

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS**  
**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

# “Creciendo en comunión”

Memoria de síntesis teológica desde la  
categoría de la comunión



Alumno: Elia Guerra Sch.P.

Director: Prof. Fernando Rivas Rebaque



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I: COMUNIÓN DEL PROPIO DIOS DENTRO DE SÍ.....</b>	<b>8</b>
1.1 Intentos de establecer una relación entre <i>theologia</i> y <i>oikonomia</i> antes del axioma de K. Rahner .....	8
1.2 El axioma de K. Rahner: presupuestos y formulación.....	9
1.3 Una consecuencia del axioma: el amor y la comunión en el seno de la Trinidad ...	11
1.4 La interpretación del axioma según E. Jünger.....	13
1.5 ...y según la Comisión Teológica Internacional.....	14
<b>CAPÍTULO II: COMUNIÓN DE DIOS CON LA HUMANIDAD ANTES DE LA ENCARNACIÓN DE JESUCRISTO .....</b>	<b>18</b>
2.1 La creación.....	18
2.2 El ser humano, a imagen y semejanza de Dios, experimenta el pecado.....	19
2.3 La comunión vista desde la categoría de alianza en el Pentateuco.....	21
2.4 La “gracia” como la fidelidad a la Alianza en la literatura sapiencial.....	23
2.5 Los principios de una nueva Alianza en la literatura profética.....	24
<b>CAPÍTULO III: COMUNIÓN DE JESUCRISTO CON LA HUMANIDAD.....</b>	<b>28</b>
3.1 El papel decisivo en la historia de la salvación de la Virgen María, madre de Cristo en su unidad: el Concilio de Éfeso (431) .....	28
3.2 La “comunión” de las naturalezas humana y divina en la persona única de Jesucristo: la reflexión del Concilio de Calcedonia (451) .....	29
3.3 <i>Koinônía</i> de vida de Jesús con la humanidad.....	30
3.4 La cena de despedida como signo de la nueva alianza.....	32
3.5 El Hijo que revela su identidad en la <i>hypakoe</i> al Padre hasta su muerte de cruz....	33
3.6 El Hijo se revela plenamente en la resurrección y en el envío del Espíritu Santo...	35
<b>CAPÍTULO IV: COMUNIÓN DE DIOS CON LA HUMANIDAD DESPUÉS DE LA MUERTE DE JESÚS ENCARNADO.....</b>	<b>39</b>
4.1 La filiación adoptiva vista como comunión con la vida divina en el Nuevo Testamento a partir de Rm 8,15 .....	39
4.2 La filiación adoptiva vista como ser herederos de Dios, conformación a Cristo y vocación de cada cristiano: Rm 8,16-30 y GS 22 .....	40
4.3 La santificación operada por el Paráclito a nivel personal, comunitario y sacramental.....	43
4.4 La misión del Hijo continuada por el Espíritu Santo a partir de Gal 4,6 .....	44
4.5 La acción del Espíritu Santo e Hch: el origen de la Iglesia, que asume una misión profética .....	45
4.6 La comunión del Espíritu Santo en la Tradición y la Escritura.....	46
<b>CAPÍTULO V: COMUNIÓN DEL HOMBRE CON DIOS Y CONSIGO MISMO.....</b>	<b>51</b>

5.1 La relación entre el ser humano y Dios desde un punto de vista fenomenológico...	51
5.2 La relación entre el hombre y el Dios cristiano desde las categorías de experiencia y de revelación.....	52
5.3 La comunión con Dios a partir de la relación profunda entre la fe y la esperanza...	54
5.4 La comunión del hombre consigo mismo desde un comportamiento moral.....	56
5.5 La comunión del hombre consigo mismo a través del respeto del propio cuerpo...	58

## **CAPÍTULO VI: LA COMUNIÓN DE LOS SERES HUMANOS ENTRE SÍ.....61**

6.1 La comunión entre los seres humanos a partir de la Iglesia como “Cuerpo de Cristo” .....	61
6.2 La comunión de los seres humanos a partir de las metáforas Pueblo de Dios y Templo del Espíritu .....	63
6.3 La comunión entre los seres humanos entendida desde el dinamismo virtuoso y la caridad.....	65
6.4 La comunión entre dos seres humanos en el matrimonio.....	67

## **CAPÍTULO VII: LA COMUNIÓN EN ÁMBITO SOCIAL Y CÓSMICO.....71**

7.1 Reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia a partir de sus principios.....	71
7.2 La comunión vivida para lograr la paz y evitar la guerra.....	73
7.3 La comunión del hombre con la creación a partir de una mirada antropológica ...	76
7.4 La comunión del ser humano con la creación vista desde un enfoque eucarístico: liturgia cósmica .....	77

## **CAPÍTULO VIII: LA COMUNIÓN VISTA COMO CAMINO HACIA LAS REALIDADES DEFINITIVAS.....81**

8.1 La Iglesia como sacramento universal de salvación y sacramento original.....	81
8.2 Los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación.....	82
8.3 El sacramento de la Eucaristía en su dimensión sacrificial y presencial.....	84
8.4 Los sacramentos de curación: Penitencia y Unción de los enfermos.....	85
8.5 El sacramento del Matrimonio.....	87
8.6 El sacramento del Orden.....	88

## **CAPÍTULO IX: LA COMUNIÓN DEFINITIVA DE LA HUMANIDAD CON DIOS.....92**

9.1 La comunión de los santos.....	92
9.2 La comunión de María con los hombres en el dogma de la Inmaculada Concepción.....	93
9.3 María, “icono de la santificación escatológica de la Iglesia” .....	95
9.4 La comunión desde una mirada escatológica.....	97
9.5 La comunión como clave para entender el destino escatológico.....	98

## **CONCLUSIÓN: LA COMUNIÓN COMO TAREA Y PROCESO.....103**

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....106**



## *Introducción*

“Todos los religiosos, para realizar fielmente lo que agrada al Padre, intentamos descubrir su voluntad de pareceres y comunión de oraciones. Voluntad que se nos da a conocer en los impulsos del Espíritu, en los deseos de comunidad y en toda clase de signos, por mediación de los Superiores, de los hermanos y de los acontecimientos”<sup>1</sup>.

“Creciendo en comunión” fue el lema utilizado en el Capítulo Provincial de Betania<sup>2</sup> entre los años 2018 y 2019. El título fue decidido por la asamblea capitular de 2015 por amplia mayoría: a lo largo de los cuatro años siguientes hubo que tomar decisiones importantes y duras, generando además tensiones. Para subrayar la importancia de estar unidos en el cambio - incluyendo en la comunión a pesar de las discrepancias- y la centralidad de la *koinônía* como parte de la misión escolapia, pareció importante recoger con honestidad la expresión “creciendo en comunión”.

Personalmente, a partir del lema elegido en Betania he considerado la comunión, tema central en la Iglesia hoy y también en la vida consagrada escolapia, como una categoría teológica capaz de poder hacerme progresar no solo a nivel académico, sino ante todo vitalmente como religioso perteneciente a las Escuelas Pías.

Ya en el Concilio Vaticano II la comunión apareció como eje central en la identidad de la Iglesia, y desde *Vita consecrata* de Juan Pablo II se destacó la *koinônía* como característica particular que ofrecer desde las comunidades religiosas<sup>3</sup>, invitándolos a ser escuela de espiritualidad y de fraternidad.

Desde mi vocación de religioso, me ha parecido oportuno elegir la comunión como eje vertebrador de mi memoria de síntesis para progresar en mi identidad de consagrado escolapio, y también para recapitular los contenidos teológicos aprendidos a lo largo de estos tres años. En dicho modo, la finalidad del siguiente trabajo consiste en subrayar la importancia del término *koinônía* dentro de la *theologia christiana* a nivel tanto teórico como vivencial.

Después de esta introducción, se comenzará con el desarrollo de la memoria considerando la categoría de comunión desde varias perspectivas. En los primeros cuatro capítulos, donde se destaca especialmente la iniciativa por parte de Dios hacia los hombres, se considerarán respectivamente la *koinônía* entre las tres personas de la Trinidad en sí (cap. I), la comunión divina con los seres humanos antes de la venida de Jesucristo (cap. II), la *communio* del mismo Hijo del Padre con la humanidad (cap. III), y finalmente la *koinônía* de Dios con la humanidad después de la pascua de Jesús (cap. IV).

---

<sup>1</sup> *Constituciones de la Orden de las Escuelas Pías*, n.77.

<sup>2</sup> Betania es la provincia religiosa española de la Orden de las Escuelas Pías a la cual soy actualmente inscrito. Dicha provincia incluye las presencias escolapias en varias comunidades autónomas, entre las cuales Madrid.

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Vita consecrata*, n.92: “Este testimonio de las personas consagradas tiene un significado particular en la vida religiosa por la dimensión comunitaria que la caracteriza [...]. En la fraternidad animada por el Espíritu, cada uno entabla con el otro un diálogo precioso para descubrir la voluntad del Padre, todos reconocen en quien preside la expresión de la paternidad de Dios y el ejercicio de la autoridad recibida de Él, al servicio del discernimiento y de la comunión”.

En las siguientes tres secciones se verá más bien al hombre como origen de la *koinônía*; precisamente, se tratará de la comunión del ser humano con Dios y consigo mismo (cap. V), de la *communio* recíproca entre las mismas personas humanas (cap. VI), y en último lugar de la *koinônía* en ámbito social y cósmico (cap. VII).

En los últimos dos capítulos se destacará la comunión en vista de la *communio* definitiva entre la humanidad y Dios desde dos miradas, respectivamente sacramental (cap. VIII) y escatológica (cap. IX). En último lugar, se dedicará un breve apartado conclusivo y personal, donde se subrayará el carácter dinámico, procesual e inacabado de la *koinônía*, don divino y tarea de cada ser humano; en efecto, todo hombre, lo sepa o menos, tiende al mismo destino: la unión eterna y gozosa en la vida futura con el Dios misterio de comunión.



## ***Capítulo I: comunión del propio Dios dentro de sí***

### **Introducción**

“En verdad es justo y necesario, es nuestro deber de salvación darte gracias siempre y en todo lugar, Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno. Que con tu Hijo unigénito y el Espíritu Santo eres un solo Dios, un solo Señor; no en la singularidad de una sola Persona, sino en la Trinidad de una sola naturaleza. Y lo que creemos de tu gloria porque tú lo revelaste lo afirmamos sin diferencia de tu Hijo y del Espíritu Santo. De modo que, al proclamar nuestra fe en la verdadera y eterna Divinidad, adoramos tres Personas distintas, de única naturaleza e iguales en dignidad”<sup>4</sup>.

La Santísima Trinidad, con tres personas divinas que poseen una misma naturaleza, es un misterio de comunión. Quizás uno de los teólogos más capaces de considerar la *koinonía* del Dios trinitario tanto entre las mismas personas divinas como con los hombres ha sido Karl Rahner, en cuyo axioma se ve una identidad entre la Trinidad inmanente y la económica; y justo tal formulación del teólogo alemán constituirá el núcleo de dicho capítulo, que consta de cinco apartados: en el apartado inicial se hará una síntesis histórica hasta dicho axioma; en las dos siguientes secciones se analizarán respectivamente los presupuestos, la enunciación y las consecuencias del axioma de Rahner; y finalmente, en el cuarto y quinto apartado se considerarán algunos intentos posteriores de reinterpretar dicha formulación teológica.

### **1.1 Intentos de establecer una relación entre *theologia* y *oikonomia* antes del axioma de K. Rahner**

La teología trinitaria ha intentado instaurar un vínculo entre el Dios uno y trino pensado en su misma realidad, a saber, la Trinidad inmanente, y considerado en su relación salvífica hacia el mundo, es decir, la Trinidad económica. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento no tuvieron la preocupación por describir directamente la vida intradivina; sin embargo, se puede conocer solamente algo sobre esta cuestión mediante la forma con la cual el Dios trinitario se ha manifestado y revelado a lo largo de la historia.

Dicha perspectiva soteriológica que se encuentra en la Sagrada Escritura fue “asimilada” por varios Padres; un ejemplo muy significativo es San Ireneo, el cual, sin renunciar a la reflexión sobre la vida intradivina, decidió desarrollar su teología trinitaria uniéndola de una estrecha manera a la exposición de la economía salvífica, en contra de los razonamientos de los gnósticos. Para este teólogo, como para casi toda la Patrística, tanto oriental como occidental, la expresión griega ὁ Θεός traducible literalmente en castellano como “el Dios” se refiere al Padre, el cual inicia la economía de la salvación, evaluada en su unidad a través de las categorías de creación, encarnación y consumación, y llevada a cabo mediante sus dos manos, a saber: el Hijo y el Espíritu.

Más adelante, en el siglo IV aparece el binomio *theologia* y *oikonomia* para “explicar” respectivamente la vida de Dios en sí misma, y su manifestación y revelación en la historia. Todo eso resultó muy fecundo para asegurar tanto el carácter salvífico de la *oikonomia* como la vertiente económica de la *theologia*; afirmado más claramente que

---

<sup>4</sup> *Misal romano*, Prefacio propio de la Santísima Trinidad, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, pp. 418-419.

la *oikonomia* es el único camino para el conocimiento de la *theologia*, la cual a su vez es el fundamento de la misma *oikonomia*.

El misterio del Dios uno y trino fue clarificado previamente en el concilio de Nicea, donde se “estableció”, en contra de los arrianos, la naturaleza divina de Jesucristo, “nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre”<sup>5</sup>; y con posterioridad en el primer concilio de Constantinopla, donde hubo un acuerdo, en contra de los pneumatómacos, de afirmar al Espíritu Santo como “Señor y dador de vida [...] que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria”<sup>6</sup>, en el mismo nivel de Dios y de Cristo, con el consiguiente esbozo de una más explícita doctrina trinitaria. Mientras que la salvación en Cristo fue formulada en modo patente en el concilio de Calcedonia, donde se estableció tanto la plena humanidad como la plena divinidad de Cristo, “engendrado” del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, según la humanidad”<sup>7</sup>. Es muy importante no separar estos dos aspectos, salidos desde los primeros concilios ecuménicos; y desde esta articulación de ambas perspectivas tiene que ser leída la teología de los Padres (Atanasio, Basilio, Gregorio de Nisa), los cuales desearon antes de todo poner de relieve el amor infinito de Dios hacia el género humano.

## 1.2 El axioma de K. Rahner: presupuestos y formulación

Después de un cierto olvido, empezado con la Edad Media, de esta conexión entre historia de la salvación y ontología trinitaria, la teología rahneriana es la expresión suprema de esta recuperación, la cual llevó al jesuita alemán a un principio teológico muy importante, aunque sencillo: en la economía de la salvación Dios se revela y se “auto-comunica” tal como Él es en la vida intradivina. De hecho, no se tiene otro acceso al misterio del Dios uno y trino que la forma concreta en que Él se ha revelado y comunicado en la vida de su Hijo Jesucristo, y en el envío del Espíritu.

Como hemos visto anteriormente, la doctrina trinitaria es la expresión, difícil e indispensable, de la simple verdad de que Dios es amor. Este es el misterio de su ser que se ha manifestado especialmente en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; es cierto que la limitación del lenguaje humano para hablar de Dios ha sido decisiva para recurrir a la analogía, la cual respeta al mismo tiempo tanto la inmediatez como la absoluta trascendencia divina, usando conceptos de la experiencia finita para referirse a lo infinito. “Al hablar así de Dios, nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano, pero capta realmente a Dios mismo, sin poder, no obstante, expresarlo en su infinita simplicidad. Es preciso recordar, en efecto, que entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la diferencia entre ellos sea mayor todavía, y que nosotros no podemos captar de Dios lo que Él es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan en relación a Él”<sup>8</sup>.

