que se hace presente y operativa en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares. Esta Iglesia universal es el *Cuerpo de las Iglesias*, por lo que se puede aplicar de manera analógica el concepto de comunión también a la unión entre las Iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una *Comunión de Iglesias* (cf. LG 23). Es claro, las Iglesias locales deben mantener una clara apertura a la Iglesia universal. Porque, cuanto más ligada está una Iglesia particular por vínculos sólidos a la Iglesia universal, tanto más esta Iglesia será capaz de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de expresiones de la profesión de fe, de la oración y del culto, de la vida y del comportamiento cristianos, del esplendor del pueblo en que ella se inserta (cf. EN 64). En esta parte, nos proponemos de reflexionar sobre la vida de comunión en la Iglesia a partir de la noción de *Iglesias particulares e Iglesia universal*.

#### **1. Comunión en las Iglesias Particulares**

La comunión eclesial es el lugar de encuentro de la historia trinitaria de Dios y de la historia humana, lugar en el que la una pasa continuamente a la otra para transformarla y vivificarla, y donde la historia de este mundo se dirige hacia su cumplimiento en Dios. La primacía de la Iglesia local en la eclesiología de comunión resulta fundamentada en su relación con el origen trinitario y pneumatológico de la Iglesia y con su naturaleza eucarística. Es cierto, el concepto de comunión se aplica sobre todo a la realidad de las Iglesias particulares, las cuales son verdaderamente Iglesias en cuanto están constituidas a imagen de la Iglesia universal. De manera consecuente, toda Iglesia particular es realmente Iglesia en cuanto en ella está presente

---

<sup>101</sup> *Ibidem.*, 22.

y obra la Iglesia de Cristo<sup>102</sup>. Lo que da a entender que la Iglesia de Cristo no puede ser concebida como una suma o federación de Iglesias particulares.

La Iglesia que nace de la proclamación de la palabra inculturada tiene que ser por eso mismo constitutivamente inculturada ella misma. Es decir, situada precisamente y de forma original en la historia de su pueblo, puesto que habla el lenguaje de su gente y piensa con las categorías de los hombres que la componen, la Iglesia local tiene el deber de inculturarse. También, desde el punto de vista antropológico, la Iglesia se sitúa originalmente como Iglesia local. Por esta razón, ya desde los orígenes, la Iglesia no existe en concreto más que como la Iglesia de Dios que está en Corinto, en Antioquía, en Roma, etc.<sup>103</sup> La consecuencia de esta primacía de la Iglesia local en la eclesiología de comunión es la necesidad de reconocer en ella al sujeto eclesial a título pleno. Esto no implica la autonomía indispensable que se requiere para expresar y alimentar su propia vitalidad eclesial, sino también la convicción de que no existe una dimensión auténtica de la vida de la Iglesia que no se sitúe ante todo en un nivel local.

En realidad, lo que constituye la Iglesia local es la reunión del pueblo de los bautizados en torno al obispo que enseña la fe y celebra la eucaristía. La Iglesia local es «la comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo» (LG 26). La diócesis, unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu santo, gracias al evangelio y a la eucaristía, constituye una Iglesia particular. Entonces, en la Iglesia particular, existe una unidad visible y mística como la que realiza la celebración eucarística<sup>104</sup>. Ya sabemos que la comunión que produce la eucaristía en las Iglesias tiene sus raíces y fundamento en san Pablo (cf. 1 Cor 10,16-17). Así pues, la eucaristía es considerada como el punto culminante de la *communio* eclesial, fuente y cumbre de toda la vida cristiana (LG 11). O sea, la comunión con Dios comunicada a través de la palabra y del sacramento lleva a la comunión de los cristianos entre sí. Y esta se realiza concretamente en la *communio* de las Iglesias locales fundadas mediante la eucaristía.

## **2. *Comunión en la Iglesia universal***

Después de afirmar la primacía de la Iglesia local, es importante preguntarse sobre las relaciones entre localidad y universalidad en la eclesiología de comunión. Ninguna de las Iglesias locales agota todas las posibilidades de realización concreta de la Iglesia universal, de la misma manera que cada una de las celebraciones eucarísticas no agota la posibilidad de otras

---

<sup>102</sup> Papa Juan Pablo II, *Decreto Christus Dominus*, 11a.

<sup>103</sup> Bruno Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve eclesiología*, *Op. Cit.*, 77.

<sup>104</sup> Henri de Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal* (Salamanca: Sígueme, 1974), 46.

celebraciones eucarísticas, igualmente plenas y auténticas. Es decir, la pluralidad de las comunidades locales no destruye la unidad de la Iglesia de Dios. Entonces, cada una de las Iglesias locales llega a encontrarse en una relación de comunión con las demás, que tiene en la comunión eucarística el fundamento y la manifestación más clara.

En su misterio esencial, la Iglesia universal precede *ontológica y temporalmente* a cada concreta Iglesia particular, y estas tienen su origen en aquella<sup>105</sup>. Esta precedencia ideal de la Iglesia única, universal, se manifiesta en el día de Pentecostés. Todas estas Iglesias particulares son hijas y concretizaciones de la Iglesia<sup>106</sup>. En efecto, el sacramento del bautismo ilustra bien el carácter universal de la Iglesia. El bautismo en su sustancia sacramental no es admisión a una cierta comunidad local, sino incorporación al único Cuerpo de Cristo. Por lo tanto, quien es bautizado pertenece a la Iglesia, vaya donde vaya; en la Iglesia ninguno es extranjero.

Sin embargo, no es menos verdad que la Iglesia universal existe sólo en las Iglesia particulares y se compone de ellas (LG 23); es representada por ellas y se realiza en ellas; actúa en ellas y está presente en ellas. Así pues, la Iglesia universal no nace mediante la ulterior fusión, suma o confederación de las Iglesias particulares, tampoco las Iglesias particulares son simplemente una ulterior división administrativa de la Iglesia universal en provincias. Iglesia universal e Iglesia particular se incluyen recíprocamente. Así como la confesión trinitaria es la forma concreta del monoteísmo cristiano, así también la comunión de las Iglesias particulares es la concreción y realización de la única Iglesia universal.

El CV II recuperó la realidad de la Iglesia particular, en la comunión de la Iglesia universal. De allí, se afirma que «cada Iglesia particular no es ni puede pensarse como una mera suma de fieles, así como tampoco la Iglesia universal se constituye de la suma de las Iglesias particulares. Aquella consta de estas (*ex quibus*), porque al mismo tiempo la Iglesia universal se realiza en cada una (*in quibus*) de las Iglesias particulares»<sup>107</sup>. Asimismo, hay que considerar que la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares es de naturaleza mística. Entonces, existe una correlación radical entre ambas.

---

<sup>105</sup> *Communio* notio, nº 9.

<sup>106</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, prólogo de Pedro Rodríguez (Madrid: Palabra, 1994), 104.

<sup>107</sup> Antonio María Calero, *La Iglesia: misterio, comunión y misión*, *Op. Cit.*, 333.

### 3. *Unidad y diversidad en la comunión eclesial*

La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino más bien la confieren el carácter de comunión. Así pues, unidad y diversidad son, en el misterio de la Iglesia, dos dimensiones constitutivas de la comunión. La Iglesia una debe ser vista como una comunidad conciliar de Iglesias locales verdaderamente unidas entre sí. En esta comunidad conciliar, cada una de las Iglesias locales posee, en comunión con las demás, la plenitud de la catolicidad, da testimonio de la misma fe apostólica y por eso mismo reconoce a las demás como pertenecientes a la misma Iglesia de Cristo y guiadas por el mismo Espíritu. Las Iglesias locales están unidas entre sí porque han recibido el mismo bautismo y participan de la misma eucaristía; reconocen mutuamente a sus propios miembros y ministros. Son una sola cosa en su común tarea de confesar el evangelio de Cristo con la proclamación y el servicio al mundo<sup>108</sup>.

El concepto de comunión se pone en relación con la unidad de la Iglesia, de una parte, y con la Eucaristía y el Episcopado, de otra. Mediante el concepto de *communio hierarchica* se ata, pues, el ministerio episcopal a la Iglesia universal, concretamente, a la comunión con el Papa y con el colegio episcopal. Se lleva a cabo esta vinculación reproduciendo de modo nuevo la antigua distinción entre *ordo* y *iurisdictio*. Asimismo, la expresión *communio hierarchica* constituye una típica formulación de compromiso que apunta a una coexistencia de la eclesiología sacramental de la comunión y de la eclesiología jurídica de la unidad. Por eso, en la Iglesia local, el signo y el ministro de la unidad es el obispo, que representa a Cristo Cabeza del Cuerpo eclesial en la convocatoria de la comunidad para el banquete del Cordero y en el anuncio a la misma de la palabra del Señor (ministerio profético), en la ofrenda del memorial del sacrificio y en el ofrecerse en sacrificio a través de la transparencia de la vida (ministerio sacerdotal), y en la admisión de la comunión eucarística o la exclusión de ella, según el mandato evangélico de atar y desatar, y en el discernimiento y coordinación de los carismas en la comunión (ministerio pastoral). El obispo, que recibe la ayuda del colegio de los presbíteros y de los diáconos, no está fuera de la comunidad, está en ella y para ella. No es el depositario absoluto del Espíritu, sino aquel que, por su ministerio de unidad, tiene el carisma de escuchar y reconocer al Espíritu, en la atención a la Iglesia y en la dirección de la misma (cf. LG 24-29). Lo mismo que la unidad de la Iglesia local encuentra su más alta expresión en la celebración eucarística presidida por el obispo, así también la unidad de las Iglesias locales tiene su

---

<sup>108</sup> *Breaking barriers. Nairobi 1975. The official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, London 1976, Section II : What unity requires, n° 3, 60.*

manifestación histórica más plena en la mutua recepción eucarística de sus obispos. La unidad de la Iglesia está también enraizada en la unidad del Episcopado. Así como la idea misma de un cuerpo de las Iglesias reclama la existencia de una Iglesia Cabeza de las Iglesias, que es la Iglesia de Roma, así la unidad del Episcopado conlleva la existencia de un Obispo Cabeza del *Colegio de los Obispos*, que es precisamente el Romano Pontífice, sucesor de Pedro. Esta unidad del Episcopado, principio y fundamento de la identidad de la Iglesia, se perpetúa a lo largo de los siglos mediante la sucesión apostólica<sup>109</sup>.

El ministerio universal de unidad no debe recortar jamás la vida y el crecimiento de las Iglesias locales, sino estar a su servicio para ayudarlas a superar los conflictos y a desarrollarse en la plenitud del misterio de Cristo. Así las cosas, la fórmula del CV II: *la «Iglesia en y a partir de las Iglesias»* es inseparable de esta otra, *«las Iglesias en y a partir de la Iglesia»*<sup>110</sup>. La unidad de la Iglesia no obstaculiza la pluralidad y la diversificación relacionadas con la diversidad de los ministerios, de los carismas, de las varias formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular o, incluso, la diversidad de tradiciones litúrgicas y culturales entre las distintas Iglesias particulares. Es más, la promoción de la unidad y de la pluralidad no solamente que no se oponen, sino que se enriquecen recíprocamente en la medida en que son contempladas justamente para la edificación del único Cuerpo de Cristo.

#### **IV. Comunión eclesial y ministerios**

La concepción visibilista de la Iglesia que predominaba en la teología católica anterior al CV II había llevado a acentuar el aspecto jerárquico y piramidal de la realidad eclesial. Yves Congar ha denominado a esta concepción como «eclesiología jerarcológica». Así pues, el CV II, recibiendo los frutos del movimiento bíblico, patrístico y litúrgico, recuperó la perspectiva comunal de la Iglesia antigua. Esta se caracteriza por la primacía de la eclesiología total: la unidad está antes que la distinción, la variedad ministerial se basa y se alimenta en la riqueza pneumatológica y sacramental del ministerio eclesial<sup>111</sup>. En efecto, la comunión eclesial es toda ella ministerial, ya que toda ella, en la variedad de los ministerios, está llamada a esta triple tarea profética, sacerdotal y real. Así las cosas, en esta última parte del capítulo, abordamos el tema de la comunión eclesial en relación con los ministerios. Hablaremos, primero, del

---

<sup>109</sup> *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión, Op. Cit.*, 105.

<sup>110</sup> *Communio notio*, nº 9.

<sup>111</sup> Bruno Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve eclesiología, Op. Cit.*, 42.

sacerdocio común de los fieles. A continuación, el sacerdocio ministerial o jerárquico. Y finalmente, el ministerio de la Iglesia como instrumento de comunión en el mundo.

### **1. *El sacerdocio común de los fieles***

La Iglesia no es más que la comunión totalmente carismática de los bautizados en su estado de servicio. El contenido semántico de *communio* se alberga claramente en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados. Todos los bautizados participan del único sacerdocio de Cristo: «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10). La constitución conciliar distingue el «sacerdocio común de los fieles» del «sacerdocio ministerial o jerárquico». Ambos participan del único sacrificio de Cristo y se ordena el uno para el otro.

En efecto, el sacerdocio común de los fieles se confiere en el sacramento del bautismo. En virtud de este sacramento, por razón del signo indeleble llamado carácter, los fieles incorporados a la Iglesia quedan destinados al culto de la religión cristiana y regenerados como hijos de Dios. Todos los que han renacido por el bautismo en virtud de su sacerdocio real concurren a la ofrenda de la Eucaristía y ejercen dicho sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración y la acción de gracias. Todo bautizado es configurado por el Espíritu con Cristo profeta, sacerdote y pastor, y por tanto queda comprometido, en comunión con los demás en torno al ministerio de unidad que es el ministerio ordenado, a anunciar en su vida la palabra de Dios, a celebrar el memorial de la pascua y a realizar en la historia la justicia del Reino de Dios que ha de venir.