A lo largo de la historia, la teología católica ha elaborado el concepto de *analogia entis* para expresar que el hombre, siendo criatura radicalmente distinta del Dios creador, es un ser que vive en relación con la Trinidad y está llamado a la comunión con la misma.

---

<sup>5</sup> Credo Niceno, DH 125.

<sup>6</sup> Credo Niceo-Constantinopolitano, DH 150.

<sup>7</sup> Credo de Calcedonia, DH 301.

<sup>8</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.43.

En todo caso es importante destacar otro modo de analogía propiamente teológico, estrechamente conectado con el anterior: es decir, la *analogia fidei*, la cual se basa en la fe. Desgraciadamente, el misterio trinitario, estudiado mediante el recurso de la analogía, parece ahora ser existencialmente irrelevante y tiende a considerarse una verdad solamente a nivel teórico. Sin embargo, aunque dicho tratado puede y debe ser formulado abstractamente, pero solo cumple su función cuando presenta razonablemente el *mysterium trinitatis* como algo concreto.

A tal propósito, Rahner muestra la aporía de la dogmática tradicional señalando la falta de función y de significado del discurso trinitario para el resto de la dogmática misma, y para la vida de fe. La revelación del *mysterium trinitatis* se reduciría a ser una cierta orientación sobre el misterio del Dios trino, en lugar de ser una experiencia orientadora para la relación del creyente con Dios y consigo mismo. La vertiente práctica del dogma trinitario ha sido siempre un reto para la teología, cuya razón de ser está en su poder ser pragmática, evitando la insuficiencia de la dogmática tradicional. Y eso se puede ver en el axioma fundamental de Rahner, donde se pone de relieve al Dios uno y trino como misterio salvífico para los seres humanos en su realidad: a saber, la Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa. Esta afirmación en su contenido no es original, pero el teólogo alemán, al proponerla como principio formal de la doctrina trinitaria, ha provocado una toma de conciencia de una verdad antigua.

Dicha tesis posibilita la constitución del concepto trinitario de Dios a través de una teología del crucificado. El dogma sobre la Trinidad era al principio fácticamente cristológico, e incluso poseía sus raíces en una teología de la cruz, puesto que se define a Dios como tal en la muerte y en la resurrección de Jesucristo. De todas formas, este cimiento del dogma trinitario en la muerte en cruz de Jesús apenas quedó recogido en la teoría teológica de la trinidad, favoreciendo sin embargo una comprensión metafísica de Dios, con los axiomas "Dios no puede sufrir, no puede cambiar" y "*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*"; y todo eso condujo a la distinción entre *theologia* y *oikonomia*, y lógicamente a la disección entre los términos "inmanente" y "económica".

Por ejemplo, la estructura trinitaria del Credo (creación, reconciliación, vida cristiana, ligadas respectivamente al Padre, al Hijo, y al Espíritu) fue entendida como "mera apropiación", contribuyendo a un unitarismo práctico y a la caracterización de la idea de Trinidad como una fórmula escolar obsoleta que destaca lo siguiente: lo "propiamente" trinitario solo se juega en la vida inmanente de la divinidad. En resumidas cuentas, se estableció una distinción entre lo que Dios es en sí, es decir una Trinidad de sujetos, y lo que es en su actuar para nosotros, a saber, una obra indivisible; mejor dicho, entre su intimidad y su manifestación a nosotros, es decir: entre Trinidad inmanente y Trinidad económica.

El axioma en su formulación se constituye de dos partes. La primera se refiere a la forma mediante la cual los hombres llegan al conocimiento de Dios, a saber, la *ratio cognoscendi*. A través de la afirmación "la Trinidad económica es la Trinidad inmanente", se puede entender cómo es posible solo conocer a Dios en su realidad singular y propia por la revelación libre y gratuita que Él mismo realiza en la historia. Es útil subrayar que Dios se manifiesta en la historia tal cual es en sí mismo: la *historia salutis* es así Dios mismo que se hace historia para comunicarse en su Palabra y para darse en su Espíritu.

Por eso, para Rahner la autocomunicación de Dios en Cristo Jesús es el acontecimiento fundamental del cual surge la identidad de la Trinidad inmanente y la económica, siempre y cuando se afirme que este hombre Jesús no es simplemente Dios en general, sino el Hijo, y de manera exclusiva. En este sentido, la acción de Dios en la historia, siendo una actuación única, no es indiferenciada, sino que expresa, manifiesta y revela su vida íntima con la singularidad de cada una de las tres personas.

La segunda parte, formulada mediante el viceversa, pone de relieve en cambio la perspectiva óptica del axioma, es decir la *ratio essendi*: la Trinidad inmanente es la Trinidad económica. Esta perspectiva es el fundamento necesario para poder decir de verdad la primera parte del axioma; todo eso se puede afirmar solo si la Trinidad que se revela en la economía es realmente la Trinidad que existe tal y como es en su vida intradivina. Por lo tanto, es posible hablar de una Trinidad salvífica para el hombre. Sin esta segunda parte del axioma la primera no tendría sentido, en cuanto que no se sabría que la comunicación de Dios en la historia real es plenamente la revelación de su ser. Dicho en otro modo, la Trinidad inmanente es el fundamento trascendente de la historia de la salvación.

### **1.3 Una consecuencia del axioma: el amor y la comunión en el seno de la Trinidad**

“El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe, y ser la luz que los ilumina”<sup>9</sup>. Amor y comunión son palabras claves tanto para acercarse al misterio del Dios uno y trino como para alumbrar la realidad humana, la cual descubre en la Trinidad su fuente y término.

Es por lo tanto muy importante seguir buscando a Dios como amor y comunión en sí mismo que en razón de la diferencia intradivina y personal, puede crear por *agape* una realidad diversa de Él para integrarla en su misma vida de reciprocidad de *koinônía*; en definitiva, el misterio último del Dios trinitario es el de su amor: Dios es trinidad porque es amor y viceversa. En efecto, los conceptos utilizados para acercarse al misterio de la Trinidad se sitúan dentro de la lógica del Dios trinitario en relación con su *agape*; en resumidas cuentas, es posible afirmar que comprender el amor intratrinitario es entender asimismo la comunión intradivina.

A tal propósito, los conceptos de generación y procesión son en Dios expresión del ser divino del amor. Las misiones del Hijo y del Espíritu en este mundo son prolongación de esa generación y espiración hasta el *cosmos*, que a su vez ha sido creado por el amor de Dios. El discurso trinitario que no se acerque al *agape* de Dios y dentro de la misma Trinidad, como horizonte para la comprensión del amor humano, es un tratado que oscurece todavía más su correcta comprensión, como ha sucedido a lo largo de la historia.

En cambio, es necesario desde la doctrina de la analogía poder expresar cómo es el ser y la vida interna de Dios para poder afirmar la Trinidad, la encarnación de Dios y la divinización del hombre. La categoría teológica de misión puede ser definida como la manifestación que constituye un nuevo modo de presencia de las personas divinas en el

---

<sup>9</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, n.234.

tiempo, cuya única finalidad es la salvación del hombre. La misión presupone un origen común, es decir el Padre, a partir del cual se fundamenta la unidad de los envíos del Hijo y del Espíritu; de todas formas, se puede deducir asimismo una distinción entre las dos misiones en virtud del término y sobre todo de la forma diferente de su manifestación: la encarnación en el caso del Hijo, y la gracia en el tema del Espíritu; a saber, una unión y distinción que poseen el fundamento en la relación y diferenciación de las personas divinas del Hijo y del Espíritu.

A las dos formas de revelación por parte de Dios en la historia corresponden dos procesiones en su ser más íntimo. Dios se manifiesta como donación de palabra y amor, dado que él es internamente don, palabra y amor. Si el Padre es la fuente de la divinidad del Hijo y del Espíritu, que no poseen por tanto en sí mismas la fuente de su ser: ambas proceden del Padre; por ejemplo, la misión temporal del Hijo se puede entender como “figura económica” de la procesión eterna del Padre. En efecto, es posible considerar al Padre como origen y fuente de la Trinidad; lo cual supone la concepción de la esencia de Dios como amor. Si se afirma al Padre como origen sin origen se puede fundamentar la unidad en Dios no solo desde una unión moral o de actividad, sino también en la esencia.

El desarrollo teológico de la doctrina trinitaria dedujo las procesiones y relaciones intratrinitarias a partir de las misiones visibles del Hijo y del Espíritu a nuestra historia; así, esos mismos envíos del Hijo y del Espíritu Santo son la expresión última de un amor radical en Dios, el cual, por lo tanto, es personalmente amor en su ser más íntimo. Por ejemplo, es posible encontrar en Ricardo de San Victor la tesis de que creación, redención y santificación son obras del amor de Dios; *agape* que, a su vez, es la misma vida intratrinitaria: el Padre es amor, mediante el cual engendra en el conocimiento de sí mismo al Hijo, para poder amarle como a un tú esencialmente igual a él con un amor personal a su vez, que es el Espíritu Santo.

En efecto, las procesiones dan lugar a las relaciones divinas, es decir el hecho de estar referido uno a otro, implicando el sujeto, el término y el fundamento de las mismas. Si se toman como punto de partida las dos procesiones resultan cuatro relaciones: la primera es la del Padre con el Hijo, llamada generación activa o paternidad; la segunda es la del Hijo con el Padre, definida generación pasiva o filiación; la tercera es la del Padre y del Hijo con el Espíritu Santo, llamada espiración activa; y finalmente, la cuarta es la del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo, definida espiración pasiva. De estas cuatro relaciones, solamente tres se difieren entre sí, estableciendo la posibilidad de afirmar las diferencias en Dios: a saber, la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. De hecho, la espiración activa se identifica con la paternidad y la filiación, y corresponde al Padre y al Hijo en común.

Por consiguiente, es posible deducir que Dios es relación de amor, o mejor dicho es esencialmente comunión y comunicación. Las personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu, que a su vez se identifican realmente con la única esencia divina, poseída por las tres relaciones subsistentes de manera diferente, son el Dios uno y único. El hecho de afirmar Dios como relación posee una consecuencia muy fundamental: es decir, el hecho de que Él no solo se comunica y ama, sino también que su ser consiste en la comunión y comunicación mutua. Y eso implica otra cuestión importante: a saber, el Dios

revelado es un Dios Trinidad, que por gracia y libertad ha querido manifestarse a lo largo de la existencia humana.

La revelación bíblica es testimonio de este acontecer divino en la historia, que tiene su plenitud en la encarnación de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. “ Toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos”<sup>10</sup>.

Dios se nos ha revelado y comunicado en libertad, manifestándose como amor, identificándose con el crucificado en la persona del Hijo, y mostrándose en la resurrección como unidad de vida y muerte en favor de la vida; y finalmente, experimentándose como *agape* en los creyentes por el don del Espíritu. De este modo, la Trinidad es amor tanto en su diferenciación y relación recíproca como Padre, Hijo y Espíritu, como en su comunicación con el ser humano.

El Dios uno y trino, capaz de comunicarse a la humanidad, podría ser un terreno interesante de diálogo ecuménico tanto con los ortodoxos como con los reformados. Por eso, en los próximos dos apartados se verán dos modos de profundizar el axioma rahneriano desde dos diferentes confesiones cristianas: en primer lugar, se analizará la postura del teólogo luterano Ernst Jüngel; en segundo lugar, se verá dentro de la confesión católica la posición de la Comisión Teológica Internacional.

#### **1.4 La interpretación del axioma según E. Jüngel**

En medio del sistema teológico rahneriano, Jüngel afirma que el acontecimiento fundamental es la autocomunicación de Dios en Cristo Jesús, desde la cual surge la identidad de la Trinidad inmanente y la económica, siempre y cuando se afirme que este hombre Jesús no es simplemente Dios en general, sino el Hijo. Lo anteriormente afirmado tiene que entenderse en el sentido de una *unitio personalis*, con la importante consecuencia de una unión hipostática. La unidad cristológica de Dios y hombre calificaría entonces la hipóstasis del *Logos*, es decir, del Hijo; de esta manera, la subsistencia -que ha de ser comprendida como hipóstasis sólo a partir de la peculiaridad del *Logos*- ya posee en sí la particularidad ontológica de que la hipóstasis de la sola persona del Hijo, puede hacerse hombre en el caso de una unión hipostática de las dos naturalezas.

Por lo tanto, es posible entender al *Logos* eterno de Dios, a saber, antes de la encarnación, no ya como simple *Logos asarkos*, sino como *Verbum incarnandum*. Pues, si la hipóstasis del Hijo es tal que sólo ella puede revelar a Dios en el hombre, entonces lo que acontece a nivel "económico" en la encarnación debe ser "inmanentemente" necesario o al menos real, en la forma de posibilitar dicho acontecimiento; en resumidas cuentas, si sólo el Hijo puede revelar al Padre, solamente Jesús puede encarnarse. La función hipostática del Hijo es por consiguiente la condición de posibilidad de su encarnación; su repercusión soteriológica consiste en la afirmación de que el *Logos* es tal y como aparece en la revelación salvífica y definitiva, sin la hipótesis de un *deus absconditus*.

---

<sup>10</sup> *Ib*,234.

La unión del *Logos* con la naturaleza humana se ha de entender en Rahner de forma que en ella se afirme del Logos algo más que una capacidad formal de ser sujeto. De hecho, el teólogo jesuita la considera como la Palabra del Padre, es decir una realidad trinitaria intradivina, en la cual el Padre se manifiesta y puede hacerlo también en la naturaleza humana. Si el *Logos* es entonces pensado como la automanifestación del Padre, se puede decir que la autoexpresión intratrinitaria del Padre eterno se actualiza en la autocomunicación económica de Dios por medio de la unión hipostática, de modo que Dios se revela, mediante el Hijo que se manifiesta, como el Padre sin origen.

La forma “comunicativa” del Padre es idéntica a la *hypostasis* divina del Padre; lo mismo vale a propósito del Espíritu Santo, cuya *hypostasis* consiste en que el Padre y el Hijo se afirman en el amor, y llegan a sí mismos como los que se aceptan amándose mutuamente, de modo que cada uno, captando al otro, se entienda a sí mismo. De esta forma, se comunican mutuamente como Espíritu Santo, el cual actúa económicamente en la misma modalidad, provocando en el hombre receptor la aceptación amorosa del Dios que se comunica.

En las tres substancias divinas, el concepto de hipóstasis se usa, por tanto, no en forma unívoca, sino análoga. Con este presupuesto se puede afirmar que la Trinidad de la actuación divina hacia los hombres en el orden de la gracia de Cristo es la realidad “tripersonal” de Dios tal como es en sí misma. Además, es necesario destacar la conexión de la encarnación de Dios con la posibilidad por parte del ser humano de realizarse esencialmente; y dicha realización consiste en que el hombre es en tanto que se entrega. Se puede, por lo tanto, constatar cómo el ser de Dios es donación y entrega permanente en el amor: a saber, la persona divina es persona siendo en el otro y para el otro.

Desde aquí la unidad de la Trinidad económica e inmanente se puede expresar de la siguiente manera: en primer lugar, Dios viene de sí mismo, a saber del origen sin-origen de todo ser, que se comunica como Padre; en segundo lugar, Él viene a sí mismo, no sin querer venir a alguien distinto de sí mismo, y de esta forma es tanto el *Logos* eterno como el Hijo que se entrega en la muerte; y en tercer lugar, Dios es Espíritu en cuanto que, distinto de sí mismo en los actos de la vida divina espiritual, se relaciona consigo mismo como amor rebosante, a su vez recibido.

En síntesis, en la auto-diferencia y auto-referencia del Padre, del Hijo y del Espíritu, la esencia divina es experimentada como el máximo acontecimiento del amor, que supera la máxima contradicción de vida eterna y muerte temporal. Sólo es teológicamente legítimo afirmar la unidad de Trinidad inmanente y económica cuando esta no es falseada al ser entendida tautológicamente, de forma que haga impensable la libertad y la gracia indebida de la autocomunicación de Dios. Por ello, para poder expresar como misterio la identidad real de Trinidad inmanente y económica debería mantenerse teológicamente la distinción de razón entre la una y la otra.

### **1.5 ...y según la Comisión Teológica Internacional**

El axioma de Rahner, aunque con ciertas matizaciones, ha sido acogido también por la Iglesia católica. Un ejemplo bastante patente se puede encontrar en el documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *Teología-Cristología-Antropología*, donde hubo una cierta reinterpretación desde el espíritu de la teología rahneriana, como

observamos en la afirmación: “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”<sup>11</sup>.

Esta reformulación del axioma rahneriano coincide con el modo de expresarse del teólogo jesuita, aunque con algunos cambios llamativos. En primer lugar, en vez de decir Trinidad económica, el texto prefiere hablar de “la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación”. En este sentido, es muy interesante constatar cómo tal afirmación pueda ser considerada mejor respecto con la de Rahner, dado que se evita el hecho de hablar de dos Trinidades, la económica y la inmanente; en verdad, hay solamente una Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación. En segundo lugar, se da un contenido concreto a la segunda parte del axioma del teólogo alemán a través del empleo de tres palabras muy presentes en el lenguaje rahneriano: comunicación, libre y graciosamente. La causa de estas añadiduras bastante significativas puede encontrarse en el peligro de un “agnosticismo teológico”, el cual posee su fundamento en la separación entre el misterio de Dios y su revelación histórica en Jesucristo, o mejor dicho entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica.

Por esta razón, se debe considerar que el argumento decisivo sobre el *mysterium* del Dios uno y trino es la posibilidad de poder discurrir sobre un Dios trascendente, a saber, la persona del Padre, que se ha revelado en la historia del género humano en el Hijo, mediante el acontecimiento de la encarnación, y ha sido comunicado a los seres humanos en la intimidad de la conciencia personal, y también en la universalidad del mundo, en el Espíritu Santo. Afirmado en otro modo, el intento último de la Comisión Teológica Internacional ha sido el hecho de poder reflexionar sobre la verdad de la trascendencia, historia e inmanencia de Dios respecto con el mundo.

A tal propósito, es absolutamente necesario dar el paso de la afirmación del Dios por nosotros que se nos da y se nos revela en la historia al Dios en sí: es decir, favorecer el acceso de la Trinidad económica a la inmanente, a pesar del hecho de que se tiene que respetar siempre el carácter de misterio. En efecto, es muy importante evitar la caída en la tentación de un apofatismo radical, en cuanto que la misma teología posee siempre como criterio y norma de su quehacer la revelación de Dios.

## **Conclusión**

El axioma de Rahner nos ha permitido el acceso a la doctrina trinitaria, conectándola con el intento por parte del Dios uno y trino de establecer una comunión con el género humano, la cual sería un reflejo de la comunión intradivina entre las tres personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En el próximo capítulo se verá cómo el Dios trinitario ha deseado autocomunicarse a los hombres en una única historia de la salvación, analizando la comunión entre Dios y los seres humanos antes de Jesucristo desde los testimonios procedentes del Antiguo Testamento.

---

<sup>11</sup> *Documentos de la Comisión Teológica Internacional*, n.249.

## BIBLIOGRAFÍA

- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* (1981), vatican.va (18:00/13/09/2019).
- Cordovilla A., *El misterio de Dios trinitario*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.
- Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.
- Jüngel E., *Das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), 353-364.
- Kasper W., *El Dios de Jesucristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- Rahner K., *Escritos de Teología*, vol. V, Taurus Ediciones, Madrid, 1964.
- Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.



## ***Capítulo II: comunión de Dios con la humanidad antes de la encarnación de Jesucristo***

### **Introducción**

“Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote solo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de la salvación”<sup>12</sup>.

Dentro de la Plegaria eucarística IV se presenta una anamnesis de la *historia salutis* veterotestamentaria, caracterizada ya por el deseo divino de crear una alianza, en el sentido de comunión, con los hombres. Desde tal enfoque se estructura dicho capítulo: en el primer apartado se tratará de la creación como presupuesto de la alianza de Dios con el género humano; sucesivamente, en la segunda sección se reflexionará sobre la dignidad y el pecado del hombre; y finalmente, en los tres últimos apartados se hará un recorrido anamnético desde la clave de alianza respectivamente según el Pentateuco, los escritos sapienciales y la literatura profética.

### **2.1 La creación**

La historia cósmica comenzó el día en que Dios, Padre Creador, por el Espíritu y en vista a su Hijo amado, dijo: “Hágase”, haciendo iniciar la creación del universo. Es interesante ver cómo el verbo hebreo *bara'* destaca el acto creador por parte de Dios mediante su Palabra; lo cual indica que la creación, poseyendo un carácter personal, es ya revelación, y también expresión de su soberanía frente a la realidad creada, a través del hecho de poner orden en el caos. Además, en dicho proceso se encuentran la sabiduría y el amor: a tal propósito, en Gn 1,1-2,4 a, de tradición sacerdotal, se subraya varias veces la bondad de todo lo creado mediante la expresión “y vio Dios que era muy bueno”.

La creación cósmica, junto a la historia propiamente dicha, constituye un elemento fundamental de la Revelación del Dios trinitario; precisamente, es la manifestación de la omnipotencia y del señorío absoluto de Dios Padre, y el fundamento de todo obrar divino *ad extra*. Todas las afirmaciones sobre el Hijo y el Espíritu relativas a la creación incluyen también al Padre, de quien las otras dos personas divinas parten en su actuación: “Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo, en quien hemos sido elegidos antes de la creación del mundo” para “recapitular en Cristo, en el cual fuisteis sellados con el Santo Espíritu, todas las cosas”<sup>13</sup>.

Dentro de la revelación desde la estructura trinitaria, la historia de la salvación representa el despliegue de la acción divina en la vida de los hombres: el propósito del Padre es crearnos para ser hijos suyos; el Hijo realiza dicha iniciativa paterna mediante la concesión de la gracia; y finalmente, el Espíritu consuma la filiación adoptiva, siendo la garantía de que recibiremos la herencia prometida. Por consiguiente, el Hijo es el mismo

---

<sup>12</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, pp.558-559.

<sup>13</sup> Ef 1,3-4.10.13.

creador; y justo en correspondencia de eso, se ha podido desarrollar la acción creadora y salvadora del Espíritu. La afirmación de que el mundo ha sido creado por el Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo se convierte así en el centro de la interpretación teológica histórico-salvífica de la fe en la creación.

Afirmado en otro modo, la creación es el origen de la salvación y el presupuesto de la alianza de la elección de Israel por Yahvé, Señor absoluto de la historia; predilección que culmina en la salvación e integración universal y escatológica de la humanidad en Jesucristo, haciendo destacar la unidad del proyecto salvífico y la acción reveladora de la Trinidad en la creación, salvación y consumación. Por consiguiente, el acontecimiento inicial por el cual Dios hace surgir al mundo ha de ser sin presupuestos e incondicionado. La teología de la creación no hace sino explicitar lo anteriormente afirmado, excluyendo que el mundo brote natural y necesariamente de Dios, y que la misma divinidad elabore un material previo.

La obra creadora mediante la palabra, con un claro fundamento trinitario, destaca la libertad y la exclusividad divina; y también, la experimentación por parte de la criatura de su contingencia y de la gratuidad de la misma creación, subrayando la condición de absoluta dependencia ontológica entre las criaturas y su Creador. A tal propósito, el término *creatio ex nihilo* desea mantener un equilibrio en la relación de Dios y la criatura entre la trascendencia de la divinidad y su radical inmanencia. La creación de la nada significa que en su acción creadora Dios no está condicionado por nada ajeno a él, por ningún presupuesto externo que limite su libertad. La omnipotencia de Dios y la ausencia en él de todo condicionamiento hace sí que la misma Trinidad crea libremente por amor y para el amor.

Un texto clave a favor de la *creatio ex nihilo* es 2Mac 7,28: “Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y al ver todo lo que hay en ellos sepas que de la nada lo hizo Dios”. Dentro del escenario de la persecución de Antíoco IV Epífanes, se trae a colación la creación de la nada no como un momento del tiempo, sino como una confianza inaudita de la madre en que el señorío divino está al principio de todo cuanto existe. De hecho, en 2Mac 7,29 hay una confesión en la vida futura desde la fe en la creación; por lo tanto, es posible hablar de que la creación y la consumación se sitúan aquí en el horizonte único de la *historia salutis*. Solo el Dios que lo crea todo de la nada puede transformar la muerte en vida, en vista de la salvación definitiva; entonces, sería más preciso hablar de una creación continua, la cual afirma que la *creatio* no solo es un momento puntual del pasado más remoto sino una especialísima relación del Creador con la totalidad del existente, particularmente con la criatura por excelencia: a saber, el ser humano, que ahora se analizará desde los enfoques de su dignidad y del pecado.

## **2.2 El ser humano, a imagen y semejanza de Dios, experimenta el pecado.**

En Gn 1,1-2,4 se habla de que, entre las obras creadas por Dios, solamente el hombre, protagonista de un salto ontológico, fue creado a imagen y semejanza de Dios. El término imagen en hebreo se expresa con el vocablo *selem*, el cual tiene que ver tanto con la responsabilidad como con la corporalidad, y es capaz de subrayar la dignidad del ser humano. No es casual entonces si dicho término hebreo se utilizaba originariamente para las estatuas “inhabitadas” por la divinidad: en dicho sentido, es posible afirmar que la función de ser imagen es representar, con la acepción de hacer presente lo imaginado.

Además, es útil destacar que con *selem* se afirma el valor absoluto e intangible del hombre, resaltándolo asimismo como ser personal y dialógico con Dios. Todo eso se apoya en que la finalidad de la creación para el relato sacerdotal, aunque solo implícitamente, es llegar a su culmen: a saber, el ser humano. En efecto, resulta que en Gn 1,27 hay una repetición por tres veces del verbo *bara'*, indicando que el ser humano es el centro de la creación, cuya energía llega justo a su más pleno desarrollo.

Es posible también constatar desde la expresión “imagen tuya” al hombre como un ser vivo que se distingue de los demás -aunque comparta con los mismos los procesos básicos que aseguran su supervivencia- en cuanto culminación evolutiva de la cadena alimenticia; lo cual hace que pueda ser o fuente de nueva vida o causa de destrucción de la creación. No es entonces casual si en el relato sacerdotal de Génesis Dios da al ser humano la tarea de dominar todo lo creado. El texto hebreo usa la expresión *radah*, la cual posee el matiz de conducir y está relacionada con la cultura, propia de los pastores que acompañan a los rebaños; entonces, se puede afirmar que es deber del hombre gestionar bien la creación, cuidándola. Es cierto que todo eso se puede conectar con el concepto de *selem*, elevando entonces al hombre entre las criaturas y situándolo al lado de Dios.

De todas formas, el término semejanza, en hebreo *demut*<sup>14</sup>, al mismo tiempo le separa de la divinidad, subrayando que el mismo ser humano es semejante a Dios, pero no igual. Hablar del hombre a imagen y semejanza de Dios implica también entender al hombre en relación de dependencia absoluta de la divinidad, que no le degrada, sino que constituye el fundamento de su dignidad. Asimismo, dicha relación es recíproca: no solo el hombre queda referido a Dios, sino también la misma divinidad se remite al ser humano. Sin esta reciprocidad, no se podría entender la elección divina del hombre como compañero para esa alianza que Dios va buscando y realizando en la historia de la salvación; y todo eso a partir de su deseo de comunicarse con el hombre, prescindiendo de los méritos de este último, y de ofrecerle su cercanía, antes de toda decisión personal. En resumidas cuentas: “Dios creó al hombre a su imagen y lo estableció en su amistad. Criatura espiritual, el hombre no puede vivir esta amistad más que en la forma libre de sumisión a Dios”<sup>15</sup>.

En todo caso, la historia del hombre posee también una vertiente de pecado: en efecto, el ser humano por desobediencia perdió la amistad de Dios, expresando el misterio de la libertad humana, en la cual, aunque se posibilite el amor pleno, se engendró el pecado. Se sabe que en el relato de Gn 2,4b-3,23 Adán y Eva transgredieron un mandato de Yahvé; la prohibición divina de no comer del árbol de la ciencia presupone una cierta escisión entre el Creador y la criatura misma, que hace necesario el “mandamiento”, destacando asimismo que el ser de la criatura dista de su deber ser. De modo que el hombre ha de recorrer el camino justo para divinizarse: a saber, responder a Dios desde su ser limitado, confiando en él. Pero Adán optó finalmente por el camino del egoísmo, capaz, a su vez, de hacer sí que el hombre se haya convertido en su referencia absoluta, dejando de lado a Dios: “Constituido por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, [...]

---

<sup>14</sup> La traducción griega es *eikôn* o *homoiosis*. Expresión utilizada para referirse a Cristo como imagen del Padre.

<sup>15</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.396.

abusó de su libertad, desde el comienzo de la historia, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios”<sup>16</sup>.

Aunque en dicho relato se hable de un mandato, el pecado debe ser considerado ante todo como una ruptura de la relación personal con Dios; la cual empieza con la pérdida de confianza en Él, y se manifiesta bien como desobediencia bien como un intento de llegar con las propias fuerzas a lo que está reservado a Dios para hacerse semejante a él. Desde la figura literaria de la “personalidad corporativa” se puede entender cómo Adán, padre común de la humanidad, representa a todos los hombres. El mismo estado al que llega por culpa de sus pecados es el de la separación a tres niveles: con Dios; con la naturaleza; y entre los hombres mismos.

No es entonces casual si la desobediencia remite al estado actual de la creatura humana: la situación de caída con la consiguiente expulsión del paraíso. No se puede aceptar un *status* de perfección originaria, pues hay la prohibición de comer del árbol; y la norma existe solamente cuando hay libertad por parte del hombre, y capacidad entonces de obrar tanto el mal como el bien. Aquí se llega a otra importante conclusión: la persona humana es un ser libre, pero con una libertad finita, en cuanto que está limitado por su posibilidad de autorrealización, capaz de condicionar toda su existencia. En efecto, la creatura humana, a diferencia de Dios, se caracteriza tanto por el límite, constatable en el nacimiento y la muerte, desde su principio y no puede hacer todo: justo aquí se encuentra la tentación diabólica; en todo caso, dicho condicionamiento posibilita su vida y el ejercicio de su misma libertad.