El cristiano está incorporado a la Iglesia, pueblo de Dios, pueblo sacerdotal en su totalidad. Por su condición bautismal se le atribuye el sacerdocio de Cristo que es común a la entera comunidad eclesial. Sin embargo, el sacerdocio común de los fieles va más allá de la participación en la oración y el culto de la Iglesia. Este consiste en ofrecer su propia vida como ofrenda espiritual a Dios y ser testigo de Cristo y de su acción divina en el mundo. Así pues, el sacerdocio común de los fieles precede y hace posible el sacerdocio ministerial.

### **2. *El sacerdocio ministerial o jerárquico***

El sacerdocio ministerial no sólo supone el sacerdocio común, sino que le sirve. Aunque el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial participen a su manera del único sacerdocio de Cristo, es claro que «el sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que



goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios» (LG 10). El sacerdocio del ministerio no está en el plano de la ontología esencial del cristiano, sino del servicio. Es una participación funcional, que incluye una base ontológica, pero en el plano de una ontología de la función. Así pues, los ministros ordenados no están fuera del pueblo, sino en medio de él «como el que sirve» (Lc 22,27).

Sin embargo, Cristo Cabeza, ministro de la unidad de su cuerpo eclesial, está representado por el ministerio ordenado, constituido (cf. Rom 12,4-5). Cabeza de su cuerpo místico que es la Iglesia, Cristo constituyó ministros de su sacerdocio a los Apóstoles y, por medio de ellos, a los Obispos, sus sucesores, con el fin de que le representasen a Él personalmente en la Iglesia; estos a su vez comunicaron legítimamente el sagrado ministerio recibido a los presbíteros en grado subordinada. La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* afirma con claridad:

Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (cf. Jn 10,36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus Apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los Obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia. Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose Obispos, presbíteros y diáconos (LG 28).

En virtud de este sacerdocio, los Obispos y los presbíteros son segregados en cierto modo dentro del pueblo de Dios, pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni del hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra a la que el Señor los llama: «Los presbíteros, tomados de entre los hombres y constituidos en favor de los mismos en las cosas que miran a Dios para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados, moran con los demás hombres como con hermanos» (PO 3). Esto corresponde a la función de santificar, de enseñar y de gobernar, cuyo ejercicio es precisado en concreto por la comunión jerárquica.

La existencia del carácter sacerdotal, que permanece a lo largo de toda la vida, pertenece a la doctrina de la fe. Este carácter aumenta la gracia para cumplir santamente las funciones eclesiásticas e imprime también un sello permanente de Cristo. El sacerdocio ministerial tiene una potestad propia: «aunque cualquiera puede bautizar a los creyentes, es, sin embargo, propio del sacerdote el llevar a su complemento la edificación del Cuerpo mediante el sacrificio eucarístico» (LG 17). Es el mismo Señor que constituyó a algunos ministros, con el poder

sagrado del Orden, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñar públicamente la función sacerdotal en favor de los hombres.

Sin embargo, la ministerialidad de la Iglesia no se agota en este ministerio, ya que en él no se representa el *Christus totus*. O sea, el ministro ordenado, precisamente porque actúa *in persona Christi capitis*, es decir, en cuanto que es ministro de la unidad, apela a los otros miembros del cuerpo, a la variedad de los dones y servicios suscitados por el Espíritu. El misterio de la síntesis no tiene que convertirse en síntesis de los ministerios, sino más bien en ministerio de discernimiento y de coordinación de los carismas y de los ministerios con vistas a la comunión y al crecimiento, ejercido mediante la triple función profética, sacerdotal y pastoral por el obispo para toda la Iglesia local, por el presbítero y los diáconos en los campos de acción que les haya confiado el obispo<sup>112</sup>. De este modo, el ministerio ordenado está al servicio del pueblo de Dios. Por este servicio que rinde a la unidad y al desarrollo del cuerpo eclesial, el ministerio ordenado constituye el único establecido desde los orígenes de la Iglesia cristiana. Los demás ministerios eclesiales enriquecen el ministerio de unidad con su propio carisma.

### **3. Misión de la Iglesia: instrumento de comunión en el mundo**

Todos los bautizados están llamados a un apostolado personal en el cual se debe destacar el testimonio de vida, la palabra y el esfuerzo de colaborar con Dios en la edificación de la comunión en el orden temporal. Por esta razón, es necesario que los laicos, sobre todo, tomen conciencia de su consagración y misión en virtud del bautismo y la obra del Espíritu. Asimismo, los ministros ordenados han de ser muy conscientes de que no lo son todo en la Iglesia, sino que han de encontrarse unos con otros en una comunión articulada, en la que cada uno está llamado a ofrecer su propia aportación original e insustituible. Este camino nos lleva a descubrir lo que se ha llamado como eclesiología total. Es decir, el camino de una nueva madurez de los bautizados, basada en la conciencia de la propia dignidad cristiana de la responsabilidad de discernir cada uno sus propios carismas para ponerlos al servicio de todo el pueblo de Dios<sup>113</sup>.

El Vaticano II vio la misión de la Iglesia en el mundo, sobre todo, en vivir y actuar como signo e instrumento de unidad entre los pueblos. Pero de esta misión solo puede posesionarse la Iglesia si ella misma está abierta a todos los pueblos. Más que nunca, la Iglesia necesita hoy,

---

<sup>112</sup> *Ibidem.*, 48.

<sup>113</sup> *Ibidem.*, 53.

ante todo, bautizados cuyo corazón haya sido abierto por Dios y cuya razón haya sido iluminada por la luz de Dios, para que su corazón pueda abrir los corazones de los otros y para que su razón pueda hablar a la razón de los demás. Entonces, la misión de la Iglesia consiste no sólo en la expansión geográfica del evangelio, sino en «tocar y casi subvertir, mediante la fuerza del evangelio, los criterios del juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad» (EN 19). Esta constituye una visión integral de la evangelización que reconoce sin ambages cómo el mensaje del evangelio es un mensaje de liberación. La Iglesia no pretende sustituir el anuncio del reino con la proclamación de las liberaciones humanas; y aunque establece la conexión entre liberación humana y salvación en Cristo, no las identifica. La Iglesia desea insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación anunciada por ella.

Entonces, la Iglesia puede y debe ser sacramento, es decir, signo e instrumento para la unidad y la paz en el mundo. No podemos partir el pan eucarístico si no partimos también el pan de cada día. La lucha por la justicia, la paz y la libertad de los hombres de los pueblos, así como por una nueva civilización del amor es, por consiguiente, una perspectiva básica para la Iglesia de nuestros días. La Iglesia como comunión es un mensaje y una promesa para los hombres y para el mundo de hoy.

## **CAPÍTULO 6: LA KOINÔNÍA SE REALIZA A TRAVÉS DE LA PARTICIPACIÓN EN LOS SACRAMENTOS**

Si CV II consideró a la Iglesia como sacramento universal de salvación (cf. LG 48) es por la relación que existe entre los aspectos visibles e invisibles de la misma, signo e instrumento de la koinônía con Dios y de la comunión entre los seres humanos. Así pues, la Iglesia y los sacramentos se interpretan mutuamente. La Iglesia es el sacramento en los sacramentos, y los sacramentos son modos de realizarse la estructura sacramental de la Iglesia, como lugar de encuentro del ser humano con el Dios uno y trino. Es más, si Cristo es el sacramento de Dios y la Iglesia es el sacramento de Cristo, los sacramentos son las realizaciones más intensas del encuentro con Dios en la Iglesia, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Entonces, en la participación de los sacramentos de la Iglesia se realiza la comunión entre los cristianos y, entre estos con Dios. Tienen una importancia capital el bautismo y la eucaristía. Es cierto, sin el sacramento uno de la Iglesia, no hay posibilidad de hablar de los siete sacramentos, en tanto y cuanto son realizaciones de lo que la Iglesia es en cuanto tal y totalmente<sup>114</sup>.

De todo lo que precede, aparece que la koinônía se edifica sobre una base sacramental. El Catecismo de la Iglesia Católica afirma con razón: «Como ser social, el hombre necesita signos y símbolos para comunicarse con los demás, mediante el lenguaje, gestos y acciones. Lo mismo sucede en su relación con Dios»<sup>115</sup>. Así pues, la categoría koinônía en relación con los sacramentos de la Iglesia expresa la comunión entre Dios y el hombre, entre Dios y la comunidad cristiana. Este presente capítulo tiene el mérito de mostrar cómo se realiza la comunión a través de la participación en los sacramentos. Nuestra presentación se estructura en tres partes. En la primera, trataremos de los sacramentos de la iniciación cristiana. A continuación, nos interesaremos por los sacramentos de curación. La última parte será dedicada a aquellos sacramentos que están al servicio de la comunión y de la misión.

### **I. Los Sacramentos de la iniciación cristiana**

El bautismo, la confirmación y la eucaristía son los sacramentos de iniciación y constituyentes del ser cristiano y de la comunidad cristiana. Los tres son llamados así porque la Iglesia reconoce en ellos las etapas indispensables del camino necesario para entrar en la

---

<sup>114</sup> Carlos Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla (Madrid: UP Comillas, 2013), 478.

<sup>115</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1146.

comunidad y hacer en ella experiencia de Cristo. Asimismo, fundamentan la vocación común de todos los discípulos de Cristo, que es vocación a la santidad y a la misión de evangelizar el mundo. Confiere las gracias necesarias para vivir según el Espíritu en esta vida de peregrinos en marcha hacia la patria eterna. Si el bautismo consagra en la Trinidad la condición de nueva criatura del cristiano, incorporándolo a la comunidad de la nueva alianza, la confirmación le habilita para obrar como tal, insertándolo en las relaciones y misiones divinas, mientras que la eucaristía actualiza el acontecimiento pascual de Cristo.

### ***1. El sacramento del bautismo***

El bautismo es el primer sacramento, el fundamento de toda la existencia cristiana y la puerta que posibilita la celebración de todos los demás sacramentos. Es puerta de entrada al ámbito divino de la comunión; el pórtico de la vida en el Espíritu. El acto litúrgico de la Iglesia por el cual una persona es aceptada e incorporada, en virtud de su fe, a la comunidad universal de los fieles cristianos. Por la incorporación a Cristo y en la participación del Espíritu Santo el hombre entra realmente en la intimidad de la vida divina, en la comunión de la unidad y de la Trinidad del ser de Dios. El nombre de este sacramento viene dado por el carácter del rito central mediante el que se celebra: bautizar (*baptizein*) significa *sumergir, introducir dentro del agua*. El texto que sustenta este sacramento es el envío misionero: « Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,19-20). La constitución del bautismo fue operada en modo sistemático por la teología escolástica, y ratificada en el Concilio de Florencia: «La materia de este sacramento es el agua verdadera y natural y lo mismo da que sea caliente o fría, y la forma es: “Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo”»<sup>116</sup>. El conjunto de materia y forma constituiría el *sacramentum tantum*, o sea solo el signo; lo cual se distingue claramente de la *res tantum*, es decir la cosa significada en sí misma: en el bautismo es precisamente el perdón de todo pecado, tanto original como actual.

Todos los que desean ser cristianos deben recibir el bautismo, puesto que el bautismo «en el nombre de Jesús» une a su persona y a su destino, asocia con su muerte y con su nueva vida. Así, la incorporación al cuerpo de Cristo asimila a todos los bautizados como miembros de la nueva familia de Dios: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros

---

<sup>116</sup> Concilio de Florencia, *Decreto para los armenios* “Exsultate Deo”, DH 1314.

sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,27-28). Aquí, pues, encontramos una máxima expresión de la experiencia de *koinônía* realizada a través del bautismo, entre los bautizados y entre estos con Dios. Es obvio, la vida nueva nace de la participación en la muerte y la resurrección de Jesús. Por el bautismo nos configuramos en Cristo (1 Co 12,13). El bautismo nos hace hijos de Dios en el Hijo amado, entregado por nosotros. Así pues, podemos dirigirnos a Dios llamándolo Padre y hacer experiencia de la ternura del abandono en sus manos. Asimismo, en la celebración de este sacramento se manifiesta la fe de la comunidad cristiana. En efecto, es la comunidad la que presenta y acoge al bautizando dejándole con confianza y amor en manos de la fidelidad y la ternura de Dios. El bautismo nos da el gozo de ser y de sentirnos hijos amados por el Padre, llamados a vivir siguiendo a Jesús<sup>117</sup>.

Incorporado a Cristo por el bautismo, el bautizado es configurado con Cristo. El bautismo imprime un sello espiritual indeleble (*character*) de su pertenencia a Cristo. Este sello no es borrado por ningún pecado, aunque el pecado impida al bautismo dar frutos de salvación. Dado una vez por todas, el bautismo no puede ser reiterado<sup>118</sup>. Para Pablo, «pertenecer a Cristo» (1 Cor 15,23) por el bautismo es iniciar una forma de pertenencia y de comunión que culminará precisamente en la *parusía*, para «estar para siempre con el Señor» (1 Tes 4,16-17; 5,10; 2 Tes 2,1). Es así cómo, desde muy pronto los bautizados fueron teniendo la intuición de que, además de la «comunión en las cosas santas», existe una «comunión entre todos los santos», es decir, entre todos los bautizados<sup>119</sup>.