Asimismo, es útil afirmar que en tal relato se afirma un pecado personal, compartido por todos los descendientes que sufren los efectos de esta transgresión. Por consiguiente, se comprueba que el mal no proviene de la divinidad; de todas formas, no se dice nada de la naturaleza ontológica del mal. Pues, la finalidad del relato es la búsqueda de explicar la situación actual del hombre: a saber, el hecho de que está dividido, ya que quiere hacer el bien, pero comete el mal que aborrece. En todo caso, Dios tuvo siempre el anhelo de comunión hacia los hombres: a tal propósito, se verá ahora como ya en el Pentateuco hubo varios intentos divinos de reiterar la alianza con el género humano.

### **2.3 La comunión vista desde la categoría de alianza en el Pentateuco**

A pesar de que la palabra *koinônia* está presente en el Antiguo Testamento solo en Lev 5,21, Sb 8,18 y 2Mac 3,6 - y en ninguno de los tres casos se hace alusión a una relación entre Dios y el ser humano- es muy importante subrayar que Dios propuso ya al pueblo israelita una forma real de vida común, por supuesto en comunión con Él. En tal sentido, adquiere una importancia decisiva la categoría bíblica de pacto o alianza expresable con el término hebreo *berit*. Es útil destacar que la teología veterotestamentaria usa tal vocablo entre dos campos semánticos: a saber, la intimación de ciertas obligaciones al destinatario de la alianza, y el compromiso, tanto unívoco como recíproco.

Es posible ver en el Pentateuco la intención divina de hacer un pacto con los hombres; o mejor dicho, un autocompromiso de Yahvé respecto con los antepasados: en Génesis con Noé y Abraham, y sobre todo en Éxodo con Moisés. El vocablo alianza se

---

<sup>16</sup> *Gaudium et Spes*, n.13.

refiere a un pacto que se establece entre dos o más partes para lograr un determinado fin; específicamente, el Antiguo Testamento hace referencia al pacto que se estableció entre Dios y el pueblo de Israel, o también con un personaje concreto.

En Génesis, se puede encontrar la alianza que Yahvé constituyó con Noé tras el diluvio; es curioso ver cómo en Gn 9,8-17, pasaje de tradición sacerdotal, hay una inclusión con la palabra alianza. Centrándose en el versículo 8, se ve que la expresión “establecer mi alianza” desea destacar que no se está hablando de un nuevo pacto, sino del cumplimiento de la promesa ya hecha en Gn 6,18 (“Pero contigo estableceré mi alianza”). En este contexto se habla de que el signo, aparecido por iniciativa divina, de la *berit* será el “arco en las nubes”, símbolo de paz y de la ausencia de las aguas del diluvio con la finalidad de recordar, en el sentido de actualizar, la alianza perpetua entre Dios y toda alma viviente.

Con más relieve aún, en Génesis 17, capítulo de tradición sacerdotal, se muestra la “alianza eterna” de Yahvé con el patriarca Abraham, al cual le prometió una descendencia tan grande como las estrellas del cielo. En el discurso de Dios hay una promesa tanto de posteridad, a partir del futuro hijo Isaac, como de asistencia divina y de tierra. Este pacto será asimismo el que implique el cambio de nombre de Abrán a Abraham, y el signo de la circuncisión.

Fundamentalmente, el término *berit* se refiere, de todas formas, sobre todo al pacto que Dios estableció con el pueblo judío en el monte Sinaí. Se hace clave en esta alianza la figura eminente de Moisés, a quien se vincula el contenido de la mayor parte del Pentateuco, donde, además, se fundamenta la existencia de Israel en la misma *berit*.

Dicha sección del Sinaí (Éx 19,1-24,11) asume un papel central en la historia de Israel; tal unidad independiente posee un marco definido por una inclusión temática: en efecto, al principio y al final de la sección se encuentra el vocablo *berit*. Es muy interesante subrayar que en Éx 19 Yahvé concede la bendición de que Israel llegue a ser tanto “propiedad personal” como “reino de sacerdotes”; esta última expresión remite a un privilegio ligado a la alianza: a saber, una relación particular con el mismo Yahvé.

Además, Israel llegaría a ser “nación santa”, o sea una prerrogativa que nacería de la realidad de haber sido salvado por Dios, el cual justo antes había recordado al pueblo de la alianza la liberación de la tierra de Egipto por su amor tanto paternal como maternal. Finalmente, en Éx 19,8 se ve la respuesta del pueblo israelita, el cual se comprometió de observar y guardar la alianza. En cambio, es posible comprobar cómo en Éx 24, que se centra sobre la ceremonia de la *berit*, la expresión “establecer alianza con Yahvé” significa fundamentalmente comunión de vida, en el sentido de recibir una existencia en plenitud; a tal propósito, la sangre rociada sobre el altar constituye el símbolo de la misma vida divina.

Este designio de comunión por parte de Yahvé se revela asimismo en algunos momentos en que Dios tomó la iniciativa: por ejemplo, sus largos coloquios con Moisés, algunos de los cuales en la dicha “tienda de reunión”. Aquí es importante apreciar el papel mediador de Moisés: en Éx 32-34, sección dedicada al pecado de idolatría del becerro de oro, al fracaso de la *berit* de Éx 24 y a la renovación de la alianza, el profeta por excelencia intercedió en favor del pueblo de dura cerviz, para que no fuese exterminado por Dios.

Dicha intervención permitió la continuación del camino hacia la tierra prometida, un magnífico icono del recorrido del creyente judío hacia Yahvé, el cual ofreció su comunión a través de la *berit*.

Es cierto que en el Pentateuco se puede considerar la Ley como una carta de la Alianza, en el sentido de que posee por fin enseñar a Israel las reacciones de Yahvé. La imposición formal de la *berit* hace entender cómo Dios se haya comprometido libre y amorosamente antes con los antepasados<sup>17</sup>. Así pues, cuando el pueblo aceptó la alianza sinaítica, consideró a Yahvé no como un amo despótico sino como el Señor de la promesa a los patriarcas y el Dios liberador de la opresión egipcia. Por consiguiente, es posible explicar que la ley mosaica para el israelita piadoso hasta ahora no es sólo un código jurídico-social, sino antes de todo el horizonte ético-religioso de la relación personal entre Dios y el hombre. Obedecer a la ley es entonces hallar a la divinidad y unirse con él; y viceversa, amar a Yahvé y buscarle es observar sus mandamientos: en efecto, Dios pidió esta condición a los israelitas para tomar posesión de la tierra que el mismo Yahvé había jurado a los patriarcas.

De todas formas, la liberación desde Egipto estaba orientada a la posesión de la tierra, don provisional. En efecto, el país prometido se perdió con la caída de los reinos de Israel y de Judá, y sobre todo con el destierro de Babilonia. En este contexto histórico, donde el pueblo no tuvo ni monarquía ni tierra ni templo, tiene que ser entendida también la redacción del texto sacerdotal de Gn 1,1-2,4 a, con el cual se intentó garantizar la continuidad de la alianza, mediante la propuesta de un nuevo fundamento para la esperanza de cada judío: es decir, el Dios creador y omnipotente. Dicha omnipotencia en los libros sapienciales puede considerarse también desde el aspecto de la fidelidad divina, como se verá en el próximo apartado.

#### **2.4 La “gracia” como la fidelidad a la Alianza en la literatura sapiencial**

A pesar del pecado, Dios busca siempre al ser humano: “Pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes, cierras los ojos a los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado. Y ¿Cómo subsistirían las cosas si tú no lo hubieses querido? ¿Cómo conservarían su existencia si tú no las hubieses llamado? Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de la vida. Todos llevan tu soplo incorruptible”<sup>18</sup>. Aquí es posible comprobar desde paso veterotestamentario que Dios mantiene y conduce la creación: “Realizada la creación, Dios no abandona su criatura a ella misma. No solo le da el ser y el existir, sino que la mantiene a cada instante en el ser, le da el obrar y la lleva a su término”<sup>19</sup>.

Se puede deducir cómo sea posible hablar de “gracia” a nivel cósmico: ahora bien, cada realidad creada experimenta el mal, tanto padecido como cometido, según su propia naturaleza; en todo caso, Dios no solo ha creado a los seres humanos, sino que también les está salvando mediante su amor permanentemente activo, incluyendo también el perdón de los pecados. En cierto sentido, tanto la compasión como la indulgencia en

---

<sup>17</sup> La *berit* se puede entender entonces como una forma de comunión entre Dios, lleno de *hesed*, y el hombre, una llamada a más.

<sup>18</sup> Sb 11,23-12,1.

<sup>19</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.301.

relación con las faltas puede ser interpretado como la fidelidad por parte de Dios a la alianza hecha con los hombres. Además, se puede afirmar que el amor divino es causa de la misma existencia de las cosas creadas, especialmente del hombre. En este pasaje de la Sabiduría es posible ver la fidelidad de Dios ya a partir de la conservación de la entera creación, además con una cierta apertura “universalista”, capaz de salir de los confines de Israel.

Otro ejemplo particular de fidelidad divina pero dirigido particularmente al pueblo israelita, se puede encontrar en varios pasos del Salmo 88, donde Yahvé afirmó haber pactado y no querer violar la alianza con su siervo David. La *berit* de Dios con el rey tiene que ser interpretada como autocompromiso divino, algo similar a las alianzas presináticas; en efecto, se trata de un “juramento” divino, una promesa de amor perpetuo que consolida la firmeza de la casa real. Así que el vocablo *berit* equivale prácticamente al concepto de promesa- término inexistente en hebreo- y se mueve, por lo tanto, en el campo semántico inherente al amor incondicional de Dios hacia David y su descendencia. Es curioso comprobar cómo este salmo pueda ser considerado tanto una celebración de la Alianza como un himno de alabanza del creyente dirigido a la misericordia y fidelidad de Yahvé.

Otro ejemplo donde se ve la gracia divina en favor siempre del mantenimiento de la alianza en la historia de la salvación del pueblo israelita es el siguiente: “Y venció a la cólera no con la fuerza de su cuerpo, ni con el poder de las armas, sino que sometió con su palabra al que traía el castigo recordándole los juramentos hechos a los Padres y las alianzas”<sup>20</sup>. Aquí llama la atención que el “hombre irreprochable” capaz de aplacar la ira divina no es Moisés, sino su hermano Aarón; de hecho, este paso de influencia sapiencial, en cierto sentido, es un *midrash* de Éx 32,11-13 y Nm 17,6-15, donde se ve la intercesión decisiva también de Aarón, el cual recordó a Dios las alianzas hechas anteriormente a los antepasados. Una *berit* cuya interpretación asumió un rasgo muy novedoso en los profetas, objeto de reflexión en el apartado que sigue.

## **2.5 Los principios de una nueva Alianza en la literatura profética**

La tercera forma de alianza, a saber, compromiso mutuo, es aquella que resulta característica de la literatura profética. Fue Oseas el primer profeta a considerar la idea de *berit*, además acuñándole un sentido entrañable y conmovedor, al entender la alianza como vínculo matrimonial y compromiso mutuo de autoentrega libre y amorosa. Tal empeño es tan firme que tampoco la infidelidad de la esposa, imagen del pueblo de Israel, lo quiebre; de hecho, el amor perseverante de Dios, identificado como esposo, logrará finalmente la recuperación de la infiel, y conducirá a una *berit* permanente en el día en que el pueblo llamará a Dios como su esposo. Yahvé no se limitará a Israel, sino que hará un pacto con todo animal, estipulando una alianza cósmica y de paz, similar a la con Noé. De todas formas, habrá también en dicha *berit* elementos novedosos :“Yo te desposaré conmigo para siempre [...] en justicia y en derecho, en amor y en compasión [...], en fidelidad ”<sup>21</sup>; aquí Dios destacó el amor como elemento indispensable para poder vivir esta nueva relación, que se une, además, a la nueva creación. El carácter sponsalicio del vínculo Yahvé-Israel hace que la ruptura de la misma, más que la mera transgresión de

---

<sup>20</sup> Sb 18,22.

<sup>21</sup> Os 2,21-22a.

un precepto, sea considerada “infidelidad”, entendida como traición a una íntima relación interpersonal.

En la misma simbología nupcial de la *berit* se sitúa asimismo Ez 16, donde se reiteró la imagen del matrimonio entre Dios y el “pueblo elegido”, empleando ya de manera explícita, diferentemente de Oseas, el vocablo *berit*; a tal propósito, Dios decidió comprometerse con juramento, haciendo alianza con el pueblo. Por eso, la ruptura no es solamente una infidelidad, sin embargo, se califica como “prostitución”; de todas formas, Dios, en cuanto que se acordó de su *berit* con el pueblo en los tiempos anteriores convertirá a la parte infiel, estableciendo en su favor una alianza eterna.

Otro paso donde se habla del restablecimiento de la *berit*, pero en una óptica ya nueva, es Jr 31,31-34, donde se produce el giro de la “nueva alianza”, que conlleva un cambio en el corazón. De ser una ley, escrita en las tablas, exterior al hombre, la *berit* pasa a ser un principio fundamentado en su interior, “escrito en su corazón”<sup>22</sup>. Lo que resulta de esta alianza nueva es “un corazón nuevo” (Ez 26,26), no de piedra, sino de carne, animado por el espíritu de Yahvé y habilitado para cumplir los preceptos. Además, es muy interesante comprobar la fórmula de la pertenencia mutua en el mismo pasaje (“yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo”<sup>23</sup>): Yahvé e Israel, como visto ya en la simbología nupcial de Os 2 y Ez 16, se entregan como dos esposos. Aunque esta nueva *berit* no sea la pactada con los padres, no hay ruptura completa entre las dos alianzas en cuestión: es mejor afirmar que en Jeremías se destaca sobre todo el elemento de la interiorización de la ley; lo cual desea subrayar que no es necesaria, diferentemente de la alianza del Sinaí, la presencia de “maestros de la ley”: cada uno en su interior puede conocer y guardar autónomamente los preceptos del Señor. En cierto sentido, es posible decir que hay ya también una mayor universalización de la alianza.

Este último elemento detectado se puede encontrar todavía más explícitamente en Is 56-66, donde aparecen imágenes universalistas que describen el camino de los pueblos y de la historia hacia una nueva Jerusalén. Es útil destacar que tal recorrido poseía también una apertura a una visión escatológica que ya preludiaba a la esperanza de la salvación para todos: “Temerán desde Occidente el nombre de Yahveh y desde el Oriente verán su gloria, pues vendrá como un torrente encajonado contra el que irrumpe con fuerza el soplo de Yahveh. Vendrá a Sion para rescatar, a aquellos de Jacob que se conviertan de su rebeldía. Oráculo de Yahveh”<sup>24</sup>. Y también: “Mirad que Yahveh hace oír hasta los confines de la tierra: Decid a la hija de Sión: Mira que viene tu salvación; mira, su salario le acompaña, y su paga le precede”<sup>25</sup>. Se puede ver que en el TritoIsaías la alianza adquirió matices más universales, introduciendo a los hombres a la esperanza de la salvación, que se habría manifestado más claramente mediante la revelación de Jesucristo.

## Conclusión

En este capítulo se ha visto la historia de la salvación veterotestamentaria desde diferentes enfoques: es decir, la creación, cuyo culmen fue el ser humano, y la conservación de la vida; la separación del hombre de Dios, el cual pero no se cansó de intentar el

---

<sup>22</sup> Jr 31,33 a.

<sup>23</sup> Jr 31,33b.

<sup>24</sup> Is 59,19-20.

<sup>25</sup> Is 62,11.

restablecimiento de una alianza, comprometiéndose fielmente con Israel; y finalmente, el surgimiento de una nueva *berit*, que sobrepasa las fronteras del pueblo israelita. En resumidas cuentas, la revelación de Dios en el Antiguo Testamento en cierto sentido prepara ya la del Nuevo: en efecto, la experiencia que Israel hizo de Yahvé, hasta confesarle como Dios único, cimentó lo que habría transmitido el Hijo sobre su Padre. A tal propósito, en el próximo capítulo se verá cómo Jesucristo estableció una *koinônia* así íntima con el género humano para que los hombres creyesen en su Padre.