Entonces, el bautismo se revela sumamente importante para comprender la idea de *koinônía* en Dios y en la Iglesia. Como lo venimos diciendo, el sacramento del bautismo nos une a Cristo, nos hace partícipes de su muerte y resurrección y nos limpia del pecado. Asimismo, el bautismo nos da el Espíritu Santo que trae el amor a nuestros corazones. Nos hace plenamente hijos de Dios y nos introduce así en la familia de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Del mismo modo, el sacramento del bautismo es una celebración eclesial que nos introduce en la comunidad cristiana, en la Iglesia. San Pablo en su carta a los efesios afirma: «Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (4,4-6). Aparece con claridad el vínculo que existe entre el bautismo como acto de iniciación a la existencia cristiana, la comunidad de fe (Iglesia) como cuerpo de

---

<sup>117</sup> Bruno Forte, *Introducción a los sacramentos* (Madrid: Paulinas, 1996), 47.

<sup>118</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1272.

<sup>119</sup> Antonio María Calero, *La Iglesia: misterio, comunión y misión* (Madrid: Editorial CCS, 2001), 351.

Cristo, la orientación de la existencia bautismal hacia un más allá en el sentido de la esperanza del cumplimiento de todas las cosas, y el Dios uno y trino (Espíritu, Señor (Cristo) y Dios Padre). A través del bautismo, «los cristianos son llevados a la unión con Cristo, con cada uno de los demás cristianos y con la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares. Nuestro bautismo común es así un vínculo fundamental de unidad» (BEM, II, D6). Esta *koinônia* que se realiza en el bautismo es atestiguada por san Pablo con la metáfora del *cuerpo*: «Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo» (1 Cor 12,12). Esta metáfora describe la naturaleza de la Iglesia y su misión en el mundo. El sacramento del bautismo crea un vínculo de unidad y hace de la Iglesia un solo cuerpo en Cristo.

## **2. El sacramento de la confirmación**

La confirmación es el sacramento de la recepción del Espíritu que capacita al creyente para el testimonio en la Iglesia y en el mundo. En realidad, la confirmación está muy bien conectado con el bautismo, lo completa, lo perfecciona y dispone o prepara para la plena participación en la eucaristía. O sea, con este sacramento, avanzando por el camino de la iniciación cristiana, los bautizados quedan enriquecidos con el don del Espíritu Santo y vinculados más perfectamente a la Iglesia, los fortalece y obliga con mayor fuerza a que, de palabra y de obra, sean testigos de Cristo y propaguen y defiendan la fe<sup>120</sup>. El libro de los Hechos de los Apóstoles (8,12-17; 19,1-7) nos narra la efusión del Espíritu realizada sobre aquellos que solamente habían recibido el bautismo. En realidad, la distinción entre el bautismo y la confirmación no debe considerarse como separación, ya que en los dos acontecimientos actúan Cristo y el Espíritu, a quien él hace presente y cuya efusión realiza. Gracias a estos dos sacramentos se actualizan en la vida del creyente los ministerios de la Pascua y de Pentecostés. La confirmación une el signo de la imposición de las manos a la invocación del don del Espíritu. Lo que significa la toma de posesión que del confirmando hace el Señor.

No es difícil destacar la presencia de la Trinidad en el sacramento de la confirmación. Si el bautismo ha hecho al cristiano hijo en el Hijo ante el Padre, la confirmación le enriquece con una fuerza nueva y singular del Espíritu Santo que le hace capaz de dar testimonio de la existencia redimida e irradiar la fe que la misteriosa atracción de Dios Padre había suscitado en él. Del mismo modo que el bautismo configura al creyente con el Hijo Jesucristo, haciéndole partícipe de su misterio pascual, la confirmación le hace testigo del Señor Jesús en plenitud.

---

<sup>120</sup> Código de Derecho Canónico (1983), n° 879.

Eso conlleva la activación en él de una conducta nueva en unión con el Crucificado Resucitado. Finalmente, de la misma manera que el bautismo colma al creyente con los dones del Espíritu y le incorpora a la Iglesia, la confirmación, por el don especial del Espíritu que en ella se verifica, le estimula para hacer fructificar en el servicio los carismas recibidos y para estar plenamente en comunión con la Iglesia en su consagración y misión. El hecho de que el obispo, signo y servidor de la unidad de la Iglesia, sea el ministro ordinario del sacramento de la confirmación muestra con claridad y confirma el carácter eclesial de la nueva conducta, hecha posible por el don especial del Espíritu que actúa en el sacramento.

### ***3. El sacramento de la eucaristía***

El bautismo y la confirmación comprenden constitutivamente un deseo de la eucaristía, y es lo que orienta al cristiano a celebrar la plenitud del encuentro con Cristo en el memorial de la Pascua. Es más, la eucaristía presupone el bautismo y remite a la confirmación como a su fuente viva de testimonio del encuentro transformador con el Señor Jesús, que se ha ofrecido en la presencia real de su cuerpo y de su sangre. Así, la eucaristía es la plenitud de la iniciación cristiana, ya que es el sacramento de la plena comunión eclesial. La eucaristía, fuente y culmen de la vida cristiana, realiza vitalmente la comunión de los fieles con Dios y entre sí, mediante la nueva alianza en la comunión sacramental del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con Él y entre nosotros. «Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Co 10,17). O sea, la *koinônía* se realiza en la eucaristía. Al comer un mismo pan, expresamos una doble comunión: por un lado, con el Señor Jesús, que dio su cuerpo por nosotros; por otro, la comunión entre nosotros. Todos los que participan en la eucaristía expresan de manera visible su comunión espiritual con Cristo y entre sí. De este modo, nos convertimos en miembros del Cuerpo de Cristo (1 Cor 12,27), «no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros» (Rm 12,5).

En la santa Cena el Señor se hace presente en la historia totalmente y reúne a su pueblo. Es lo que lleva a afirmar que la eucaristía hace a la Iglesia. Al mismo tiempo, la Iglesia invoca en la celebración de la eucaristía el don de Dios y se abre a él con la acogida humilde de la alabanza. Por eso, podemos afirmar también que la Iglesia hace la eucaristía. Es lo que sostiene Henri de Lubac cuando afirma:



[...] hay una causalidad recíproca entre Eucaristía e Iglesia. Puede decirse que el Salvador ha confiado la una a la otra. Es la Iglesia la que hace la Eucaristía, pero es también la Eucaristía la que hace la Iglesia [...]. Y en virtud de esta misteriosa interacción, es el cuerpo único, en fin de cuentas, el que se construye, en las condiciones de la vida presente, hasta el día de su definitiva perfección<sup>121</sup>.

La eucaristía actualiza la reconciliación pascual en el esfuerzo de los días y permite al creyente vivir en plenitud en la historia con Cristo en Dios en la unidad de su cuerpo eclesial. Así, en la comunión encontrada en su base sacramental, se edifica la Iglesia. En continuidad con la tradición apostólica y del mandato del Jesús – «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19 y 1 Cor 11,24s) –, el gesto sacramental de la celebración de la eucaristía fue siempre el elegido por Jesús: partir el pan de la fraternidad y compartir el cáliz del vino de la comunión de destino, en el contexto de la bendición de Dios. Bajo la presidencia del sacerdote, participa activamente toda la asamblea en la celebración eucarística ejercitando su sacerdocio bautismal. Si las cosas son así, es evidente que en la eucaristía se expresa la Iglesia entera en su unidad y en su variedad de los carismas y de los ministerios con los que ha sido enriquecida por el Espíritu Santo.

En la celebración de la Cena del Señor aparece de manera especialísima la presencia de la Trinidad. La eucaristía es acción de gracias al Padre, memorial del Hijo e invocación del Espíritu Santo. Esta acción de gracias se dirige a Dios por sus beneficios. Así, la participación en la eucaristía ha de suscitar en nosotros un estilo de vida hecho de acción de gracias, de adoración y de ofrecimiento. La existencia de la eucaristía suscitada por la acción del Espíritu es, entonces, comunión, testimonio y servicio. Eso lleva al cristiano a anunciar y ofrecer a los demás la gracia de la comunión que se le ha dado gratuitamente. Así pues, describe la pasión por la unidad del cuerpo de Cristo y tiende a manifestar su esplendor en la historia de los hombres. También, constituye el sacramento de la unidad de la Iglesia, signo e instrumento de la reconciliación ofrecida, fuerza para sanar y razón del compromiso ecuménico. Entonces, el sacramento de la eucaristía contiene lo que hay de más esencial para la vida de la Iglesia.

## **II. Los sacramentos de curación**

La nueva vida como hijos de Dios que recibimos en el bautismo se vive en un cuerpo que todavía está sujeto al sufrimiento, la enfermedad y la muerte, y en un alma que todavía puede ser afectada por el pecado. La Iglesia ha recibido de Cristo la misión de perdonar los pecados y aliviar el sufrimiento físico. Así pues, los dos sacramentos que la Iglesia considera

---

<sup>121</sup> Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid: Encuentro, 1980<sup>2</sup>), 112.

como de curación son: la penitencia y la unción de los enfermos. Estos sacramentos socorren a la persona en su fragilidad, en las situaciones de pecado y enfermedad y la ayudan con el poder sanador de la gracia divina. En estos sacramentos, el Señor Jesús, verdadero médico celestial, prodiga por medio de la Iglesia su obra de curación, de salvación, y de vida de comunión<sup>122</sup>.

### ***1. El sacramento de la penitencia y de la reconciliación***

La vida de hijos de Dios, a la que nos incorporamos con los sacramentos de iniciación, puede ser debilitada e incluso perdida a causa del pecado. Esta gracia herida se ve restañada en el sacramento de la penitencia para una reconciliación con Dios y comunión con la Iglesia<sup>123</sup>. Es cierto, el principal ministerio de la Iglesia es proclamar la reconciliación que emana del misterio de Cristo. El sacramento de la reconciliación es una expresión concreta y vital de la totalidad del misterio eclesial. Las diversas denominaciones de este mismo sacramento es la prueba de su vitalidad. Se destacan tres nombres presentes en la tradición: confesión (declaración de los pecados); penitencia (pasos que dar para la reparación y satisfacción del pecado en orden a la conversión); reconciliación (renovación de la relación de amor con Dios, con la comunidad y con los demás<sup>124</sup>).

Se trata de un sacramento en el que Cristo socorre la debilidad del hombre que ha traicionado o rechazado la alianza con Dios celebrada en los sacramentos de la iniciación, le reconcilia con el Padre y con la Iglesia, le recrea como criatura nueva con la fuerza del Espíritu Santo. Se llama también el sacramento de penitencia porque se celebra la conversión del hombre. Además del perdón de Dios, es el encuentro del corazón que se arrepiente con el Señor que le acoge en la fiesta de la reconciliación. En realidad, este encuentro se realiza por medio del ministro de la Iglesia. Es claro, Cristo mismo ha confiado a la Iglesia el poder de atar y desatar, es decir, de excluir y de admitir en la comunidad de la Alianza, lugar de la comunión de salvación con Dios y entre los hombres: «Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18,18). O sea, este poder corresponde al de perdonar o retener los pecados. Así suena el relato joánico: «A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,23).

---

<sup>122</sup> Bruno Forte, *Introducción a los sacramentos*, *Op. Cit.*, 68.

<sup>123</sup> Carlos Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», *Op. Cit.*, 579.

<sup>124</sup> Germán Martínez, *Los sacramentos, signos de libertad* (Salamanca: Sígueme, 2009), 235-236.

El hombre reconciliado es acogido en la comunión vivificante de la Trinidad e introducido en la profundidad y la riqueza de las relaciones divinas. Así pues, el sacramento del perdón renueva la relación del cristiano con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. En relación con el Padre, la penitencia es una «vuelta a casa» que tiene su primer momento en la toma de conciencia dolorosa de la gravedad de la culpa mediante una resolución del corazón de volver a Dios. El Dios de misericordia perdona los pecados cometidos después del bautismo con la penitencia sacramental viniendo al encuentro de quien reconoce sinceramente su culpa y quiere volver a la condición de la alianza final. En relación con el Hijo, este sacramento ofrece al pecador la alegría del encuentro liberador con Cristo. Este encuentro que abrió las puertas del paraíso al ladrón se realiza por medio de la confesión, de forma personal o comunitaria, con la presencia del ministro ordenado, signo único y perfecto Reconciliador. En relación con el Espíritu Santo, la reconciliación se entiende como el nuevo ingreso del pecador en la comunión con Dios y con la Iglesia, cuya alma y fuerza de cohesión es el Espíritu. El Espíritu derrama el amor de Dios en los corazones (cf. Rom 5,5) y mueve al pecador perdonado a manifestar en su vida personal y en la comunión con los demás la paz recibida en la profundidad de su ser.

## ***2. El sacramento de la unción de los enfermos***

El sacramento de la unción de los enfermos va al encuentro de la debilidad y la fragilidad de la criatura humana en el tiempo de la enfermedad. Este sacramento manifiesta la victoria del Señor sobre el pecado y sus consecuencias. Tal fue también la misión de Jesús según los evangelios: «Jesús recorría todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 9,35). Es más, el mismo Señor concedió a sus apóstoles este poder de anunciar y realizar el acontecimiento victorioso de la gracia en relación con las enfermedades. Así suena el texto mateano: «Y llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos, y para curar toda enfermedad y toda dolencia. Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios. Gratis lo recibisteis; dadlo gratis» (Mt 10,1.8). Es de destacar que los apóstoles cumplen el mandato utilizando también el signo de la unción: «Y, yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungián con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Mc 6,12-13). La carta de Santiago da testimonio de lo que se hacía en la Iglesia primitiva: «¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor» (Sant 5,14). Así las cosas, la Iglesia reconoce en la unción y la oración hechas por el sacerdote sobre

el enfermo el signo sacramental de la venida de la gracia para socorrer la debilidad y la enfermedad.