## BIBLIOGRAFÍA

- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Cordovilla A. (ed.), *La lógica de la fe* manual de Teología Dogmática, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, pp.172-203.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la salvación*, volumen II, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1969.
- Ruiz de la Peña J.L., *El don de Dios*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1991.



## Capítulo III: comunión de Jesucristo con la humanidad

### Introducción

“Y tanto amaste al mundo, Padre santo, que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo. El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo, nació de María, la Virgen, y así compartió en todo nuestra condición humana menos en el pecado; anunció la salvación a los pobres, la liberación a los oprimidos y a los afligidos el consuelo. Para cumplir tus designios, él mismo se entregó a la muerte, y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida”<sup>26</sup>.

En esta parte de la Plegaria eucarística IV se encuentran los momentos más destacados de Jesucristo, el cual, de su ser Hijo, favoreció la comunión de Dios con los hombres. Desde tal enfoque se organizará el capítulo: en los primeros dos apartados se hablará de los Concilios de Éfeso y Calcedonia para subrayar la *koinônía* en Cristo de las naturalezas humana y divina; la tercera y cuarta sección versarán sobre la comunión de Jesús con la humanidad durante su vida hasta la última Cena, donde selló la nueva alianza; y finalmente, en los últimos dos apartados se analizará la identidad propiamente filial de Jesucristo en la muerte de cruz, la resurrección y el envío del Espíritu Santo en Jn 20,19-29.

### 3.1 El papel decisivo en la historia de la salvación de la Virgen María, madre de Cristo en su unidad: el Concilio de Éfeso (431).

Jesús vive también en comunión con los hombres, salvo en el pecado, a causa también de la virginidad y maternidad divina de María. Ambos aspectos fueron tratados en dicho concilio: “Porque no es que [Cristo] primero naciera de la santa Virgen un hombre corriente y después descendiera sobre Él el Verbo. Lo que decimos es que unido desde el seno materno [ a la naturaleza humana], se sometió a un nacimiento carnal, como quiera que hacía suyo el nacimiento de su propia carne [...]. Por eso no dudaron [los santos Padres] en llamar Madre de Dios a la Santa Virgen, no porque la naturaleza del Verbo o su divinidad tomaran de la santa Virgen el principio de su ser, sino porque de ella se formó aquel sagrado cuerpo animado de alma racional a la que el Verbo se unió según la hipóstasis, se dice que el Verbo ha sido engendrado según la carne”<sup>27</sup>.

Es posible hablar del nacimiento de Jesucristo en este modo: el Verbo, que se unió tan estrechamente a la humanidad, vino al mundo de la misma Virgen, posibilitando entonces un doble nacimiento: uno eterno del Padre y otro temporal de María. Desde aquí se deduce la afirmación de la maternidad divina de la Virgen; ahora bien, es importante precisar que en todo caso María no fue la razón de la divinidad del Verbo, sino solo de su humanidad. El Logos unido en modo hipostático a la humanidad fue engendrado según la carne; por consiguiente, la aserción de la *Theotokos* se comprueba directamente de la unidad del sujeto cristológico: en efecto, quien nació de María no pudo ser sino alguien único. La unidad postula a su vez la *communicatio idiomatum*: viniendo al mundo a partir de María el hombre Jesús, nació de ella el Logos eterno encarnado.

---

<sup>26</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p.559.

<sup>27</sup> Concilio de Éfeso, DH 251.

Es posible conectar la maternidad divina de María con su virginidad, mediante la intervención especial del Espíritu Santo y la encarnación. La virginidad de María antes del parto se ha de entender como presupuesto de la encarnación; el sentido teológico de la concepción virginal es claro: solo si Dios tomó la iniciativa y decidió venir a este mundo fue posible que el Hijo se hiciese carne. El nacimiento de Cristo exigió una intervención excepcional de origen divino, más allá de la naturaleza. Ahora bien, la encarnación de Jesucristo, acontecimiento en el que intervino con un protagonismo singular la Virgen María, tuvo que afectar también a ella misma. La virginidad durante y después del parto fue la consecuencia de su relevancia en la encarnación, dejando ver que la implicación directa de María comportó toda su persona; sin su consentimiento, no habría sido nunca concebido Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

### **3.2 La “comuni3n” de las naturalezas humana y divina en la persona 3nica de Jesucristo: la reflexi3n del Concilio de Calcedonia (451).**

Si con Nicea se hab3a reafirmado su divinidad y en Constantinopla I se hab3a insistido m3s en la integridad de la humanidad, en 3feso la unidad de Cristo fue esclarecida gracias a la defensa de la maternidad divina de Mar3a. En Calcedonia se lleg3 a una mayor precisi3n terminol3gica capaz de subrayar que la verdadera divinidad y la humanidad integral de Jesucristo no deben ser divididas; al contrario, son dos elementos que se dieron contempor3neamente en el sujeto cristol3gico, afirmando la unidad de la persona en la diversidad de naturalezas en Jesucristo.

En efecto, en la dicha f3rmula de Calcedonia<sup>28</sup> se defendi3 claramente la dualidad de las naturalezas presentes en Cristo mediante dos novedades dogm3ticas. En primer lugar, se estableci3 un criterio claro para discernir sobre la conservaci3n de la integridad de las naturalezas, o mejor dicho la salvaguardia de las propiedades que le son propias; en segundo lugar, mediante cuatro adverbios negativos - sin confusi3n, sin cambio, sin divisi3n, sin separaci3n- se defini3 el misterio de la uni3n con una limitaci3n negativa de una serie de extremos no aceptables. Los primeros dos se dirigen en contra del monofisismo de Eutiques, el cual hab3a negado expresamente la diversidad de naturalezas despu3s de la uni3n; en cambio, la divinidad y la humanidad se mantienen sin fusionarse. Los otros dos adverbios, de huella ciriliana, son en cambio una acusaci3n a Nestorio para evitar el aislamiento de las naturalezas, y la consiguiente producci3n de dos sujetos independientes.

Dicha clarificaci3n de la presencia irrestricta de las dos naturalezas no rebaj3 de ninguna manera la unidad, reafirmada en diez ocasiones en la f3rmula mediante la expresi3n “el mismo”. Asimismo, se enunci3 la unidad de Cristo tanto con el t3rmino persona (*prosopon*), manejado ya por los antioqueos y el papa Le3n Magno, como con el vocablo *hypostasis*, de procedencia en cambio alejandrina, especialmente del obispo Cirilo.

---

<sup>28</sup> Concilio de Calcedonia, DH 302: “Se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Se3or, Hijo unig3nito en dos naturalezas, sin confusi3n, sin cambio, sin divisi3n, sin separaci3n. La diferencia de naturalezas de ning3n modo queda suprimida por su uni3n, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hip3stasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unig3nito, Dios Verbo Se3or Jesucristo”.

Desde este último aspecto, es posible deducir que la fórmula de Calcedonia fue muy equilibrada, eliminando todo extremismo y conjugando armónicamente matices de las tres principales teológicas del siglo V: la antioquena, la alejandrina y la latina de León. Desde la primera, recogió la diversidad de naturalezas y, sobre todo, la salvaguarda completa e irrestricta de la condición humana, alma racional incluida, en contra de Apolinar; la segunda fue decisiva sobre la unidad del sujeto cristológico mediante la idea de hipóstasis; y finalmente, de la tercera se cogieron dos elementos: el concepto de persona, y la diferencia de naturalezas, que se mantiene también tras la unión.

Se puede concluir diciendo que Jesucristo es verdadero Dios, cogiendo el *homoousios* niceno, y verdadero hombre. Esta dualidad equilibrada, llamada difisismo calcedoniano, no supuso una división del sujeto cristológico en dos hijos- en contra del nestorianismo-, sino una unidad radical de la persona. Después de Calcedonia, la cristología continuó siendo todavía motivo de discusión: Sergio de Constantinopla afirmó que en Cristo se dieron efectivamente dos naturalezas, pero una sola operación divino-humana. Máximo el Confesor advirtió que con dicha idea no encajaba con la idea fundamental de Calcedonia; de hecho, si la libertad humana de Jesús fue solamente el instrumento pasivo de su voluntad divina y estuvo privada de toda autonomía, el hombre-Dios deja de asumir precisamente esa realidad que en el hombre constituye el lugar de la rebeldía y de la obediencia a Dios.

Finalmente, esta última doctrina, donde se proclaman las dos voluntades y operaciones del hombre-Dios, se ratificó en el III Concilio de Constantinopla (680-1). Según dicho concilio, a la humanidad de Jesús correspondieron también una operación auténticamente humana, y un querer real humano pero santificado y divinizado. En efecto, en Cristo la naturaleza humana se dio en su integridad y en ausencia de pecado; a pesar de este último aspecto, se puede afirmar una obediencia de Jesús en medio de sus tentaciones y luchas: el Cristo poseyó una libertad auténticamente humana, pero plenamente abierta a Dios Padre. Por consiguiente, es posible constatar que la ausencia absoluta de pecado no significa que Jesús vivió en contradicción con el verdadero ser del hombre; al contrario, la singularidad específica de Jesucristo, quedaba definida en el dogma cristológico de que él es el Verbo eterno encarnado, hizo que Jesús estuviese en comunión bien con Dios Padre bien con los hombres, como se verá en el próximo apartado.

### **3.3 *Koinônía* de vida de Jesús con la humanidad**

Los hechos y dichos de Jesús cumplieron las palabras de los profetas y manifestaron el aspecto tanto mesiánico como soteriológico de su persona: “Todos los hombres están llamados a entrar en el Reino. Anunciado en primer lugar a los hijos de Israel, este reino mesiánico está destinado a acoger a los hombres de todas las naciones. Para entrar en él, es necesario acoger la palabra de Jesús”<sup>29</sup>. Tanto la praxis como la predicación de Jesús pueden iluminar el sentido dado por él mismo al reino de Dios; es cierto que Cristo produjo una novedad importante mediante su cercanía respecto de toda clase social oprimida y sin privilegios; dentro de la misión de Jesús descrita en los Evangelios, sobre

---

<sup>29</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.543.

todo los sinópticos, destaca su opción distintiva y novedosa hacia los marginados de la sociedad judía del siglo primero, sintetizada en los pecadores y pobres.

De hecho, “el Reino pertenece a los pobres y a los pequeños, es decir a los que lo acogen con un corazón humilde. Jesús fue enviado para anunciar la Buena Nueva a los pobres [...]. Jesús, desde el pesebre hasta la cruz comparte la vida de los pobres; conoce el hambre, la sed y la privación. Aún más: se identifica con los pobres de todas clases y hace del amor activo hacia ellos la condición para entrar en su Reino”<sup>30</sup>. Es muy llamativo que Jesús quiso no solo compartir la naturaleza humana, sino también deseó vivir en comunión con ellos en sus limitaciones y sufrimientos.

Flp 2,6-7 lo muestra claramente: “El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre”. Aquí hubo el viraje decisivo de Dios: de ser primariamente “poder absoluto” pasó a ser “absoluto amor”. Su soberanía se manifestó en el dejar lo propio, situándose en un plano distinto de lo que se llama fuerza y debilidad; el Dios trino, con la encarnación del Hijo, se reveló en su más honda peculiaridad. El descenso de la naturaleza omnipotente hasta la bajura del hombre, más que los milagros, probó mucho más el poder divino, no suponiendo ningún obstáculo lo que parece contrario a su naturaleza. La inmutabilidad y la mutabilidad de Dios hicieron que la conciencia divina del Hijo se viese “enajenada” por el tiempo de la encarnación en una *synderesis* humana.

La cuestión de la conciencia en Jesucristo afectó también su misión peculiar de anunciar el Reino de Dios, como se puede ver en Mt 11, 2-6: “Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: ¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? Jesús les respondió: ‘Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!’”. En tal respuesta, lo peculiar no se halla en lo milagroso, sino en los destinatarios de su misión, desesperados; no es entonces casual si “Jesús acompaña sus palabras con numerosos milagros, prodigios y signos, que manifiestan que el Reino está presente en Él. Ellos atestiguan que Jesús es el Mesías anunciado[...] no pretenden satisfacer la curiosidad ni los deseos mágicos, sino fortalecer la fe en Jesús”<sup>31</sup>.

De todas formas, dicho pasaje evangélico puede también aclarar la pretensión mesiánica de Jesús desde su relación con Juan el Bautista. En la pregunta del precursor aparecen las palabras “el que ha de venir”, las cuales poseen un claro matiz mesiánico: la respuesta de Jesús parece ser una e de la peculiar conciencia mesiánica que acompañó su misma pretensión. Tanto la referencia a los milagros de curación profetizados para los días de la intervención salvífica de Dios en favor de su pueblo como la predicación de la Buena Nueva a la gente pobre muestran que Jesús se entendió como el enviado por Dios y actuó conscientemente como tal; de esta manera, Jesús se calificó como el profeta escatológico y el protagonista de un cambio definitivo.

---

<sup>30</sup> *Ib*,544.

<sup>31</sup> *Ib*,547-548.

Una señal evidente de dicho giro se encuentra en su novedoso amor universal, capaz de superar todo criterio humano, provocando además conflictos al mismo Jesucristo durante su actividad misionera. Por ejemplo, en sus comidas con los pecadores se muestra el carácter contracultural de Jesús frente a las rígidas normas del judaísmo de la época, el cual confería a las comidas un significado político-religioso y una función de delimitar las fronteras entre judíos y gentiles. Sin embargo, Cristo decidió compartir la mesa con los pecadores, violando por tanto el código de santidad y pureza, y practicando en cambio una “nueva ley” de misericordia, perdón e integración.

Dichas comidas pueden ser asociadas a la eucaristía, expresión más sensible del nuevo Israel, que reside precisamente en una comunidad de mesa entre judíos y gentiles, anticipación a su vez del banquete escatológico del reino del Padre, el “soberano” que trae consuelo a los afligidos y perdona a todos. Se asistió a una subversión de la identidad del judaísmo y al nacimiento de la semilla del nuevo pueblo de Dios, basada sobre una nueva alianza con el deseo de hacer comunión en torno a una única mesa. De hecho, prevalecía la acogida gratuita y la hospitalidad frente al sistema de patronazgo, el cual buscaba los beneficios posibles desde las relaciones sociales.

En resumidas cuentas, Jesús, mediante el hecho de compartir el pan, quiso fundar una comunidad abierta a todos sin distinciones; él lo justifica especialmente en las parábolas en Lc 15 como una imitación de la forma de actuar de Dios Padre frente a la acusación por parte de los fariseos de acoger a los pecadores y comer con ellos. Con la exhortación a modelarse a dicha praxis, es posible comprobar en Jesucristo un rasgo que identifica el comportamiento de un hijo: a saber, el hecho de actuar como él. Jesús se reveló todavía más abiertamente como Hijo del Dios amor desde la última cena, argumento del próximo apartado.

### **3.4 La cena de despedida como signo de la nueva alianza**

Tiene entonces pleno sentido que Cristo escogiera una comida para realizar la despedida solemne de sus discípulos; pues dentro del judaísmo, la comunidad de mesa expresaba una relación de comunión entre las personas, y de estas últimas ante Dios; en una palabra: la comunión de mesa era *koinônia* de vida.

Para los evangelios sinópticos la Última Cena fue pascual, y en ella Jesús se identificó con el pan, que representa su cuerpo, o mejor dicho su persona; y este “pan-cuerpo” habría ido a ser entregado en favor de sus discípulos: pues, Jesucristo se enfrentó a la muerte consciente de la entrega de su persona. Desde tal óptica, Cristo repartió el alimento: igual que el pan se parte entre los comensales, así el cuerpo de Jesús fue a ser repartido para dar vida a otros. Sucesivamente, se pasó a la sangre derramada, o sea a la vida: beber de la copa expresa la participación y la comunión en la vida de Jesucristo.

Una nueva alianza, comprensible desde Éx 24, donde se habla de la sangre de la *berit*, asociando las palabras de Moisés a las de Jesús. Igual que la *berit* antigua se selló con sangre derramada, así la nueva se verificó con la sangre derramada de Jesús, nuevo cordero pascual que llevó a pleno cumplimiento el pacto esperado ya en Jr 31,31-34: en efecto, el corazón de Jesucristo estuvo vuelto hacia Dios para seguir la voluntad del Padre.

Otro aspecto significativo de las palabras de la Cena son las llamadas locuciones “*hyper*”, preposición griega que es posible traducir como “por, en favor de”. La partícula

*hyper* aparece en la fórmula del pan en Lucas (“este es mi cuerpo que se va a ser entregado por vosotros”<sup>32</sup>), pero no en Marcos y Mateo (“tomad, comed; este es mi cuerpo”<sup>33</sup>); además, dicha preposición se encuentra en la locución del vino en Marcos (“por los muchos”)<sup>34</sup> y en Lucas (“por vosotros”)<sup>35</sup>, con una ligera variación en Mateo. Es posible ver que la tradición lucana emplea la expresión “por vosotros”, tanto en el pan como en la copa; en cambio, en Marcos y Mateo, pertenecientes a la otra *traditio*, se afirma “por muchos” en las palabras sobre el vino.

De todas formas, eso no constituye una diferencia fundamental: “muchos” es un semitismo idéntico a “todos”; de hecho, la expresión presente en Lucas “por vosotros” se refiere a los Doce, como símbolo del Israel renovado: de ahí la coincidencia con el “muchos” utilizado en Marcos y Mateo. Así que es posible percibir el proceso de universalización, ya arrancado por Jesús en su vida pública; pues, “vosotros” constituye la totalidad de los discípulos convocados por Cristo a la mesa del reino: en una palabra, toda la humanidad. Además, “por vosotros” equivale a decir “por vuestra salvación”.

Por consiguiente, Jesús señaló un sentido soteriológico de su muerte y también de su vida como entrega sacrificial por sus discípulos y por todos los hombres: sabía que el fin de su misión era anunciar el Reino y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, hasta el punto de aceptar libremente la voluntad del Padre, dando su vida para la salvación de todos. Entonces, se puede interpretar la Cena como condensación e interpretación de toda su vida en el sentido de servicio sacrificial; el banquete fue para Jesús lo que inauguró el culmen de su proceso vital: la muerte. Se puede considerar la Última Cena como el marco en el cual se situó la entrega definitiva de su misma persona, en una postura de obediencia filial al Padre manifestada de manera patente en la angustia de Getsemaní.

### **3.5 El Hijo que revela su identidad en la *hypakoe* al Padre hasta su muerte de cruz**

Muchos aspectos del título cristológico de Hijo se condensan en Mc 14,36: “Y decía [Jesús]: Abba, Padre!; todo es posible para ti; aparte de mí esta copa; pero no sea lo que quiero, sino lo que quieras tú”. En efecto, se trata de la única ocasión en todos los Evangelios sinópticos en que el vocablo *abba* está puesto en los labios del mismo Jesús. La historicidad de tal versículo, favorecida por la presencia del hápax “no lo que yo quiero”, ayuda a poder afirmar que Jesús se dirigió efectivamente a Dios como padre en un momento muy difícil y de intensa lucha interna. Frente al judaísmo de la época, tal invocación a Dios, además a ser en vocativo, posee un carácter oracional.

Fijándose en el valor puramente semántico, *abba* podría estar detrás de la expresión griega *o pater*, presente en Mc 14,36: en tal caso el vocablo semítico tendría una componente tanto de familiaridad, cercanía, afecto y cariño como de confianza, obediencia y abandono en las manos del Padre. Por lo tanto, es posible afirmar que Jesús tuvo conciencia de su proximidad y filiación frente a Dios: “Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía

---

<sup>32</sup> Lc 22,19.

<sup>33</sup> Mc 14,22; Mt 26,26.

<sup>34</sup> Mc 14,24.

<sup>35</sup> Lc 22,20.

salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia”<sup>36</sup>.

Tal experiencia concreta de filiación, vivida por Jesucristo en un contexto de oración, fue algo tanto profundamente religioso como presumiblemente histórico. El único objeto de la oración agónica del Huerto fue el sí a la voluntad del Padre, a pesar de la angustia abismal, identificable con el miedo humano a la ignominia: el cáliz de la Nueva Alianza que Jesús anticipó en la Cena al ofrecerse a sí mismo, lo tomó a continuación de manos del Padre en su agonía de Getsemaní, haciéndose obediente hasta la muerte. Jesús con su oración expresó el horror que representa la muerte para su naturaleza humana, destinada a la vida eterna, análogamente a la nuestra; pero también perfectamente exenta de pecado, causa de la misma muerte, y sobre todo asumida por la persona divina del Príncipe de la vida. Al aceptar en su voluntad humana que se haga la voluntad del Padre, Jesús asumió su muerte redentora de cruz para llevar nuestras faltas en su cuerpo; ni una palabra del demonio: la relación fue exclusiva entre el Padre y el Hijo, en el seno de la misma Trinidad.

Todo lo que ayude a profundizar en la experiencia histórica de Jesús es importante no solo para la cristología, sino también para el tratado trinitario. Según el axioma fundamental de Rahner, la única vía de acceso a la Trinidad inmanente es la Trinidad económica; por consiguiente, solo mediante el Jesús histórico es posible acceder a Jesucristo, y desde el Cristo económico se puede “llegar” a la Trinidad económica, y de ella a la Trinidad inmanente. En resumidas cuentas, un mejor conocimiento de la relación filial de Jesús con Dios, tal como aparece en su forma de actuar, nos permite conocer mejor la realidad inmanente del Verbo y de su relación con el Padre y el Espíritu en la vida trinitaria. Pues una teología cristológica y trinitaria al mismo tiempo debería fijarse dichos objetivos: profundizar tanto la identidad última de Jesucristo como su comunicación intratrinitaria.

A tal propósito, la persona del Hijo, considerada en su permanente comunión con el Padre, sin recortar de todas formas su humanidad, pero viéndola también desde la unidad de la persona, “esclarece” el yo interior de Jesús, al cual los hombres pueden acercarse a través de su oración; mediante la profundización del ámbito oracional del mismo Jesucristo, es posible llegar al yo de Jesús, donde se descubre de manera manifiesta su ser filial.

Además, con el título cristológico de Hijo, se expresa no solo el propio ser de Jesús, sino también su relación con el Padre, la cual continuó también en la donación del mismo Hijo : “ Le entregó por todos nosotros”<sup>37</sup>. Es importante subrayar que cuando el Padre entregó a su Hijo es Él mismo el que se estaba “donando” junto con él: se trató de una oferta que el Padre hace de sí mismo mediante el Hijo. Es cierto que dicho aspecto tiene que ser complementado con la autoentrega de Jesús y la traición de los hombres; por tanto, la muerte del Hijo se debe entender como el resultado del cauce de tres libertades: la de Dios, la de Jesús y la de las autoridades judías.

---

<sup>36</sup> Hb 5,7-8.

<sup>37</sup> Rm 8,32.

Ahora bien, la pretensión mesiánica de Jesús fue el motivo de la condena religiosa del Cristo, castigado como Mesías regio. Hay argumentos que apoyan esta tesis: el *titulus crucis*, y sobre todo el interrogatorio tanto con Pilato como con el Sumo Sacerdote; en el contexto del proceso es cierto que Jesús no responde ni con una afirmación neta ni con rechazo formal a la pregunta que le hacen. Desde el punto de vista religioso, queda patente que las autoridades judías advirtieron la incompatibilidad entre Jesús y su mesianismo, respecto de lo que ellos entendían que era la voluntad de Dios. El rechazo del mesianismo de Jesús supuso no solo la muerte del mismo Jesucristo, sino también una imagen falsa de Dios; por consiguiente, se puede decir que la discrepancia entre el Hijo y el judaísmo oficial poseyó sus raíces en el *imago Dei*.

En resumen, Jesús presentó el Reino como revelación de un Dios que es Padre, con el cual posee una relación profunda. Es cierto que dicha comunión intradivina se puede ver en la muerte de cruz, un acontecimiento antes de todo trinitario: el Hijo se reveló en su ofrenda y sacrificio de la vida; el Padre en su amor y sufrimiento; y el Espíritu como fuego que se entregó a sí mismo, y como don y fruto donado por Cristo, el “seguidor fiel” de los designios del Padre. “Por su obediencia amorosa a su Padre, hasta la muerte de cruz, Jesús cumplió la misión expiatoria del Siervo doliente que justifica a muchos cargando con las culpas de ellos”<sup>38</sup>.

### **3.6 El Hijo se revela plenamente en la resurrección y en el envío del Espíritu Santo**

La identidad más íntima del Hijo y su comunicación con el Padre, llegaron a su plenitud en el acontecimiento trinitario de la resurrección. En primer lugar, con tal hecho, desde el punto de vista ontológico, la divinidad de Jesús apareció en su esplendor, además del significado redentor del sacrificio de la cruz. En segundo lugar, solo mediante la resurrección se puede entender de verdad la profundidad de la relación de Jesucristo con Dios; la resurrección de Cristo remite al Padre como respuesta paterna a la obediencia del Hijo, y como acción del mismo Padre regalándole la comunión de vida plena al Hijo en el Espíritu, o sea la fuerza desde que el Padre resucitó a Cristo. La filiación de Jesús subió entonces de rango, adquiriendo una singularidad específica diferente de la nuestra: a tal propósito, la resurrección constituyó y reveló en plenitud la filiación divina de Jesús.

La teología primitiva entendió que Jesús es el Hijo en sentido absoluto, que hace participar a los hombres de su relación especial con Dios a través de la filiación adoptiva; una de las primeras confesiones de fe lo destaca: “Acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro”<sup>39</sup>. Lejos de posturas adopcionistas, Jesús es el verdadero Hijo de Dios y, en cuanto caracterizado asimismo por el poder propio de la divinidad, Señor de la vida.

En tercer lugar, la resurrección posee también un enfoque soteriológico: con tal acontecimiento, Jesús se manifestó además como el efectivo salvador, derrotando al pecado y a la muerte mediante el padecimiento en su misma carne de sus efectos mortales, aniquilados finalmente en la lucha en contra de su divinidad.

---

<sup>38</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.623.

<sup>39</sup> Rm 1,3-4.

Los relatos de las apariciones tuvieron especial importancia en la experiencia pascual de los discípulos y para la confesión de fe en la resurrección de Jesucristo que siguió de ella. Dios se hizo en Jesús resucitado y exaltado verdaderamente visible y se reveló en su realidad humana, pero espiritualizada y gloriosamente. La corporalidad de Jesucristo, destacada especialmente en Jn 20,19-29, pasaje de cuño helenista, es semejante pero distinta de la nuestra, sin embargo, fundamentalmente guarda y muestra la identidad del Crucificado con el Resucitado. Dicho pasaje evangélico se inscribe en el contexto del gran don del Resucitado, a saber, el Espíritu Santo: con la resurrección aconteció ese gran regalo, junto asimismo con el don de la paz.

Dichos acontecimientos marcaron de manera bastante clara el comienzo de los tiempos escatológicos prometidos: en efecto, la resurrección que se esperaba para el final de los tiempos, ya aconteció en Jesús que ahora está a la derecha de Dios como *kyrios*, tras vencer a la muerte. El envío del Espíritu Santo a los discípulos hace ver cómo el mismo Espíritu, que animó a la humanidad de Cristo a la obediencia al Padre, pasó también a habitar en los creyentes, posibilitando en ellos la vida filial de manera plena. De hecho, el Espíritu universalizó la acción de Jesucristo: si antes fue el medio por el cual Jesús vivió como Hijo su relación filial con el Padre en comunión perfecta, después fue quien estableció el vínculo entre Jesús y sus discípulos, dándoles la filiación adoptiva.

### **Conclusión**

En este capítulo se ha visto la *koinônía* operada por Jesús con los hombres a partir fundamentalmente de tres matices: la comunión de naturalezas en el mismo Jesucristo; su *koinônía* de vida con la humanidad, en el sentido de compartir las situaciones de los hombres, culminada con la Última Cena; y finalmente, la comunión, en referencia al Padre, de su condición filial, especialmente en la donación del Espíritu Santo. Y justo la tercera persona de la Santísima Trinidad será protagonista en el próximo capítulo, dedicado a la *koinônía* de procedencia divina con la humanidad después de Jesucristo.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Aguirre R., *La mesa compartida*, Ediciones Sal Terrae, Santander, 1994.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), vatican.va (18:20/06/10/2019).
- Denzinger H.; Hunermann P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.
- González de Cardenal O., *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- Guijarro Oporto S., *Dios Padre en la actuación de Jesús*, Estudios Trinitarios 34 (2000), 33-69.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.

- Schlosser J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995.
- Uríbarri Bilbao G., *Jesucristo, el hijo: la clave del yo de Jesús*, Revista española de Teología, vol.71, nn.3-4 (2011), pp.379-416.



## ***Capítulo IV: comunión de Dios con la humanidad después de la muerte de Jesús encarnado***

### **Introducción**

“[Cristo], resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida. Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él, que por nosotros murió y resucitó, envió, Padre, al Espíritu Santo como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas, llevando a la plenitud su obra en el mundo”<sup>40</sup>.

Se destaca el papel decisivo del Espíritu Santo, agente además de comunión, como se verá en dicho capítulo. Se analizará la acción de *koinônía* del Paráclito con los hombres desde varios enfoques: en los primeros dos apartados, se considerará la filiación adoptiva, como “fruto” del Espíritu; en el tercero se analizará la santificación operada por el mismo Paráclito; en la cuarta y quinta sección se verá cómo el Espíritu Santo continuó la misión del Hijo; y finalmente, en el sexto apartado se especificará la *koinônía* del Paráclito en la Escritura y la Tradición.

### **4.1 La filiación adoptiva vista como comunión con la vida divina en el Nuevo Testamento a partir de Rm 8,15**

Además de Mc 14,36, el vocablo semítico *abba* se utiliza también en Rm 8,15: “Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre!”. Aquí se establece la liberación de la esclavitud del pecado y de la muerte ofrecida y otorgada a los creyentes, por parte del Espíritu. Dicha obra liberadora es posible gracias también a la relación familiar de los hombres con Dios mediante el Espíritu Santo: a saber, la experiencia de la filiación adoptiva, a imitación del vínculo tanto íntimo como de obediencia propia de Cristo frente al Padre.

Este fundamento cristológico se deriva en ámbito pneumatológico. Es cierto que la condición filial de Jesús es única, pero tal unicidad es inclusiva. De hecho, el Espíritu permite que los creyentes puedan reconocerse como hijos adoptivos de Dios, haciéndoles como tales mediante el paso de la esclavitud del pecado y de la muerte a la filiación adoptiva. Y justo la libertad que, modelándose al ejemplo supremo de Jesús, consiste en el hacer la voluntad del Padre posibilita la comunión con la vida divina.