Asimismo, en este sacramento está presente la Trinidad. En relación con el Padre, la unción es el sacramento del ofrecimiento del sufrimiento del enfermo y de la gracia con la que Dios lo acepta, valorando la experiencia del dolor y de la enfermedad como camino de redención y de salvación. En relación con el Hijo, el acto sacramental de la unción une la pasión del hombre a la pasión de Cristo y le aplica los méritos del Salvador, alcanzándola con el poder de su victoria pascual sobre el pecado y la muerte y haciendo de la enfermedad una participación en la cruz y resurrección del Señor para bien de toda la Iglesia. Finalmente, en relación con Espíritu Santo, la unción establece la comunión solitaria de los enfermos con toda la Iglesia por el vínculo realizado por el Consolador, gracias al cual la comunidad y cada uno se ayudan recíprocamente en la hora del sufrimiento y de la prueba<sup>125</sup>.

La unción manifiesta, entonces, la posibilidad de un dolor salvífico, en el que el cristiano, escondido con Cristo en Dios, puede vivir la experiencia de la enfermedad como ofrecimiento de amor al Padre en comunión solitaria con los hombres, transformando el dolor en amor y aceptando los frutos de curación y de vida que el Dios vivo puede realizar en lo íntimo del corazón y en su misma irradiación corpórea.

### **III. Los sacramentos al servicio de la comunión y de la misión**

El orden y el matrimonio son considerados como sacramentos al servicio de la comunión y de la misión, ya que están ordenados a la salvación de los demás. O sea, estos sacramentos contribuyen a la propia salvación mediante el servicio a los demás. A través de ellos, la gracia divina socorre y consagra los vínculos que se establecen en el ámbito de la comunidad; confieren una misión específica al servicio de la edificación del pueblo de Dios.

#### **1. El sacramento del orden**

El CV II, fundamentado en la eclesiología de comunión y de Pueblo de Dios que manifestaba el carácter comunal de la Iglesia, presentó la concepción del ministerio desde el punto de vista teológico en dos perspectivas: la continuación de la misión de Jesucristo y el desarrollo de la misión de la Iglesia<sup>126</sup>. En Mc 3,13-15 podemos leer que Jesús «después subió al monte, llamó a los que él quiso, y ellos se acercaron a él. Y designó a doce para que estuvieran

---

<sup>125</sup> Bruno Forte, *Introducción a los sacramentos*, *Op. Cit.*, 80-81.

<sup>126</sup> Carlos Martínez Oliveras, «Los sacramentos de la Iglesia», *Op. Cit.*, 602.

con él y para enviarlos a predicar». O sea, en un ambiente solemne, Jesús elige a los jefes del nuevo pueblo de Dios, y estos son doce como los patriarcas y las tribus del antiguo Israel. A estos doce elegidos, Jesús confía el memorial de su Pascua durante la última Cena: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19). Hoy, consideramos a la Iglesia, en su totalidad y en su misma existencia, como una comunidad sacerdotal que se ofrece en obediencia a Dios Padre, Hijo y al Espíritu Santo para la vida del mundo.

El sacramento del orden comprende en la sucesión apostólica los tres grados del episcopado, del presbiterado y del diaconado, en el que muy pronto se articula el ministerio de unidad en la Iglesia. Encontramos una sistematización de los tres grados del sacramento del orden en San Ignacio de Antioquia: «Ahora que, por vuestra parte, todos habéis de respetar a los diáconos como a Jesucristo. Lo mismo digo del obispo, que es figura del Padre, y de los ancianos que representan el consejo de Dios y el colegio de los apóstoles. Sin estos no hay nombre de Iglesia»<sup>127</sup>. El episcopado que constituye la plenitud del sacramento del orden hace del obispo el signo y el ministro de la unidad de la Iglesia local, en su interior y en la comunión de las Iglesias, expresada por el colegio episcopal presidido por el obispo de Roma. Es sabida aquella definición de la Iglesia como pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos (cf. SC 26). Del mismo modo que el Padre es el principio de la vida trinitaria, el obispo resulta el fundamento de la teología ministerial. El presbiterado constituye a los sacerdotes en cooperadores del obispo, unidos colegialmente en torno al pastor de la Iglesia local y llamados a ejercer el ministerio de unidad en el ámbito a ellos confiado. El diaconado incorpora el ministerio al colegio diaconal en ayuda del obispo y constituye al diácono en signo e instrumento del servicio de la palabra y de la caridad en la comunidad a la que es enviado.

La relación del sacramento del orden con la Trinidad se explicita en la oración de la ordenación, una invocación dirigida al Padre para que tome posesión del ordenando, le llene con el don del Espíritu Santo y le configure con Cristo sacerdote. En relación con el Hijo Jesucristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva alianza, la ordenación configura al ordenando con Cristo, jefe del cuerpo eclesial, para que pueda actuar en su persona para el crecimiento de la Iglesia en unidad por medio del anuncio autorizado de la Palabra de Dios, la presidencia de la liturgia y la responsabilidad de pastor de la comunidad. Se invoca al Espíritu Santo en la liturgia de la ordenación para que haga del ordenando el signo y el servidor de la comunión

---

<sup>127</sup> San Ignacio de Antioquia, *Cartas camino del martirio*, Vol. IV (Salamanca: Aspas, 1947), 109.

eclesial. Es sumamente importante subrayar que a través del sacramento del orden entra la Trinidad en la historia de los hombres y suscita vínculos de unidad entre ellos y con Dios<sup>128</sup>.

El sacerdocio común y el sacerdocio ordenado, con su diversidad de funciones, son realidades de la comunión eclesial y del discipulado en Jesucristo intrínsecamente relacionadas (cf. LG 10). Lo que significa que se requieren y complementan recíprocamente en cuanto participes de la misión salvífica de la Iglesia. En realidad, la comunión que existe entre los sacerdotes y el pueblo se basa en el hecho de que sus respectivas formas de sacerdocio se necesitan mutuamente para realizar el sacerdocio de la Iglesia y para elevar una única y definitiva alabanza a Dios, aquello para lo que el hombre ha sido creado.

## **2. *El sacramento del matrimonio***

El hombre y la mujer revelan en el designio de Dios una unidad originaria, que es la raíz indestructible de su igual dignidad de personas humanas y de su constitutiva vocación a la reciprocidad. El primer libro de la Biblia ilustra muy bien eso al afirmar: « Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gén 1,27); «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (Gén 2,24). Asimismo, el arquetipo del Génesis, donde la humanidad es creada «a imagen de Dios», apunta a la naturaleza interpersonal de la relación hombre-mujer, así como a la bondad del cuerpo y de la relación sexual. La comunión entre los esposos apunta a una sacramentalidad innata y, por tanto, al núcleo mismo del matrimonio como realidad salvífica.

La Iglesia de los orígenes ha visto en el vínculo nupcial el signo vivo de la unión esponsal entre Cristo y la Iglesia. Esta reciprocidad de los cónyuges está llamada a reflejar el amor fiel y total con el que el Señor ama a la Iglesia y debe tender al crecimiento común en la fe y la alianza con Dios. Asimismo, la Iglesia afirma el gran valor de la virginidad vivida como signo del Reino, capaz de relaciones vastas y profundas de reciprocidad en la comunión con Dios y con los demás. En efecto, en el matrimonio y en la virginidad consagrada se expresan dos vocaciones que vienen de Dios y llevan a celebrar su gloria con toda la vida. La Iglesia reconoce en el pacto de alianza eterna e indisoluble entre los dos cónyuges un sacramento, cuyos ministros son los propios esposos, un sacramento que comunica a los dos la gracia del encuentro con Cristo, esposo de su Iglesia, la presencia santificadora del Espíritu y la promesa

---

<sup>128</sup> Bruno Forte, *Introducción a los sacramentos*, Op. Cit., 88-90.

de la fidelidad de Dios, no sólo en el acto de la celebración, sino también en cada instante de la vida conyugal<sup>129</sup>.

El sacramento del matrimonio hace que los esposos tengan una relación nueva y vivificadora con la Trinidad. En relación con el Padre, el matrimonio se presenta como el acto a partir del cual los esposos se consagran a Dios y son acogidos por él, quien los llama a la donación recíproca. Se destaca el carácter esponsal de la alianza que Dios ha establecido gratuitamente con los hombres. En relación con el Hijo, el vínculo nupcial es signo de la alianza indisoluble entre Cristo y la Iglesia y es don eficaz de gracia en orden a la unidad total de los dos. Así pues, la comunión conyugal constituye el fin propio del matrimonio. Es la que hace visible la unión de Cristo con la Iglesia, que alimenta y vivifica. Este misterio de unidad aparece con claridad en LG 11: «los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5,32), se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal y en la procreación y educación de la prole, y por eso poseen su propio don, dentro del Pueblo de Dios, en su estado y forma de vida».

La exigencia de la fidelidad y de la indisolubilidad del matrimonio se funda en la vocación de los dos a ser con su amor el sacramento de unión indisoluble del Señor Jesús con su Iglesia. Finalmente, en relación con el Espíritu Santo, el acontecimiento sacramental del matrimonio se pone como signo e instrumento de alianza. El Espíritu es quien en el misterio trinitario es vínculo del amor eterno y apertura del don a los demás. En el encuentro conyugal, abierto a la fecundidad de manera responsable, los esposos son el uno para el otro vehículo del don del Espíritu Santo, sacramento vivo del encuentro con Cristo. Así pues, el vínculo con la Trinidad hace de los esposos una imagen viva del amor eterno y alimenta en ellos y a través de ellos en la comunidad eclesial el espíritu de diálogo y solidaridad. Entonces, el matrimonio es una realidad creada por Dios y elevada a la dignidad de sacramento, establecido como una alianza de comunión íntima de vida y amor, por la que los esposos significan y participan del misterio de amor y de fidelidad que caracteriza la relación entre Cristo y su Iglesia, por la que ambos se aman fielmente.

---

<sup>129</sup> *Ibidem.*, 94.

## **CAPÍTULO 7: KOINÔNÍA: EXPERIENCIA DE VIDA TEOLOGAL Y PARTICIPACIÓN EN LA VIDA DE DIOS**

El capítulo anterior ha tenido el mérito de presentar los sacramentos como lugar donde se realiza la koinônía de los cristianos con Dios y entre sí. Esta koinônía realizada en los sacramentos lleva al cristiano a hacer una experiencia de vida teologal que alimente su deseo de participar en la vida de Dios. En efecto, creer en el Dios que se nos revela, esperar en el Dios que se nos promete y amar al Dios que nos ama es el fundamento de la relación dialógica del hombre con Dios en Cristo, que el Espíritu interioriza en la vida de cada creyente y que se desarrolla como un proceso dinámico en el marco de la comunidad de fe, esperanza y caridad. A través de este dinamismo, el creyente va configurando su existencia con Cristo, descubriendo su identidad más propia y la misión específica a la que está llamado a realizar<sup>130</sup>.

Así pues, en este capítulo, trataremos de la vida de comunión que caracteriza la existencia cristiana desde las virtudes teologales (la fe, la esperanza y el amor) y el anhelo que producen y alimentan estas virtudes en la existencia cristiana, llevando al discípulo de Cristo a vivir desde la fe en el amor y la esperanza a una plenitud existencial por la comunión de vida con Dios. Entonces, el capítulo está constituido por dos grandes partes. En la primera, presentaremos la vida cristiana desde las virtudes teologales y el dinamismo que se da en esta. En la segunda, reflexionaremos sobre la existencia cristiana en relación con la escatología.

### **I. Vida cristiana y dinamismo virtuoso**

En la tradición cristiana tres son las virtudes que son consideradas como teológicas: la fe, la esperanza y la caridad. Estas tres virtudes teologales configuran la vida del creyente: el cristiano cree, espera y ama. En efecto, la fe, la esperanza y la caridad han de ser contempladas, ante todo, como modos de ser, disposiciones profundas que arraigadas en la propia identidad del individuo permiten su definición como tal. Asimismo, las virtudes teologales hacen crecer en la vida de gracia. Es claro, la vida en la gracia tiene un carácter dinámico, Dios nos invita constantemente a un crecimiento y a una intensificación de nuestra amistad con Él. Es decir, en toda vida se da un proceso y una transformación<sup>131</sup>. Esta primera parte quiere presentar tres aspectos importantes. Primero, las tres virtudes teologales. Segundo, el dinamismo que se da con estas virtudes. Tercero, la unidad que se contempla en esta triada (fe-esperanza-caridad).

---

<sup>130</sup> Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 713-714.

<sup>131</sup> Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 1997), 283.



## 1. *Las tres virtudes teologales*

La existencia cristiana integra todas las dimensiones del hombre y las unifica en Cristo. En efecto, entre las diversas fórmulas veterotestamentarias que expresan la respuesta del hombre al Dios de la alianza hay una que sobresale por su concisión y densidad de contenido: *heemin be (le) Yahvé*<sup>132</sup>. El significado originario es apoyarse en Dios, en su palabra y promesa. Asimismo, en sus primeras cartas, san Pablo condensa toda la existencia cristiana en la fe, la esperanza, la caridad (cf. 1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3; 5,8). En la fe recibe el hombre el don de la justificación (Rom 3-4). La salvación futura está anticipada en la esperanza (Rom 8,23-25; 6,5-11; Ef 1,13-14). En la caridad culmina y se recapitula la existencia cristiana, guiada por la ley interior del Espíritu (Gál 5,1.6.13-14; Rom 13,9-10; 1 Cor 13,1-13; Col 3,14). Así pues, fe, esperanza y caridad constituyen, según san Pablo, las actitudes fundamentales de la existencia cristiana<sup>133</sup>.

La tradición teológico-sistemática medieval se sirvió de la expresión *virtudes teologales* para distinguir de las virtudes platónicas (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) las «virtudes cristianas» de las que había hablado Agustín, entre otros santos Padres. Por tratarse de un don de Dios que transforma la vida humana y la une con él, por exceder las posibilidades humanas, requiere de la iniciativa divina que atrae al ser humano hacia sí. Asimismo, las virtudes teologales, a diferencia de las demás virtudes, no están regidas por la regla del término medio entre dos extremos. Puesto que provienen de Dios, su medida es Dios mismo. O sea, «tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino»<sup>134</sup>. En realidad, las virtudes teologales son disposiciones permanentes que permiten al cristiano vivir como hijo de Dios, siendo el sujeto del creer, esperar y amar; disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Para llegar a esta calificación de «*teologales*» se tardó tiempo en imponer. Fue introducida por primera vez por Godofredo de Poitiers. En efecto, la experiencia fundamental que encontramos detrás de la expresión *virtudes teologales* es el *dinamismo virtuoso teologal*. Se habla de *dinamismo* porque no se trata de una realidad ya dada de una vez para siempre sino, del crecimiento en la vida de la gracia. Dicho con otras palabras, es un proceso por el que la vida humana va siendo configurada con Cristo por el Espíritu. Este proceso es articulado por la fe, la esperanza y el amor, que no son sino las formas diversas en las que la

---

<sup>132</sup> La fórmula aparece trece veces y en esta se condensa lo más propio y profundo de la fe veterotestamentaria: Gn 15,6; Ex 14,31; Nm 14,11; 20,12; Dt 1,32; 9,23; 2 Re 17,14; Is 43,10; Jon 3,5; Sal 78,22; 106,12.14; 2 Cr 20,20.

<sup>133</sup> Juan Alfaro, *Cristología y Antropología* (Madrid: Cristiandad, 1973), 421.

<sup>134</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1812.

gracia se incoa y expresa en la complejidad del ser humano. El creer, esperar y amar discurre en un doble sentido. En primer lugar, *desde Dios*, ya que se trata de dones de gracia que Dios oferta al hombre. Y en segundo lugar, *desde el creyente*, en tanto reflejan su disponibilidad de acogida y respuesta a dicho ofrecimiento y llamada que, finalmente, hace posible Dios<sup>135</sup>.

Entonces, la comprensión teológica de la existencia cristiana se fundamenta en una situación dialógica establecida entre Dios y el hombre. Tiene valor único y singular el acontecimiento realizado por Cristo. Así pues, el cristiano está llamado a «ser en Cristo» como un destino; una experiencia se va a ir concretando en un proceso de incorporación en la vida divina, a través del cual el creyente se va configurando cada vez más con Cristo. Eso significa que la existencia cristiana se despliega, impulsada por la acción del Espíritu, desde el presente de gracia hacia un futuro de gloria (Rom 8,14-18), a través del compromiso concreto con la historia y la humanidad. Y como dice san Pablo, todo eso culminará cuando «Dios sea todo en todos» (1 Co 15,28). Llegamos a la conclusión de que la fe, la esperanza y el amor constituyen canales vitales de la gracia para una vida de comunión con Dios<sup>136</sup>.

## ***2. El dinamismo virtuoso teologal***

El crecimiento de nuestra vida en la gracia supone una nueva relación con Dios y con el mundo. La Santísima Trinidad es el fundamento de esta relación. En tanto en cuanto que en esta se produce una mayor configuración con Cristo, una unión más estrecha con el Padre, y una mayor presencia del Espíritu de Jesús acogido con amor y libertad en nosotros. Esta novedad de la existencia cristiana se hace concreta en un aumento de nuestra confianza y abandono en Dios, desde nuestra experiencia de fe, esperanza y amor. Así, vemos cómo la nueva existencia en Cristo implica la santa trinidad, puesto que es una experiencia caracterizada por la fe, la esperanza y el amor. Es cierto, la vida cristiana se concibe como una vida teologal. Es decir, una vida en fe, esperanza y caridad, tres expresiones estructurales que revelan de manera decisiva lo que constituye el ser y el hacer cristiano. Por eso, al tratar de las virtudes teologales se habla de dinamismos, porque disponen al cristiano para vivir en relación con la Santísima Trinidad y participar por tanto en la naturaleza divina. En efecto, la gracia que hace de nosotros una nueva criatura y que nos es concedido en Cristo transforma al ser humano en su totalidad y renueva sus estructuras antropológicas elevándolas como infraestructuras teológicas de la fe, esperanza y caridad. Así las cosas, las virtudes teologales nos hablan de la

---

<sup>135</sup> Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», *Op. Cit.*, 716-717.

<sup>136</sup> *Ibidem.*, 717.

experiencia fundamental de la acogida de la autocomunicación de Dios en la gracia y de la respuesta del hombre a este don gratuito de Dios concedido de manera plena a toda la humanidad. Las virtudes teologales afectan a la totalidad de la persona. La cual totalidad también atañe a la tríada como unidad englobante la que designe la realidad completa de la salvación como don de Dios y como respuesta completa del ser humano<sup>137</sup>.

En realidad, la «tríada» formada por la fe, la esperanza y la caridad nos habla de la fisonomía que asume el dinamismo que configura la tensión del ser humano hacia Dios. O sea, fe, esperanza y amor se muestran como una concreción existencial de la gracia que introduce nuevos dinamismos en nosotros: tres energías, tres fuerzas, tres flujos vitales que se desarrollan en la vida del justificado esbozando la única dinámica de la vida de gracia, fruto de la experiencia y de la apertura del ser humano a Dios. El punto de partido de este dinamismo es la iniciativa divina. De manera concreta en el acto de creer y el de la gracia que Dios ha cumplido y revelado en Cristo y tiene en el ser humano un *destinatario* a quien se dirige y a quien interpela. En efecto, el único don de Dios alcanza al sujeto en su triple estructura fiducial, expectante y amorosa generando en el justificado los dinamismos a través de los cuales se concreta esa nueva relación que Dios concede en Cristo a través de la presencia del Espíritu, y por la que Dios se revela como fundamento y energía del proceso espiritual, convirtiendo a la criatura en una personalidad creyente. Fe, esperanza y caridad son entonces dones de gracia que penetran a la criatura como la propia *luz* de Dios, a fin de que iluminándola en todo su ser pueda percibirlo como origen y destino. Fe, esperanza y caridad circunscriben así la donación fundamental del Dios trinitario al hombre, en la medida que su acción salvífica nos precede desde siempre, nos acompaña en el presente y nos aguarda en el futuro. Sin Dios no es posible hacer experiencia de una vida desde la *esperanza absoluta, confianza absoluta y amor absoluto*. Así pues, es Dios quien se *revela, promete y dona*, llevándonos más allá de todas las posibilidades exigibles de nuestra naturaleza, pero sin prescindir de ella. Dicho de otro modo, la vida divina que se nos otorga, se adentra en la existencia creatural a través de las fisuras de su propia estructura antropológica, no simplemente para rellenar una necesidad que pareciese exigirla, sino para dilatar el horizonte de sus posibilidades hacia un destino inalcanzable para ellas: la comunión con la vida divina. Cabe dejar claro que el deseo de perfección de la criatura se colma a través de un paradójico camino<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> *Ibidem.*, 717-718.

<sup>138</sup> *Ibidem.*, 720-721.

Si hacemos caso a Alfaro, podríamos articular el desarrollo de la *dinámica de la existencia cristiana* en cuatro momentos. *El primero* consistirá en una fundamental *disposición de acogida*, que pondrá de manifiesto tres dimensiones básicas de la fe comprendida como disponibilidad absoluta de la criatura ante Dios: el *consentimiento* radical de su infinitud y de la dependencia creatural por la que toda su existencia queda referida a aquel que es origen y meta de la misma; el *desistimiento* de todo intento prometeico de autojustificación o autosalvación; y el *reconocimiento agradecido, testimonial, adorante*. *El segundo momento*, mostrará la *asimilación* de la gracia del Dios que sale a nuestro encuentro y se hace presente en nuestro interior por el Espíritu, y en la *apropiación personalizadora* de la misma. La connaturalización será la clave que posibilitará este proceso. En efecto, desde la «connaturalidad» se hace posible al creyente propender hacia el Amor, actuando según su lógica, gustando su autotestimonio como «verdad suprema» en la *fe*, como «fidelidad eterna» en la *esperanza* y como «entrega infinita» en el *amor*. Así pues, *Fe, esperanza y caridad* traducen el carácter dialogal e interpersonal de la gracia en esta *disposición* que supone una acogida que internaliza el don sin retenerlo ni posesionarse de él, y una adhesión plena de la persona al donador. Asimismo, fe esperanza y caridad llegan a ser elementos de discernimiento en la vida personal, en la vida de la Iglesia y la historia. *El tercer momento* se define como el de *expansión y plenificación de las estructuras humanas* en las que se ha expresado la gracia. El triforme don de Dios, acogido y asimilado por la criatura, incoado en sus estructuras antropológicas constitutivas, se convierte en fuente de una ulterior expansión de los dinamismos naturales hacia realizaciones más plenas en un nuevo orden de realidad. De este modo, las virtudes teologales se presentan como las diversas formas en las que la gracia se expresa al encarnarse en el tejido de lo humano. El crecimiento en la vida de la gracia es crecimiento también de la persona en su configuración e inserción en Cristo, lo que proporciona también un salto cualitativo *en las posibilidades de sus estructuras humanas*. Es interesante resaltar que en toda relación interpersonal profunda se da un proceso de acostumbamiento. Asimismo, la gracia implica un proceso de adaptación y de habituación. Así pues, los «*hábitos infusos*» han de comprenderse más bien como *dinámicas de habituación*, provocadas por la fuerza de transformación y de atracción de la gracia al autocomunicarse. Entonces, gracias a las dinámicas de habituación, la *fe* se abre camino a través de la propia incredulidad, la *esperanza* lo hace sorteando la desesperanza y el *amor* venciendo al egoísmo y al desamor. *El cuarto momento*, se refiere fundamentalmente a la *convergencia final*. Aquí, la fe, la esperanza y la caridad se muestran en su dimensión de *inclinaciones* que explicitan la tensión del ser humano hacia Dios, en tanto que atraído por él. Esta atracción no se impone, sino que se incoa en su

propia búsqueda y deseo, respondiendo con decisión de libertad. Se trata de un momento de implicación activa, en el que las virtudes aparecen como dinamismos que orientan la convergencia de todas las energías hacia Dios y su proyecto en Cristo. En efecto, Cristo es el modelo ejemplar de nuestro creer, esperar y amar (LG 65) como expresiones de la actitud fundamental de filiación en que consiste la existencia cristiana<sup>139</sup>. A continuación, veremos cómo se da la unidad en las virtudes teologales.

### 3. *Unidad de la «santa triada»*

Las virtudes teologales, si se tiene en cuenta el dinamismo activo del estado de gracia, no podrán pensarse sino desde la unidad; son inseparables unas de otras ya que brotan de un origen común; se mueven hacia una misma meta y dinamizan la única vida del cristiano. En la mutua interacción e indivisible unidad en las que se despliega la dinámica del creer, esperar y amar, este dinamismo hallará su cauce expresivo más propio y su concretización existencial más acabada. En efecto, sólo en su conjunto y en sus referencias mutuas, fe, esperanza y caridad pueden constituir un adecuado esquema para describir la realidad vital de la existencia cristiana en su totalidad. Estas virtudes se encuentran en la raíz de Dios y del hombre. Así las cosas, la unidad se fundamenta desde el Dios uno y trino, desde el ser humano y desde Cristo: fundamento, mediador y meta del encuentro entre lo humano y lo divino<sup>140</sup>.

En el NT, la *esperanza* aparece en muchos pasajes como un término intercambiable con la *fe*, en continuidad con el AT. Así pues, la *Carta a los Hebreos* une estrechamente la «plenitud de la fe» (10,22) con la «firme confesión de la esperanza» (10,23). Asimismo, la *Primera Carta de Pedro* invita a los cristianos a estar siempre dispuestos a dar respuesta sobre la razón de su esperanza (cf. 3,15). O sea, «esperanza» equivale a «fe». En el mismo sentido Pablo les dice a los Tesalonicenses: «No os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza» (1 Tes 4,13). Un aspecto característico de todo cristiano es la esperanza en una vida futura. Esta esperanza hace es capaz de esperar, de soportar y de permanecer fiel en tiempo de prueba. La esperanza cristiana, garantizada por el amor de Dios en Cristo, surge de la presencia del Espíritu en el corazón del creyente. O sea, la certeza de la esperanza, hunde sus raíces en *el amor de Dios por nosotros*, fundamento de la espera de la salvación futura: «y la esperanza no falla,

---

<sup>139</sup> Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», *Op. Cit.*, 721-724.

<sup>140</sup> *Ibidem.*, 725.

porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5)<sup>141</sup>.