A tal propósito, la *koinônía* es también participación en la vida del Hijo, como se puede constatar desde 1 Cor 1,9: “Pues, es fiel Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro”. Es posible encontrar aquí una vinculación íntima entre la convocación por parte del Dios fiel y misericordioso y la misma *koinônía*, junto con la presencia de los tres títulos pascuales de Hijo, Cristo y Señor. Por consiguiente, la comunión en la persona de Jesús es fruto de la experiencia concreta, nacida del acercamiento con el Resucitado y regenerada continuamente por el memorial eucarístico.

En 1 Cor 10,16 se repite dos veces el término griego *koinônía*, utilizado para indicar justo la necesidad del cristiano de relacionarse con la Eucaristía: “La copa de la

---

<sup>40</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p.559.

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?”. Análogamente a la Última Cena, donde se unen estrechamente el banquete de despedida y la agonía de Jesús en el Huerto, la *koinônía* sacramental del creyente en la vida de Jesucristo tiene que unirse a la comunión de sus sufrimientos.

El sacrificio de Cristo, fundamentado sobre su misterio pascual, presenta al menos tres aspectos relevantes: una acción de gracias, a saber una eucaristía, ya que todo viene de la iniciativa amorosa del Padre; la purificación, la preservación y la liberación de los pecados, dado que el sacrificio de Cristo, verdadero cordero pascual, salva a los hombres de los castigos debidos a las transgresiones, además introduciéndoles en la libertad propia de los hijos de Dios y reconciliándoles con la misma divinidad; y finalmente, su aspecto de ser un sacrificio de alianza: la sangre de Jesús fue derramada en un acto supremo de amor, posibilitando la Nueva Alianza.

En síntesis, se puede hablar de un pequeño compendio de *Teologia salutis*: Dios salva a la humanidad en el Salvador Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres. La mediación operada por Jesús hace que el ser humano pueda llegar a su plenitud acercándose a él: su conformidad con Cristo, que le concede la posibilidad de salvarse, supone también la *koinônía* con las dificultades del mismo Jesús, algo visible con la expresión griega *en Christô*. La comunión paulina refleja la teología del “en Cristo”, es decir de la *koinônía* del Señor en la tribulación.

Otro fruto del Espíritu Santo es la posibilidad, durante el tiempo de la existencia terrena, de participar de la vida divina no solo del mismo Jesucristo, sino también de la del Padre: “Y nosotros estamos en comunión con el Padre y su Hijo Jesucristo”<sup>41</sup>. La unión estrecha el Padre y el Hijo es posible gracias a la acción del Espíritu Santo, favoreciendo también la relación entre Dios y los cristianos; en resumidas cuentas: el Espíritu es el principio dinámico de la *koinônía*. Tal comunión llega al punto de poder participar en la misma vida divina, “ para que por ellas [las preciosas y sublimes promesas] os hicierais partícipes de la naturaleza divina”<sup>42</sup>. En el texto griego aparece la expresión *theias koinonoi physeos*, donde el término *koinonoi* se puede traducir como partícipes. Por consiguiente, el discípulo capaz de conocer profundamente a Cristo, en el sentido de amarle e imitarle, posee la gran oportunidad, en cuanto hijo adoptivo de Dios por la acción del Espíritu, de compartir con Él, aunque de manera no plena, la esencia divina: algo visible en Rm 8, que se seguirá analizando en el próximo apartado.

#### **4.2 La filiación adoptiva vista como ser herederos de Dios, conformación a Cristo y vocación de cada cristiano: Rm 8,16-30 y GS 22**

“El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Cristo y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él , para ser también con él glorificados”<sup>43</sup>. Los cristianos, hijos de Dios mediante el Espíritu, son también herederos con Cristo de los bienes escatológicos, aunque siempre por medio de la participación en sus padecimientos, inseparables de la

---

<sup>41</sup> 1 Jn 1,3b.

<sup>42</sup> 2 Pe 1,4b.

<sup>43</sup> Rm 8,16-17.

glorificación. Y justo dentro de tal perspectiva escatológica, Rm 8,18-30 trata del sufrimiento, caracterizado por la esperanza y el anhelo de todos por la gloria definitiva. Aunque los creyentes sean ya hijos por el Espíritu de Jesús, es necesario todavía aguardar activamente el pleno cumplimiento: la expectativa de la creación alude a la responsabilidad de los cristianos para llegar a su plenitud. Afirmado de otra manera, dicha espera manifiesta el contenido de la filiación en el Paráclito como un actuar propio de los hijos para alcanzar con Cristo el pleno ser filial.

Dicha filiación adoptiva se llega a especificar todavía más : “ Pues, a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos”<sup>44</sup>. En el texto griego se halla la expresión *synmorphous tes eikonos tou Huiou*, es decir poseer la misma forma del Hijo, participando así de la existencia glorificada del mismo Cristo. El Padre asoció a los creyentes a Jesucristo de modo que Él sea el primogénito entre muchos hermanos, partícipes de su modo de ser filial, predestinándoles así en Él a la gloria futura. Con el Espíritu de adopción filial se dio a los cristianos no solamente el estado de hijos de Dios sino también el modo de serlo, junto a un conocimiento del Padre propio de la filiación mediante la palabra *Abba*. Además, el Espíritu tiene que ser entendido como primicia en perspectiva del don del ser hijo, haciendo asimismo participar a los cristianos a lo ya acontecido en Cristo.

Tales reflexiones fueron recogidas en el Concilio Vaticano II: “El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu, que le capacitan para cumplir la ley del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia, se restaura internamente todo el hombre hasta la redención del cuerpo: Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros. Ciertamente urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar contra el mal con muchas tribulaciones y también de padecer la muerte; pero asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección”<sup>45</sup>.

Dentro de GS 22, el párrafo titulado “Cristo, el Hombre nuevo”, se sirve del motivo de la imagen y de la configuración con Cristo para hablar de la salvación como de la realización plena y definitiva de todas las aspiraciones del corazón humano, presente ya en las primicias y cuya consumación se espera. La asociación al misterio pascual es la vocación del cristiano conformado a la imagen del Hijo. De hecho, “Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina”<sup>46</sup>. Solo Cristo puede llegar a aclarar plenamente al hombre su vocación divina, es decir su semejanza con Dios; se exhorta al ser humano a conformarse a Jesucristo, dado que solamente en Él puede encontrar su plenitud. Afirmado en otro modo, la persona humana puede mirar a Jesucristo como al *teleios*<sup>47</sup>, es decir al ser pleno y perfecto.

---

<sup>44</sup> Rm 8,29.

<sup>45</sup> *Gaudium et Spes*, n.22.

<sup>46</sup> *Ib.* 22.

<sup>47</sup> San Ignacio de Antioquia, *Carta a los Esmirniotas*, IV,2.

No es entonces casual que en GS 22 se consideró a Cristo como ‘el hombre perfecto’; con tal expresión, el Concilio Vaticano II completó Calcedonia: si en el siglo V se había afirmado que Jesús era verdaderamente hombre, en *Gaudium et Spes* se afirmó que Jesucristo es el modelo de lo que el ser humano es llamado a ser. El hombre puede realizar plenamente su vocación mediante la mediación de Jesús, el ser humano perfecto; por consiguiente, es posible decir que “Cristo manifiesta el hombre al hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”<sup>48</sup>. El ser humano no logra descubrir directamente la grandeza de su destino y vocación, contemplando e imitando la humanidad de un ser superior, sino en modo indirecto, esto es, a partir de la revelación del Dios inefable, hecha presente en Jesucristo.

En otros términos, el contenido de la revelación cristiana en Cristo no es, al menos primariamente, el hombre, sino Dios, el cual, mientras destina al ser humano a la eterna comunión con Él, le hace al mismo tiempo vislumbrar algo de su esencia íntima y del sentido de su existencia. La “intercesión” indispensable de Jesús se ve recogida en GS 22: “Cristo resucitó, destruyendo la muerte con su muerte, y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡*Abba!*, *Padre!*”.

En resumidas cuentas, GS 22 destaca que la realidad humana no puede explicarse debidamente sin considerar su intrínseca referencia a Dios por medio de Cristo. El hombre, contemplando a Jesús y siguiendo su ejemplo, puede llegar a la meta de su vida: ser imagen de Jesucristo, o sea hijo en el Hijo. La imagen de Dios en el hombre no es, por tanto, una magnitud estática, sino más bien una realidad dinámica, que se va realizando en la relación interpersonal de Cristo. Dicho párrafo se podría definir como una pequeña síntesis de antropología bíblica, capaz de converger en la idea de la dependencia del hombre respecto a la divinidad, y en conexión con Cristo. Solo desde tal óptica, el ser humano puede realizar su esencia, ya que, desde su ser imagen de Dios, cobra la razón de su existencia más plena. Nuestra plenitud será la participación en la vida divina como realización de la filiación, para que, con y en Cristo, podamos exclamar *Abba* y reconocer plenamente la relación con Dios cuya autocomunicación nos constituye.

Nuestro camino histórico de salvación es la realización de dicha relación, aconteciendo en la historia por actos de libertad, que, creada por la gracia, consiste en el amor creativo que llama a la existencia al hombre, llevándolo a ser lo que es. Es cierto que participamos en el Espíritu Santo de la relación de Jesús respecto con el Padre: a saber, la gracia es participación en la vida intratrinitaria, capaz de hacer disfrutar de la filiación en Cristo. La *gratia* favorece la incorporación a la relación Padre-Hijo, desde la cual el ser hombre es justificado.

Por consiguiente, se reconoce como única causa de la justificación la gracia divina, que, cuando es acogida por el creyente, lo rescata de la esclavitud del pecado y le comunica una nueva forma de vida, participando del ser de Dios. El hombre está afectado por una real incapacidad de obrar siempre el bien, lo cual muestra la necesidad de una iniciativa salvífica divina, a la que el ser humano pecador es capaz de contestar, cooperando con ella libremente. A tal propósito, juega un papel decisivo la fe, principio y fundamento de la justificación: en efecto, se está hablando tanto de un acto personal y libre como de un don divino. La *fides* es entrega total a Dios por medio de Jesucristo y

---

<sup>48</sup> *Gaudium et Spes*, n.22.

debe manifestarse en todos los aspectos de la vida cristiana; por consiguiente, hay una transformación real de la persona, protagonista también de una nueva relación de amistad y filiación con Dios. Dicho proceso es posible por la acción del Espíritu Santo, protagonista de la santificación del mismo creyente, como se verá en el próximo apartado.

### **4.3 La santificación operada por el Paráclito a nivel personal, comunitario y sacramental**

El Paráclito, la tercera persona de la Santísima Trinidad, “se origina” de la comunión de las otras dos personas divinas; por lo cual el cristiano puede afirmar: “Creo en el Espíritu Santo, [...] que procede del Padre del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas”<sup>49</sup>.

La presencia del Espíritu hace presente en los hombres la plenitud de gracia de Jesús: el Paráclito permite que los creyentes se relacionen inmediatamente con el mismo Hijo, en cuanto que el Espíritu mediador es el Paráclito procedente de Jesús. Es preciso señalar que el principio de la santificación del Hijo es justo el Espíritu Santo, de modo tal que la plenitud recibida por Jesucristo sirva primariamente para su misión mesiánica, ordenándose también a otros. Por lo tanto, la participación para el creyente en la *gratia Christi* se transmite mediante el envío del Paráclito, con la consecuencia de la autocomunicación del Hijo; también el Espíritu Santo, idéntico en Jesús y en nosotros, se autocomunica y nos trae a Cristo, haciéndonos “santos”.

Lo que ha sido realizado para nosotros en Cristo se nos comunica por el Espíritu, principio de *koinonía*, a partir del bautismo en el mismo Paráclito. Por referencia a Jesucristo, de quien todo procede, y al Espíritu Santo, que es comunicación, los fieles cristianos son entonces un templo santo, pudiendo además ofrecer sacrificios espirituales, en cuanto santificados en el Espíritu.

Análogamente al pueblo de Israel, en virtud de la elección divina y de la *berit*, los creyentes empezaron a formar un pueblo nuevo, el cual comenzó en Judea, cuyos miembros se llamaban “los santos” (cf. 1 Cor 16,1). En el relato de Pentecostés se puede ver como los apóstoles hablaron las lenguas de todos los pueblos, restaurando la unidad perdida en Babel (cf. Gn 11,1-9): “Al producirse aquel ruido la gente se congregó y se llenó de estupor al oírles hablar cada uno en su propia lengua”<sup>50</sup>.

La gracia de la vocación y de la alianza fue entonces ampliada a los gentiles, que se convirtieron a la santidad por la fe y el bautismo, en vista del cumplimiento escatológico de la *Eccllesia*. Es preciso subrayar que el primer valor presente en la afirmación de la santidad de la Iglesia en el *Credo* es todo lo inherente a la pertenencia de la *Eccllesia* a todo lo divino: elección, vocación, alianza, consagración; en resumidas cuentas, la Iglesia, gracias por la habitación del Espíritu Santo, es el lugar donde se tributa a Dios el culto debido.

A tal propósito, un ejemplo muy valioso de adoración adecuada a la divinidad es la liturgia, especialmente en el marco de las celebraciones sacramentales; cada sacramento es precedido por una invocación al Espíritu Santo llamada epiclesis. El

---

<sup>49</sup> Credo Niceo-Constantinopolitano, DH 150.

<sup>50</sup> Hch 2,6.

Paráclito, adquiere en los siete *sacramenta* un papel mediador entre el *signum* y la *res* de cada acción sacramental, favoreciendo asimismo el encuentro entre Dios y el mundo. Además, los sacramentos poseen un aspecto trinitario: Dios Padre actúa real y concretamente mediante el Hijo, precisamente en la entrega de éste último por todos efectuada en el Espíritu. En síntesis, los sacramentos se pueden definir como signos eficaces de la gracia divina ordenados a la edificación de la Iglesia, en cuyo nacimiento el Paráclito jugó un papel decisivo, como se analizará en el próximo apartado.

#### **4.4 La misión del Hijo continuada por el Espíritu Santo a partir de Gal 4,6**

“Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡*Abba*, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios”<sup>51</sup>. Rm 8,15 y Gal 4,6 se refieren ambos al vocablo *Abba* como expresión de la filiación otorgada a los creyentes mediante el Espíritu Santo, pero se diferencian sobre la modalidad de actuación por parte del mismo *Spiritus*: en Rm 8,15, los discípulos llaman a Dios como Padre gracias al impulso del Espíritu, mientras que en Gal 4,6 el mismo Espíritu Santo pronuncia el vocablo *Abba* por los creyentes.

En Gal 4,4-7 se destacan asimismo dos misiones por parte de Dios para realizar su proyecto de salvación. En primer lugar, Dios Padre envió a su Hijo; en segundo lugar, se afirma que Dios decidió enviar al Espíritu del Hijo a los creyentes. En todo caso, ambas misiones, aunque diferentes, son inseparables, dado que forman parte del único proyecto salvífico de Dios y constituyen una unidad en razón del mismo origen: el Padre; de hecho, entre los dos envíos hay una cierta continuidad: el Espíritu Santo, que antes había “ayudado” al Hijo a hacer la voluntad del Padre, obra ahora en los discípulos, herederos por beneplácito divino. Asimismo, otra expresión interesante es “al llegar plenitud de los tiempos”, palabras con cierto matiz escatológico.