Entonces, la nueva existencia en Cristo queda caracterizada por la santa tríada: fe, esperanza y amor. Encontramos confirmación de ello en el corpus paulino, donde se afirma que la tríada emerge como un signo distintivo de la vida cristiana. En efecto, san Pablo lo hace en tres contextos significativos: *soteriológico* (Gál 5,5s y Rom 5,1-5), *escatológico* (1 Tes 5,8; Ef 6,10-22), y *eclesiológico* (Ef 4,1-6; 1 Tm 6,11; Tt 2,2). Asimismo, se destaca la fórmula de acción de gracias con la que Pablo suele dar comienzo a sus cartas. Se trata de una acción de gracias por el testimonio de vida cristiana vivida en la fe, la esperanza y la caridad. Las cartas apostólicas hacen de igual modo una síntesis teológica de lo que es la existencia cristiana referida a los tres dinamismos: creer, esperar y amar. Entonces, fe, esperanza y caridad se presentan como dones de Dios que presiden y hacen posible la vida nueva en Cristo<sup>142</sup>.

Para la tradición teológica, el texto de referencia para fundar la doctrina de las virtudes teologales es 1 Cor 13,13: «*Ahora subsisten la fe, la esperanza y el amor, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es el amor*». Este versículo concluye el capítulo llamado *Himno a la caridad* (1 Cor 13). En este, Pablo quiere mostrar la primacía del *ágape* cristiano y su excelencia sobre los carismas. Sin embargo, no sólo el amor, sino más bien las tres virtudes subsisten como fundamento necesario y continuo de la existencia cristiana, en tanto que son los dinamismos que posibilitan nuestra comunión con Dios en Cristo. Los vv. 1-3, subrayan la absoluta necesidad del amor (fundamenta la vida cristiana); los vv. 4-7, la intrínseca belleza y dignidad (criterio y condición) y vv. 8-13, su insuperable duración y permanencia (fin escatológico). San Pablo presenta cómo es el amor de Dios, tal como se nos ha manifestado en Jesucristo y cómo la visibilidad del *ágape* implica una actitud de plena confianza y fidelidad hacia los demás. Se da una unión entre la *confianza* y el *ágape*. Es decir, el amor abraza y alimenta la fe y la esperanza en su dimensión de confianza. Cabe recordar que el *ágape* para Pablo es mucho más que el amor que pueden intercambiarse dos seres humanos. Es el amor de Dios en Cristo que existe en el ser humano sólo como don, lo habita y lo habilita a vivir el mandamiento del amor<sup>143</sup>.

Sobre la unidad de la triada podemos concluir que *fe, esperanza y caridad* definen, en primer lugar, la esencia de la existencia cristiana e instituyen una verdadera unidad de respuesta

---

<sup>141</sup> Juan Alfaro, *Cristología y Antropología*, Op. Cit., 424.

<sup>142</sup> Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes teologales», Op. Cit., 730.

<sup>143</sup> *Ibidem.*, 731.

al don de Dios. En esta respuesta que da el hombre, la fe ocupa el primer lugar y el amor la primacía. En segundo lugar, las tres virtudes establecen las condiciones de salvación escatológica puesta en acto por Dios ya ahora en Cristo. Así pues, constituyen el nudo en el cual la vida del cristiano *hic et nunc* se entreteje con la dimensión escatológica de la salvación<sup>144</sup>.

## **II. La existencia cristiana y la escatología**

Las virtudes teologales nos disponen a vivir con profundidad lo que constituye la esencia de la existencia cristiana: el Credo. En efecto, la escatología ocupa un lugar muy central en este Credo que contiene toda la fe cristiana. También, la escatología está muy marcada por la apertura al futuro desde el presente, se fundamenta en el kerigma cristológico, entroncado con la fe en el Dios Creador y con el don del Espíritu. Otro concepto importante en esta parte es la parusía; la venida de Cristo en poder al final de los tiempos. Es la instauración consumada del reino por Cristo, el acontecimiento consumidor del mundo y de los hombres en su globalidad y el estadio último de nuestra transformación con Cristo y la Pascua de la creación. Es cierto, nuestra fe en la resurrección nace a consecuencia de la Pascua. Eso significa que nuestra resurrección futura es la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres. Así pues, resucitamos como miembros de su cuerpo glorioso. En esta parte, precisaremos el lugar de la escatología en el Credo y la relación entre esta y la vida cristiana. Primero, reflexionaremos sobre los aspectos de la escatología que encontramos en el Credo. Y a continuación, hablaremos del deseo de participar en la vida de Dios como característica de la vida cristiana.

### **1. La escatología en el Credo**

El Credo al que nos referimos es el Credo niceno-constantinopolitano. Se trata de una de las versiones del símbolo sancionadas por la liturgia y constituye así una expresión solemne, válida, oficial y vinculante de la fe de la Iglesia. Asimismo, constituye el factor de unión, ya que todavía reconocida por las Iglesias que se separaron a raíz de Calcedonia. Es decir que tiene una importancia ecuménica de primer rango<sup>145</sup>.

#### **1.1. El tercer artículo**

El Espíritu Santo es el poder por el que el Señor glorificado sigue presente en la historia del mundo como principio de una nueva historia y de un mundo nuevo. La última frase del tercer artículo reza así: «esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro».

---

<sup>144</sup> *Ibidem.*, 735.

<sup>145</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, *La vivencia cristiana del tempo* (Madrid: BAC, 2020), 86.

Aquí, se destaca la relación entre la pneumatología y la resurrección. Es claro, en los primeros siglos del cristianismo, la confesión de la fe en la resurrección y la vida eterna estaba muy vinculada al Espíritu Santo. Es posible destacar algunos elementos característicos de la escatología cristiana a partir del Credo.

En primer lugar, se afirma la imbricación entre presente y futuro. La escatología cristiana mira al futuro desde el presente. El verbo empleado (esperamos) remite al *aquí y ahora* pero también mira al futuro. Es importante recordar que se trata de un verbo típico que se utiliza para hablar de la esperanza escatológica. O sea, ya esperamos, pero esperamos lo que ha de venir. Es decir, aunque el verbo está en presente, este nos lleva al futuro. Es una afirmación que nace en el presente y está tensionada hacia el futuro, hacia lo venidero.

En segundo lugar, se realiza la confesión de fe en la «resurrección de la carne» o «resurrección de los muertos». Esto se refiere a la resurrección de la persona entera y toda. No es una resurrección espiritualista, sino una resurrección con lo que somos y con lo que nos define como lo que somos: toda la persona en su identidad e integridad. O sea, la resurrección de los muertos afecta a la persona en su identidad e integridad, también a la integridad de sus relaciones interpersonales y cósmicas. La identidad es exigida por la fe de la Iglesia no sólo porque ha de ser el mismo hombre de la existencia terrestre quien resucite, sino también como reacción a la condena dualista de la carne, el menosprecio de la corporeidad humana<sup>146</sup>.

El tercer elemento es la fe en «la vida del mundo futuro» o «vida eterna». Se refiere a un porvenir pleno más allá de las coordenadas espacio-temporales en las que viviremos plenamente en comunión con Dios; una vida no sometida a la finitud del tiempo y espacio. Esto que aguardamos no es el desenvolvimiento normal de nuestra vida presente. Lo aguardamos como don que hay que recibir gratuitamente. De ahí que de nuevo sea importante la dimensión pneumatológica dentro de la escatología. El Espíritu está presente en la creación, activo en la historia de la salvación, vivificará al ser humano y transformará el cosmos y será el que nos conducirá hacia el futuro, hacia la nueva creación. El Espíritu es quien nos capacita para dirigirnos a Dios nuestro padre, llamándole *Abbà* (cf. Rom 5,5). Entonces, es el mismo Espíritu que santifica nuestra vida. La filiación que hemos recibido con el bautismo se consumará gracias a la obra del Espíritu en nosotros.

---

<sup>146</sup> Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología* (Madrid: BAC, 2000), 165.



San Pablo describe la condición cristiana con sólo dos rasgos: «servir a Dios vivo y verdadero, y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la Cólera venidera» (1 Tes 1,9-10). Esta caracterización del cristiano como «esperante» se mantendrá a lo largo de todos los escritos: «Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas» (Flp 3,20-21); «Pues a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por la justicia» (Gál 5,5). De esta espera participan no sólo los seres humanos, sino también el universo material; todo lo creado, en efecto, será consumado «el día del Señor», es decir, en la parusía o revelación de Cristo, cuando tendrá lugar la resurrección, el juicio, y la historia llegará a su fin<sup>147</sup>.

## 1.2. El segundo artículo

Todo lo que hemos afirmado en el tercer artículo sobre la escatología está fundamentado en el segundo artículo, es decir, en Cristo. Cristo es el fundamento reclamado por las afirmaciones escatológicas: la cristología es el fundamento de la escatología. De las afirmaciones que formula el kerigma cristológico fundamental en pasado y presente nos abrimos a las afirmaciones acerca del futuro (tensión escatológica entre presente y futuro). En pasado se dice que Cristo bajó, se encarnó, se hizo hombre, fue crucificado, padeció, fue sepultado, resucitó, subió a los cielos; y en el presente se nos dice que está sentado a la derecha del Padre. Pero también hay una afirmación en futuro: «vendrá con gloria a juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin». Esta afirmación es una cita literal de 2 Tim 4,1 –«Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús que ha de venir a juzgar a vivos y muertos, por su manifestación y por su reino»–, tiene como tema de fondo la pregunta por el sentido del proceso histórico. La venida en gloria del Hijo del hombre empezó ya en la resurrección de Jesús y continúa en el envío de su Espíritu que renueva la faz de la tierra. Lo que nos dice este juego verbal que encontramos en el segundo artículo es que la obra de Cristo no está clausurada. Sí, hay una salvación realizada pero queda la venida con gloria y el juicio del último día. En otras palabras, el reino ya ha comenzado con el acontecimiento de Cristo pero no se termina ahí sino que sobrepasa el tiempo. Su obra no está clausurada puesto que aún ha de venir a juzgar a vivos y muertos. Podemos decir que desde lo que ha pasado con Cristo nos abrimos a la esperanza de nuestra propia resurrección. Es lo que nos lleva a hablar de la *diástasis* escatológica.

---

<sup>147</sup> Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología, Op. Cit.*, 104-105.

Es cierto que Cristo ha resucitado (pasado), está sentado a la derecha del Padre (presente) y nosotros esperamos aún la resurrección cuando Cristo venga en su gloria (futuro). Se destacan, entonces, dos desfases: el nuestro (ya vivimos una presencia del reino en nuestro presente pero esperamos aún la resurrección) y el de Cristo (hay elementos de su obra salvífica que ya se han cumplido y otros que están por cumplirse). Así pues, la *diástasis* cristológica constituye el fundamento de nuestra *diástasis* antropológica. O sea, en Cristo no está la obra cerrada, hay cumplimiento pero abierto o pendiente de consumación. Ese cumplimiento ilumina el desfase que vivimos nosotros en el orden de nuestra propia salvación. Si las cosas son así, no es difícil percatarse de que el Credo establece un paralelismo entre las realidades cristológicas y las antropológicas. La escatología constituye una cristología extrapolada hacia la reflexión escatológica. Nuestra resurrección es radicalmente participación en la resurrección de Cristo, primogénito de entre los muertos (Col 1,18) y acontece gracias al mismo Espíritu que resucitó a Cristo (Rom 8,11).

### **1.3. El primer artículo**

En el Credo profesamos: «Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible». La escatología también está presente en el primer artículo del Credo y quiere expresar de modo radical que el Dios Creador es un Dios de los vivos y no de los muertos; un Dios bueno y todopoderoso. Es importante vincular la escatología con la protología. Ruiz de la Peña quiso recuperar la cristología en la escatología y poner esa en relación con la protología. Es la razón por la cual usa los términos *pascua* y *creación* en su Manuel sobre la escatología titulado «La pascua de la creación». En efecto, el *éschaton* es la palabra última y la acción definitiva del Creador, al igual que la creación es la palabra primera y la acción primera del Creador. Es decir, el *éschaton* es la forma de ser última y definitiva, consumada y plena de la creación. Todo lo que ha sido creado mira hacia su consumación. Es lo que hace posible una verdadera koinônia.

La creación por parte de Dios es un acto en sí mismo que apunta desde el primer momento a una consumación. O sea, Dios crea al hombre con un destino y una finalidad. El hombre creado por Dios está llamado a vivir en plena comunión con su Creador. Es decir, la llamada a la vida de comunión y a la vida eterna está inscrita en el hombre desde la creación. Así las cosas, protología y escatología se dan la mano y están íntimamente articuladas. La creación es el *proton* o condición de posibilidad de que exista Cristo. Pero, al mismo tiempo, el Cristo que necesita de la creación para poder encarnarse y ser su consumación está antes de ella, porque todo ha sido creado en Cristo: Cristo es el paradigma según el cual hemos sido

creados. Cristo es el *proton* del *proton*. Dios imprime en la creación una especie de código genético: la huella crística. Hemos sido creados a imagen de Cristo; es el *alfa* (origen) y el *omega* (consumación) de la creación. Nuestra vocación es la de configurarnos con Cristo. La llamada a la comunión con Dios y a la vida eterna está inscrita en nosotros desde la creación y apunta ya hacia un *télos* (fin). Entonces, la protología cristiana está abierta a la escatología.

## 2. La vida cristiana como participación en la vida de Dios

La vida cristiana es una vida de comunión con Dios y con los cristianos entre sí. Esta se caracteriza por ser una participación en la vida de Dios. En efecto, la vida eterna es más que pura existencia, es plenitud existencial por la comunión con Dios. Esta vida de comunión con Dios sólo es posible desde una historia de alianza. Es más, la fe cristiana sostiene que el Dios Creador es el Dios salvador. Dios crea al hombre para una vida de plena comunión con Él. Por eso, mantiene la creación en el ser y la orienta hacia la plenitud inimaginable de su amor. O sea, Dios crea para la vida porque crea por amor y la fe en una tal creación genera un discurso escatológico de esperanza en la consumación de este amor. En cada eucaristía, la comunidad de creyentes se reconoce como la comunidad de los que esperan la venida gloriosa de Cristo, mientras lo saben presente en las especies eucarísticas<sup>148</sup>. Así pues, el *marana tha* eucarístico se explica por el paralelismo de las situaciones: como el Señor ha venido (ahora) entre nosotros, respondiendo a la oración sacramental, del mismo modo vendrá al término de la historia, respondiendo a la invocación de la Iglesia que anhela su presencia gloriosa y manifiesta<sup>149</sup>. Ya durante nuestra existencia terrena somos incorporados al cuerpo de Cristo en la participación de la eucaristía; participación que será consumada en la parusía. El pan y el vino, en aquella celebración, se transforman por la fuerza del Espíritu Santo y comienza no solamente la transustanciación, sino la transfiguración y transformación de todo el cosmos, en el cuerpo de Cristo. En GS 39 se dice que el reino ya presente se consumará en la venida del Señor: «El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección». Es cierto, como cristianos, somos ciudadanos de la Jerusalén celestial y se abre para nosotros la posibilidad de participar en la liturgia cósmica.

La vida cristiana se basa en la obra de Dios manifestada en el nuevo nacimiento (el bautismo), la resurrección de Cristo, el don del Espíritu Santo, el perdón de los pecados y la unión con Cristo. Nosotros cristianos, esperamos a Alguien y no algo. Esperamos la venida de

---

<sup>148</sup> Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», en *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla, (Madrid: UP Comillas, 2013), 652.

<sup>149</sup> Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología, Op. Cit.*, 128.

Cristo en poder y gloria. Puesto que en Cristo se manifiesta la revelación plena de Dios en el mundo, con él irrumpe el final de la historia. La confesión de fe en la venida en gloria de Cristo es creer que ha vencido al pecado, a la muerte, a la injusticia y, que el Reino de Dios ha triunfado. Es lo que muestra que hay posibilidad de instaurarlo ya ahora. Así pues, el cristiano se muestra optimista ante la historia porque sabe que la salvación puede acontecer en formas paradójicas y en figuras contradictorias. A pesar de los fracasos, está convencido de que siempre es posible recomenzar de nuevo.

La teología de la esperanza y la teología política caracterizan la praxis social. En este sentido, la liberación del hombre y el Reino de Dios aparecen como dos magnitudes que se exigen mutuamente. O sea, la salvación y la historia intramundana se enlazan y se superponen sin que haya una identificación. El hombre es constitutivamente relación al otro y al mundo. Si la esperanza cristiana no se refugia ni se resigna a ser mera motivación para un compromiso social, político y caritativo más generoso, más sacrificado, más perseverantes o más convencido sigue siendo válida la necesidad de dar cuenta de qué esperamos para aquí y ahora<sup>150</sup>. El *éschaton* ha de consumir esta socialidad y mundanidad propias de su condición. La fe cristiana no se desalienta ante las aporías de la sociedad y la mundanidad humanas. La vida eterna, la comunión en el ser de Dios a la que aspiramos, es también comunión de los santos, realización de la solidaridad sin fronteras raciales, temporales o espaciales. Así pues, la comunidad cristiana ha de ser signo sacramental de la fraternidad escatológica; además de esperar lo significado, ha de obrar lo que significa.

Como lo venimos diciendo, la vida de fe y de seguimiento consiste en la incorporación a Cristo. Esto implica la identificación con Cristo, tratar con el Padre, estar conducido por el Espíritu. Asimismo, la *diástasis* escatológica nos sitúa como los testigos de las realidades escatológicas de la fe ante el mundo. Así pues, la victoria de Cristo con su resurrección nos asegura la posibilidad de esta vida, realimentada por la pertenencia a la comunidad escatológica, la Iglesia y por los sacramentos. Vivimos el tiempo del *ya sí* pero *todavía no*; un *ya* cumplido y un *todavía* no consumado. Dicho de otro modo, participamos ya en la vida de Dios, pero esta participación todavía no es total. La comunión de vida plena con Dios se realizará en la parusía.

---

<sup>150</sup> Gabino Uríbarri Bilbao, *La vivencia cristiana del tempo*, Op. Cit., 45.

## CONCLUSIÓN GENERAL

Después de este recorrido que hemos hecho a través de esta memoria con la categoría *koinônía*, nos percatamos de que los diferentes tratados de la teología, tanto la sistemática (teología fundamental, cristología, escatología, misterio de Dios, antropología teológica, mariología, sacramentos) como la de moral (moral fundamental, moral social, moral de la persona) no pueden considerarse de manera aislada, puesto que están conectados entre sí. Es más, la categoría *koinônía*, por ser una categoría sumamente importante en la reflexión teológica, sirve también para dar cuenta de la dogmática. O sea, la *koinônía* es una noción teológica que expresa la dimensión relacional del ser humano con Dios y con los demás. A continuación, sacamos algunas conclusiones, a partir de las ideas que venimos desarrollando, que demuestran la centralidad de la comunión en el conjunto de la teología, en general, y de la dogmática, en particular.

Desde una concepción antropológico-teológica, el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios está llamado a una vida de comunión buscando alcanzar la perfección. Con la revelación plena de Dios en Cristo, el ser humano descubre quien es Dios desde su apertura a este misterio presente en lo más íntimo de él como ser humano. Dios se revela al hombre como misterio de comunión, un Dios uno y trino, un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. De la vida de comunión que caracteriza el Dios uno y trino deriva la comunión del ser humano con los demás y con Dios. Es decir, desde la lógica de la tradición cristiana, el ser humano nunca puede ser definido como un sujeto aislado, puesto que Dios se revela como comunión en la historia de la humanidad. De ahí que no se encuentre ninguna afirmación sobre Dios que no implique una afirmación sobre el hombre en la búsqueda de entender la existencia desde lo trascendente. Así pues, la comunión evidenciada en el seno de la vida divina constituye el modelo a seguir tanto para la eclesiología como para la antropología.

Desde la comprensión teológica antigua, la *koinônía* constituye un fundamento para la vida eclesial desde la perspectiva del sacramento de la eucaristía en el que se fundamenta la comunión humana y cristiana. Esta visión fue retomada por el papa Juan Pablo II a lo largo de su pontificado a partir de la amplia perspectiva que la Iglesia vive de la eucaristía. Así afirmaba en su carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*: «La Iglesia, mientras peregrina aquí en la tierra, está llamada a mantener y promover tanto la comunión con Dios trinitario como la comunión entre los fieles. Para ello, cuenta con la Palabra y los Sacramentos, sobre todo la Eucaristía, de

la cual “vive y se desarrolla sin cesar”, y en la cual, al mismo tiempo, se expresa a sí misma»<sup>151</sup>. La comunión encarna y manifiesta la esencia misma de la Iglesia desde la comprensión del sacramento de la eucaristía que es «fuente y cumbre de la vida cristiana» (LG 11) a través de la participación de la comunidad cristiana. La participación del mismo pan y del mismo cáliz (1 Cor 10,16-17; Rom 12,5; 1 Cor 12,27) manifiesta y realiza la unidad de los participantes con Cristo y con todos los comulgantes<sup>152</sup>. De este modo, a través del sacramento de la eucaristía, los cristianos están llamados a vivir en plena comunión con Dios y en comunión entre sí. Es decir, la eucaristía es el *sacramentum unitatis*, el pan único de donde nace el único Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, en la fuerza del Espíritu.

En el sentido teológico, la categoría koinônía implica volver la mirada en el itinerario de Jesús en la irradiación del Reino de Dios en el mundo. Dios sale al encuentro del ser humano a través de su Hijo Jesús quien deja como herencia a la Iglesia una pedagogía de comunión. Esta comunión implica hacer del mundo una gran familia de hermanos y hermanas en la que se valoriza y cultiva de manera constante los valores del evangelio reflejados en la vivencia humana. Con Jesús irrumpe el Reino de Dios que trae consigo la renovación de la humanidad. O sea, el Reino de Dios en el NT es una manera de decir koinônía. Así pues, la comunión es signo del Reino de Dios a través de las relaciones humanas. Esto nos lleva a descubrir la importancia de la misma para la construcción de una nueva humanidad fundamentada en las relaciones comunitarias en la Iglesia y en el mundo. Así las cosas, koinônía constituye una realidad tanto teológica como antropológica y eclesiológica.

Como hemos venido afirmando, la categoría koinônía remite a un panorama extenso de reflexión teológica. Para ser fiel a su misión, la Iglesia se siente llamada a promover constantemente las relaciones comunitarias a la luz de su labor pastoral y misionera. El papa Juan Pablo II lo entendió muy pronto y lo afirmó con claridad en su carta apostólica que sirvió para concluir el gran jubileo del año 2000: «Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo»<sup>153</sup>. Entonces, el cristiano está llamado a comprometerse radicalmente con la causa del evangelio asumiendo una serie de actitudes éticas en la promoción humana para una vida de

---

<sup>151</sup> Juan Pablo II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, n° 34.

<sup>152</sup> *Eucaristía*, en Comisión «Fe y constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Bautismo, eucaristía y ministerios*, Lima 1982, n° 19.

<sup>153</sup> Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, n° 43.

comuni3n con los dem1s en la Iglesia y en el mundo. Asimismo, en la 3ptica de relaciones entre Iglesias, cabe remitir al CV II espec1ficamente a la GS sobre la relaci3n entre Iglesia y mundo y a la LG sobre la realidad del pueblo de Dios. Estos documentos conciliares nos han ayudado a reflexionar sobre el tema de la comuni3n y su importancia en la misi3n de la Iglesia. Por ejemplo, al hablar de la relaci3n mutua existente entre la Iglesia y el mundo el papa Pablo VI introduc1a con estas palabras: «Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relaci3n entre la Iglesia y el mundo, y tambi3n la base para el mutuo di1logo» (GS 40). As1 pues, la Iglesia tiene como vocaci3n actuar como fermento y alma de la sociedad para que esta se renueve en Cristo y se transforme en familia de Dios. La *koin3n1a* debe caracterizar el modo de ser y de actuar de la Iglesia en el mundo.

Si la comuni3n hace parte de la esencia misma de la Iglesia desde el inicio del cristianismo, no es dif1cil ver en el mundo actual la tendencia que tiene el ser humano a vivir en la soledad y la exclusi3n. Esto implica que la tarea de promover la comuni3n constituye un gran reto para la Iglesia actual. Promover la comuni3n significa no callarse ante las realidades que aquejan al pueblo de Dios, sobre todo, todos los hombres y mujeres que viven en la pobreza, la injusticia y la desigualdad social. La Iglesia est1 llamada tambi3n a vivir en comuni3n con los pobres. El papa Francisco quien en sus discursos repite por doquier el tema de «Iglesia en salida» propone una Iglesia en comuni3n con los pobres. Valga como bot3n de muestra un fragmento de su discurso en la Plaza de Armas de la Casa de Nari1o en Bogot1:

Y, por favor, les pido que escuchen a los pobres, a los que sufren. M1renlos a los ojos y d3jense interrogar en todo momento por sus rostros surcados de dolor y sus manos suplicantes. En ellos se aprenden verdaderas lecciones de vida, de humanidad, de dignidad. Porque ellos, que entre cadenas gimen, s1 que comprenden las palabras del que muri3 en la cruz<sup>154</sup>.

As1 las cosas, la Iglesia est1 llamada a promover constantemente la comuni3n como principio evang3lico y humanizador, cuyo fundamento apunta a la salvaci3n personal y sobre todo comunitaria. De este modo, la comuni3n como realidad teol3gica testimonia la integridad existencial del hombre como criatura de Dios llamado a actuar constantemente en mutua

---

<sup>154</sup> Papa Francisco, *Discurso en la Plaza de Armas de la Casa de Nari1o* (Bogot1), [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco\\_20170907\\_viaggioapostolico-colombia-autorita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-autorita.html) (consultado el 19 de mayo de 2022).

relación en todos los ámbitos: eclesial, social, cultural, político entre otros. Todo ocurre en un horizonte de sentido y participación en la edificación del mundo. Por consiguiente, la esencia del hombre radica en la ontología relacional, puesto que la comunión es constitutiva del ser humano desde una fundamentación teológica. La koinônía con el Dios uno y trino es la que sustenta y fundamenta la comunión en la Iglesia. La identidad esencial de la Iglesia está dada en la participación en la vida trinitaria.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Obras generales: manuales y diccionarios

- AA. VV. *Conceptos fundamentales de la teología*. (Ed.) H. Fries. Madrid, 1979
- AA. VV. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. (Eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 1993.
- AA. VV. *Diccionario de mística*. Dir. Boriello E., Del Genio M.R. y Suffi. N. Madrid: San Pablo, 2002.
- AA. VV. *Iniciación teológica 11. Las fuentes de la teología. Dios y su creación*. Barcelona: Herder, 1957.
- AA. VV. *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*. (Dir.) Ángel Cordovilla, Madrid: UP Comillas, 2013.
- AA. VV. *Manual de teología dogmática*. (Dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.
- Biblia de Jerusalén. *Quinta edición*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2009.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2014.
- Denzinger, H., Peter, Hünermann. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1999.
- Kittel, Gerhard. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Madrid: Fax, 1974.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1998.
- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1997.
- Martínez, Julio Luis, José Manuel Caamaño. *Moral fundamental. Bases del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1958.
- Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2006.

### 2. Obras

- Agustín de Hipona, Carta 98, IX.
- Alberigo, Giuseppe. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Alfaro, Juan. *Cristología y antropología*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Alfaro, Juan. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972.
- Alonso Schökel, Luis. *Biblia del peregrino: Antiguo Testamento*. Tomo I. Estella: Verbo Divino, 1997.

- Arias Tejerina, Gonzalo. *La gracia y la comunión. Ensayo de eclesiología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.
- Augustin, George (ed.). *Anunciad el Evangelio. La misión de los cristianos*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- Barth, Karl. *Esbozo de dogmática*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Boff, Leonardo. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Boff, Leonardo. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Calero, M. Antonio. *La Iglesia: misterio, comunión y misión*. Madrid: Editorial CCS, 2001.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, 1968.
- Coda, Piero. *Dios Uno y Trino: Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1993.
- Congar, M.-J. Yves. *Cristianos desnudos*. Estella: Verbo Divino, 1967.
- Congar, M.-J. Yves. - Dupuy B. D. *El episcopado y la Iglesia universal*. Barcelona: Estela, 1966.
- Congar, M.-J. Yves. *El Espíritu Santo*, Barcelona: Herder, 1983.
- Congar, M.-J. Yves. *Jesucristo, nuestro mediador nuestro señor*. Barcelona: Estela, 1966.
- Connell, S. Francisco. *Los siete sacramentos. Su naturaleza y su eficacia*. Madrid: El perpetuo socorro, 1954.
- Cordovilla Ángel. *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Cordovilla, Ángel (Dir.). *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*. Madrid: UP Comillas, 2013.
- De Andía, Ysabel. *Homo viator. Antropología del camino espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- De Fiores, Stefano. *La santísima Trinidad, misterio de vida: experiencia trinitaria en comunión con María*. Salamanca: Secretario Trinitario, 2002.
- De Lubac, Henri. *Las Iglesias particulares en las Iglesias universales*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- De Lubac, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 1980.

- De Lubac, Henri. *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Dianich, Severino. *La Iglesia, comunión de hermanos*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Estévez, Ramón.-Marmol, Richard. *El laicado y el ministerio ordenado en la Iglesia-comunión*. Venezuela: Ediciones trípode, 1996.
- Fernández, Gómez Ricardo. *Revelación divina y comunión trinitaria. La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la Constitución Dogmática Dei Verbum del Concilio Vaticano II*. Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2009.
- Forte, Bruno. *En memoria del salvador*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Forte, Bruno. *Introducción a los sacramentos*. Madrid: Paulinas, 1996.
- Forte, Bruno. *La Iglesia de la Trinidad. Breve ecclesiólogía*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Forte, Bruno. *Trinidad como historia*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- García López, Félix. *El Pentateuco. Introducción al estudio de la Biblia*. Pamplona: Verbo divino, 2004.
- Garijo-Guembe, M. Miguel. *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001.
- Greshake, Gilbert. *El Dios uno y trino*. Barcelona: Herder, 2001.
- Hamer, Jérôme. *La Iglesia es una comunión*. Barcelona: Estela, 1965.
- Jeremias, Joachim. *Teología del nuevo Testamento I*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Koch, Kurt. *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de fe*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Ladaria, F. Luis. *Antropología teológica*. Navarra: Verbo Divino, 2004.
- Ladaria, F. Luis. *El hombre en la creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Ladaria, Luis F. *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- Ladaria, Luis F. *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2002.
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1967.

Madrigal Terrazas, Santiago. *Los apuntes de Eclesiología del curso 2020-2021*. Madrid: inédito.

Madrigal Terrazas, Santiago. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: UP Comillas, 2012.

Martínez Díez, Felicísimo. *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*. Pamplona: Verbo divino, 2005.

Martínez Sierra, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002.

Martínez, Germán. *Los sacramentos, signos de libertad*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Martínez, J. Luis, José M. Caamaño. *Moral fundamental. Bases del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014.

Menke, Karl-Heinz. *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Merino, Bocos Aquilino. *Tiempos de comunión y de misión*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2008.

Müller, G. Ludwig. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1998.

Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Editorial Herder, 1979.

Rahner, Karl. *Curso fundamental. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.

Rahner, Karl. *Escritos de teología*, Tomo V. Madrid: Cristiandad, 2000.

Ratzinger, Joseph. *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Trad. Raquel Canas. Madrid: Cristiandad, 2001.

Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1984.

Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1971.

Ruiz de la Peña, Juan L. *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.

Ruiz de la Peña, Juan L. *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Ruiz de la Peña, Juan L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.

Ruiz de la Peña, Juan L. *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: Sal terrae, 1975.

Ruiz de la Peña, Juan L. *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

San Anselmo, *Proslogion*, Obras completas, Ed. bilingüe, Trad. J. Alameda, Madrid: BAC, 1952.

San Ignacio de Antioquia, *Cartas camino del martirio*, Tomo IV. Salamanca: Aspas, 1947.

Santo Tomás. *Summa Theologiae*, Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

Sesboüé, Bernard y Wolinski, Joseph. *El Dios de la salvación*, Tomo I. Salamanca: Secretario Trinitario, 1995.

Sesboüé, Bernard. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación, vol. 2. El relato de la salvación: propuesta de soteriología narrativa*. Salamanca, 1993.

Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación t1*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

Theissen, Gerd – Merz, Annette. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Tornos, Andrés. *Escatología II*. Madrid: UP Comillas, 1991.

Uríbarri Bilbao, Gabino. *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: UP Comillas, 2008.

Uríbarri Bilbao, Gabino. *La vivencia cristiana del tiempo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.

Uríbarri, Gabino. *Los apuntes de mariología del curso 2019-2020*. Madrid: inédito.

Vincent, Gilbert. *La liberté d'un chrétien : Maurice Zundel*. Éditions Saint-Augustin, Suisse, 1999.

Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria. Vol I. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.

Von Balthasar, Hans Urs. *Verbum Caro: Ensayos teológicos I*. Madrid: Encuentro, 2001.

### **3. Artículos de diccionarios y obras colectivas**

Balthasar Von, Hans U. «En los orígenes de la Iglesia». En *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*. Salamanca: Sígueme, 1968.

Bernabé, C. «Reino de Dios». En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 1993.

Castillo, J. M. «sacramentos». En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (Eds.) Casiano Floristán, Juan José Tamayo. Madrid: Trotta, 1993.

Cordovilla, A. «El misterio de Dios». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Duns Escoto, J. «Distinción III». En *Jesucristo y María*, dir. J. A. Merino, trad. A. Villalmonste. Madrid: BAC, 2008.

*Eucaristía*, en Comisión «Fe y constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Bautismo, eucaristía y ministerios*, Lima, 1982.

Fernández Castelao, P. «Antropología teológica». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Hauck, F. «*Koinos* in the Old Testament and Judaism» and «*Koinon* -in the Israelite-Jewish Sphere». En Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, 1965.

Kessler, H. «Cristología». En *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.

Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, 1965.

Madrigal Terrazas, S. «La Iglesia y su misterio». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Madrigal Terrazas, S. «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión». En: *Vaticano II: remembranza y actualización*. Santander, 2002).

Martínez Oliveras, C. «Los sacramentos de la Iglesia». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Martínez-Gayol Fernández, N. « ¡Necesitamos ternura! Hacia una teología de la ternura: fundamentación antropológica». En *Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología*, (ed.) Nurya Martínez-Gayol. Madrid-Bilbao: UP Comillas-Desclée de Brouwer, 2006.

Martínez-Gayol Fernández, N. «Escatología». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Martínez-Gayol Fernández, N. «La existencia cristiana en la fe, esperanza y amor». En *Dios y el hombre en Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Martínez-Gayol Fernández, N. «Virtudes teologales». En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Nocke, F.- J. «Doctrina especial de los sacramentos». En *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.

Occhialini, U. «Pecado». En *Diccionario de mística*, dir. Boriello E., Del Genio M.R. y Suffi. N. Madrid: San Pablo, 2002.

Onaiyekan, J. « The Blessing promised to the nations : the Call of Abraham, Gn 12, 1-9. A personal Vision of Koinonia ». En *On the Way to Fuller Koinonia*. Geneva: WCC Publications, 1994.

Pannenberg, W. «Los fundamentos de la afirmación de la unidad de Jesús con Dios». En *Teología sistemática II*. Madrid: UP Comillas, 1996.

Rahner, K. «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación». En *Mysterium Salutis*, (dir.) J. Feiner y M. Löhrer 2/1. Madrid, 1977.

Rahner, K. «La Inmaculada Concepción». En *Escritos de teología I*, 223-237. Madrid: Taurus, 1967.

Rahner, K. «Sobre el sentido del dogma de la Asunción». En *Escritos de teología I*. Madrid: Taurus, 1967.

Ratzinger, J. «Consideraciones sobre el puesto de la mariología y la piedad mariana en el conjunto de la fe y la teología». En Joseph Ratzinger y Hans Urs Von Balthasar, *Iglesia naciente*. Madrid: Encuentro, 2006.

Reumann, J. « Koinonia in Scripture: survey of Biblical texts ». En Best, T. and Gassmann, G. (eds), *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth World Conference on Faith & Order, Faith & Order Paper 166. Geneva: WCC Publications, 1994.

Rodríguez Panizo, P. «Teología fundamental» En *Lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

Sattler, D., Th. Schneider. «Doctrina de la creación». En *Manual de teología dogmática*, (dir.) Theodor Schneider. Barcelona: Herder, 1996.

Tomás de Aquino, «De aeternitate mundi». En *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC, 2001.

Uríbarri Bilbao, G. «Cristología, Soteriología, Mariología». En *La lógica de la fe. Manuel de teología dogmática* (Dir.) Ángel Cordovilla. Madrid: UP Comillas, 2013.

#### **4. Artículos de revista**

*Breaking barriers. Nairobi 1975. The official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, London 1976, Section II : What unity requires, nº 3.

- Busto saiz, José R. «Creo en Dios padre». *Sal Terrae* 82 (1994).
- Fernández Castelao, P. «El cristianismo y la percepción de la naturaleza». *Sal Terrae* 101 (2013).
- Fernández Castelao, P. «La crisis ecológica en la antropológica teológica. La necesaria recuperación del “triángulo primordial»». *Estudios Eclesiásticos* 373 (2020).
- Ignacio Ellacuría, «Por qué muere Jesús y por qué le matan». *Diakonía* 8 (1978).
- Madrigal Terrazas, S. *Itinerario de la Iglesia-comunión: del Sínodo de 1985 al año jubilar*. *Sal Terrae* 90/4 (2002).
- Rodríguez Panizo, P. «María en Dogma». *Sal Terrae*, 98 (2010).
- Uríbarri, G. «El acceso a Jesús en los Ejercicios, la cristología y la exégesis científica». *Manresa* 325 (Oct - Dic 2010).
- Uríbarri, G. «La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla». *Proyección* 211 (octubre-diciembre 2003).
- Uríbarri, G. «La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos. Implicaciones de la ontología trinitaria y cristología para la antropología y la soteriología». *Gregorianum* 91, nº 2 (2010).
- Uríbarri, G. «La imagen de Cristo y la comunión en la Iglesia». *Sal Terrea* 96 (2008).
- Uríbarri, G. «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente». *Estudios eclesiológicos* 78 (2003).

## 5. Documentos magisteriales

- Benedicto XVI, carta encíclica *Deus caritas est*, 2006.
- Benedicto XVI, carta encíclica *Spe salvi*, 2007.
- Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 2005.
- Benedicto XVI, encíclica *Caritas in veritate*, 2009.
- Documentos del Vaticano II*. Madrid: BAC, 1972.
- Francisco, carta encíclica *Fratelli tutti*, 2020.
- Francisco, carta encíclica *Laudato si'*, 2015.
- Francisco, carta encíclica *Lumen Fidei*, 2013.
- Francisco, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 2013.



Joseph Card. Ratzinger, Congregación para la Doctrina de la Fe. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 28 de mayo de 1992.

Joseph Card. Ratzinger, Congregación para la doctrina de la fe. *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*. Madrid: Ediciones Palabras, 1994.

Juan Pablo II, carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 2001.

Juan Pablo II, carta encíclica *Centesimus annus*, 1991.

Juan Pablo II, carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 2003.

Juan Pablo II, carta encíclica *Fides et ratio*, 1998.

Juan Pablo II, carta encíclica *Redemptor hominis*, 1979.

Juan Pablo II, carta encíclica *Redemptoris misio*, 1990.

Juan Pablo II, carta encíclica *Slavorum apostoli*, 1985.

Juan Pablo II, carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 1987.

Juan Pablo II, carta encíclica *Veritatis splendor*, 1993.

Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1997.

Juan Pablo II, constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, 1983.

Juan Pablo II, exhortación apostólica *Vita consecrata*, 1996.

Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó: Catequesis sobre el amor humano*. Cristiandad: Madrid, 2000.

León XIII, carta encíclica *Rerum novarum*, 1891.

Pablo VI, carta encíclica *Ecclesiam suam*, 1964.

Pablo VI, carta encíclica *Humanae Vitae*, 1968.

Pablo VI, carta encíclica *Populorum progressio*, 1967.

Pablo VI, exhortación apostólica *Evangelii nuntiando*, 1975.

Papa Francisco, *Discurso en la Plaza de Armas de la Casa de Nariño* (Bogotá), [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco\\_20170907\\_viaggioapostolico-colombia-autorita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-autorita.html).

Pío XI, carta encíclica *Quadragesimo anno*, 1931.