Y justo en el marco de la escatología es posible relacionar el don del Espíritu y la promesa del final de los tiempos; Jesús lo había ya anunciado: “A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra”<sup>52</sup>. En dicha perspectiva, “El Señor Jesús dotó a su comunidad de una estructura que permanecerá hasta la plena consumación del Reino. Antes de todo está la elección de los Doce con Pedro como su Cabeza [...]. Los Doce y los otros discípulos participan en la misión de Cristo, en su poder, y también en su suerte. Con todos estos actos, Cristo prepara y edifica su Iglesia”<sup>53</sup>. Es posible comprobar una pretensión comprensible en el seno de la historia de Israel: los Doce fueron un signo evidente de la intención del Nazareno de reunir a la comunidad de la alianza, de tal manera que en dicho círculo, signo eficaz de la

---

<sup>51</sup> Gal 4,4-7.

<sup>52</sup> Hch 1,7-8. Cf. Lc 24,47.

<sup>53</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.765.

restauración y reunión del pueblo escatológico de las doce tribus, se empezase a reconocer la preformación de la Iglesia.

De hecho, ocurrió un desplazamiento de Galilea, donde tuvieron lugar las primeras apariciones, a Jerusalén; acontecimiento que concordaba con el pensamiento judío de la época que esperaba en la “Ciudad Santa” la salvación definitiva. El compromiso realizado por el Padre, es decir la venida del Espíritu Santo, se realizó justo en Jerusalén, haciendo comenzar ya final de los tiempos definitivos, dado que tal desenlace no es una condición cronológica, sino una cualificación teológica; algo que se estudiará más detalladamente en el próximo apartado.

#### **4.5 La acción del Espíritu Santo en Hch: el origen de la Iglesia, que asume una misión profética.**

Al principio del relato de Pentecostés (Hch 2,1-4) se describe el derramamiento del Espíritu mediante el uso de las imágenes veterotestamentarias del viento y del fuego. El primero se refiere a la fuerza del Espíritu obrando en el mundo, tanto en la creación (cf. Gn 2,7) como en la re-creación (cf. Ez 37,5): a tal propósito, la presencia del Espíritu Santo llena la casa y confiere unidad a los apóstoles reunidos en espera y oración; el segundo es el don otorgado de la presencia profética de Dios.

Sucesivamente, en Hch 2,5-13 se explica especialmente el don de lenguas y la finalidad de la donación del Espíritu, a saber, una cierta inteligibilidad expresada en palabras de la manifestación descrita anteriormente. La universalidad del mensaje en la multiplicidad de las lenguas supone una contra-imagen de la dispersión de Babel, destacando las diferencias integradas hacia la comunión. Por tanto, el envío del Espíritu Santo destacó la vida de la Iglesia naciente, en el sentido de haber sido un principio constituyente de la *ecclesia* y el verdadero agente de su evangelización y su misión. O mejor dicho, el Paráclito puede ser considerado todavía el principio dinámico de la Iglesia que, transmitiendo la misión profética de Jesús, sostiene el testimonio y la vida de la misma *ecclesia*.

Hch 2,1-13 posee muchas consecuencias: en primer lugar, es importante subrayar cómo el vocablo griego *koinônía* aparece por primera vez en el primer sumario, precisamente en Hch 2,42: “Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones”. El uso del término comunión es en dicho caso absoluto: a tal propósito, es necesario entender el significado de tal expresión a la luz del contexto. En este sumario se presentan los efectos positivos y más duraderos del discurso de Pentecostés, así que el sentido prevalente de *koinônía* sería el de unanimidad.

Se puede entonces afirmar que la descripción de la comunión de la Iglesia naciente se sitúa en el contexto del acontecimiento de Pentecostés; la bajada del Espíritu Santo sobre la Iglesia produjo entre otros frutos la *koinônía*: en efecto, la comunidad primera reflejó desde el principio su propia conciencia de ser una *communitas* nacida del envío del Paráclito. Dicho evento fue decisivo a la hora de la formación de la protocomunidad de Jerusalén, presidida en principio por los Doce, los cuales, habiendo sido testigos de las apariciones del Resucitado, se apropiaron del nombre de *ecclesia*, en el sentido de pueblo elegido, convocado y renovado por Dios conforme a las promesas hechas a los judíos. Es

innegable lo siguiente: en tal grupo, que se asumió la tarea de proclamar el anuncio de la salvación a todo Israel, Pedro actuó como portavoz.

En segundo lugar, el mismo Espíritu derramado en Pentecostés es el que se dona en el bautismo, y eso vale hasta hoy. Un ulterior fruto de la efusión del Paráclito es el *sensus fidei*, o sea la capacidad específica de experiencia y de conocimiento propia del creyente, resultado del encuentro personal con Dios y que se configura en la confrontación con la realidad cotidiana. A saber, “El pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo dando un testimonio vivo de Él, sobre todo con la vida de fe y de amor [...]. La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo”<sup>54</sup>. Se puede ver concretamente que en Hch el Espíritu, el don concedido a los apóstoles, ayudó a los mismos para varias acciones ya desde Jerusalén: por ejemplo, el anuncio de la palabra de Dios con coraje (cf. Hch 4,31) y la acción de dar testimonio en favor de Jesús, hasta llegar, en el caso de Esteban, a la entrega por amor a la muerte (cf. Hch 7,55).

Sucesivamente, el mismo Espíritu Santo asistió la misión de la Iglesia naciente en Samaria (cf. Hch 8,14-17), Cesárea (cf. Hch 11,15-17) y Éfeso (cf. Hch 19,1-6). Además, en las decisiones solemnes para la vida de la misma *ecclesia*, el Espíritu estuvo siempre presente para guiarla: “[Las iglesias] se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo”<sup>55</sup>, el cual decidía con la misma comunidad.

Después de este recorrido a lo largo de Hch, es posible deducir que, desde la resurrección de Cristo, el Espíritu Santo, presente ya en la anterior historia de la salvación, se manifestó en su plena identidad, asumiendo el protagonismo que le corresponde en el tiempo de la misión y de la Iglesia. En efecto, es el Paráclito quien envía todavía a los mismos cristianos para que den testimonio de Cristo y realicen la misión de “recolección escatológica” querida por el Padre en todos los confines de la tierra; una tarea misionera que continúa gracias bien a la Trinidad bien a la Tradición y a la Escritura, como se verá en el próximo apartado.

#### **4.6 La comunión del Espíritu Santo en la Tradición y la Escritura**

En 2 Cor 13,13 se destaca la belleza del misterio trinitario: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”. Estas palabras, probablemente conectables con el culto de la Iglesia naciente, subrayan la unión estrecha entre el don gratuito del amor del Padre en Jesucristo y la *koinônía* realizada por el Paráclito. Centrándose en el texto griego, hay un paralelismo establecido entre los tres genitivos: a saber, “del Señor Jesucristo”, “del Padre” y “del Espíritu Santo”.

Es posible interpretar tal recurso retórico de la siguiente manera: la comunión es vista como don específico del Espíritu, análogamente al amor dado por Dios y a la gracia ofrecida por el Hijo. Asimismo, es útil comprobar cómo, a la luz de 2 Cor 13,11, donde se insiste en la comunión fraterna, la *koinônía* del Espíritu Santo no sería solamente la simple participación, cuyo objeto sería el mismo Paráclito, sino también la *koinônía*

---

<sup>54</sup> *Lumen Gentium*, 12a.

<sup>55</sup> Hch 9,31.

fraternal suscitada y llevada a cabo por el Espíritu; por consiguiente, no se pueden separar la comunión fraterna producida por el Espíritu Santo y la *koinônía* en Espíritu.

Se podría afirmar entonces que la gracia, el amor y la comunión, referidos respectivamente a Cristo, al Padre y al Espíritu Santo, constituyen estrechamente diversos aspectos de la única “economía de la salvación”. El Paráclito sería el consumidor de la unidad, o mejor dicho el principio activo y dinámico de la *koinônía*. De todas formas, desde la cita de 2 Cor 13,13, es posible deducir la necesidad de precisar el significado del vocablo *koinônía* dentro del Nuevo Testamento: dicho término posee un valor flexible y funcional, tomando diversos matices según el contexto donde se emplea. Sin embargo, se pueden establecer algunas de sus acepciones fundamentales: la participación en la vida divina; la comunión eclesial, como ya se hizo referencia en Hch 2,42; y finalmente, el término comunión sintetiza los dos aspectos anteriores en el significado de Iglesia como sacramento de comunión.

En todo caso, la *koinônía* del Espíritu Santo, según el testimonio neotestamentario, no posee solo una dimensión sincrónica sino que abarca también todos los tiempos, haciendo posibles la comunión y la comunicación del único Señor entre las varias generaciones. Por la fuerza del único Espíritu que actúa en ella, la tradición viva constituye el seno fecundo de la recepción de la Palabra de la salvación para cada tiempo, el lugar en donde se realiza continuamente el paso de la letra al Espíritu de las Escrituras. La Escritura y la tradición vincularían a los creyentes con aquel origen del cual ellas dimanarían y dan testimonio, de manera que se pueda percibir indirectamente la revelación divina.

Es cierto que la predicación apostólica fue decisiva a tal propósito: “Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del pueblo de Dios. Así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree. Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo”<sup>56</sup>. Los Apóstoles, testigos por Cristo e instituidos por él mismo, fueron los responsables de conservar fielmente el recuerdo de la revelación aprendida en Jesús, comprendiéndolo más plenamente y difundiéndolo a través de las naciones y de los siglos.

Terminada la generación apostólica, quedó completada la *revelatio veritatis*: el depósito de la revelación se transmitió por las siguientes generaciones, las cuales lo fueron comprendiendo cada vez más a la luz del Espíritu Santo. La palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Paráclito a los Apóstoles, es recibida por la Tradición, que la transmite íntegra a los sucesores; los cuales, iluminados por el Espíritu de la verdad, tienen que conservarla, exponerla y difundirla fielmente en su predicación. Justo el custodio de la tradición recibida fue la preocupación fundamental las cartas pastorales paulinas, que por lo tanto pusieron un énfasis especial sobre el ordenamiento eclesial, con la presencia, aunque solo esbozada, de la tríada clásica de obispos, presbíteros y diáconos.

Dicha institucionalización protectora del vínculo con el acontecimiento Cristo y con el mensaje apostólico es una ulterior prueba de cómo desde el principio la norma

---

<sup>56</sup> *Dei Verbum*, n.8.

última de cada decisión de la Iglesia fue el mismo Jesús. La primera comunidad recibió su persona y su doctrina, difundiendo el mensaje de la Buena Nueva en la tradición oral e interpretando desde Jesús todo el Antiguo Testamento. Dicha *traditio* no escrita, bajo la guía del Espíritu, se “plasmó” sucesivamente en los llamados libros inspirados; además, con la asistencia del Paráclito, la Iglesia detectó que tales escritos reflejasen su fe y su vida, y por eso los declaró canónicos, en el sentido de normativos para sus fieles.

El auténtico protagonista de la formación del canon es el Espíritu Santo, el cual inspiró y acompañó toda la vida de la comunidad para actualizar permanentemente en ella la revelación divina realizada plenamente en Jesucristo. La inspiración podría ser definida como el conjunto de carismas antes para recibir la palabra divina, y después para escribir y transmitir en lenguaje oral y escrito a los creyentes la manifestación del Dios uno y trino en la historia, culminada en Jesús; consecuencia de dicha acción del Espíritu es que todo el texto resulta palabra del Dios salvador para los cristianos. “ Como todo lo que afirman los [...] autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra”<sup>57</sup>.

A tal propósito, resulta decisiva la acción del Magisterio, el cual interpreta auténticamente la palabra inspirada, a cuyo servicio está, anuncia el evangelio, declara errores, explica la fe, aplicándola también a la vida moral, e imparte directrices para encarnar la Buena Nueva; en resumidas cuentas, tiene que guiar al pueblo de Dios, obrando en el marco de la función de enseñar de la Iglesia. En síntesis, la Tradición, la Escritura y el Magisterio, “cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas”<sup>58</sup>.

## Conclusión

Se ha visto en este capítulo la comunión procedente del Espíritu Santo hacia los hombres desde varios matices: su mediación en la filiación adoptiva; la santificación por el Paráclito a nivel personal, comunitario y sacramental; la continuación por su parte de la misión del Hijo; y finalmente su obra guiadora mediante la Escritura y la Tradición para la salvación de todos. De todas formas, la *salus* de cada hombre posee su causa última en el verdadero encuentro relacional entre la divinidad y el mismo creyente; y justo en el contexto de la relación personal entre Dios y el ser humano, se analizará en el próximo capítulo la *koinônía* como comunión con la vida divina.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aranda A., *Llamados a ser hijos del Padre*, Universidad de Navarra, 2000.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

---

<sup>57</sup> *Id.*11.

<sup>58</sup> *Ib.*10.

- Cordovilla A., *El misterio de Dios trinitario*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.
- Cordovilla A.(ed.), *La lógica de la fe* manual de Teología Dogmática, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, pp.62-83.
- De la Peña R., *El don de Dios*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1991.
- Forte B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la salvación*, volumen IV, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.
- O' Callaghan P., *Christ reveals man to man*, Scripta Theologica 41 (2009),85-111.
- Sullivan A., *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi, 2009.



## Capítulo V: comunión del hombre con Dios y consigo mismo

### Introducción

“De múltiples maneras, en la historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y comportamientos religiosos. A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se puede llamar al hombre un ser religioso”<sup>59</sup>.

La referencia a Dios es constitutiva del ser humano: por tanto, el hombre necesita crear de alguna manera comunión con la divinidad, pero también consigo mismo. Justo dichos aspectos de *koinônía* constituyen el núcleo de dicho capítulo, que consta de cinco apartados: en los tres primeros se analizará la comunión entre Dios y el hombre respectivamente desde una perspectiva fenomenológica, la categoría teológica de revelación, y finalmente la estrecha relación entre fe y esperanza; sin embargo, en el cuarto y quinto apartado se verá la *koinônía* del ser humano consigo desde los enfoques del comportamiento moral y del respeto del propio cuerpo.

### 5.1 La relación entre el ser humano y Dios desde un punto de vista fenomenológico

Desde una perspectiva fenomenológica, Mircea Eliade considera la relación del ser humano con la divinidad (religión) como clave para entender la misma esencia del hombre: en la historia de las religiones se ha comprobado la importancia de cada manifestación de lo sagrado, es decir de toda hierofanía. Mediante la experiencia del mismo sagrado, el espíritu humano percibe la diferencia entre lo que se revela dotado de significado, y lo que está privado de esta cualidad; pues, lo “sagrado” es un elemento dentro interior a la conciencia, pero no posee ningún sentido sin el misterio: es mejor hablar de misteriofanías, las cuales son creadas por el ser humano. Por consiguiente, la religión es una construcción del hombre, siendo, en todo caso, impulsada y provocada por la presencia de la divinidad. Cada fenómeno tendría entonces que remitir tanto a la realidad misteriosa como al *homo religiosus*, capaz de expresarse en tal evento.

Lo que se opone a lo profano no es lo sagrado, sino lo sacral: es decir, el sistema de misteriofanías; o mejor dicho, el conjunto de las experiencias religiosas, caracterizado por ser de condición simbólica. Bien el símbolo, bien el signo apunta a algo, pero el primero, asimismo, participa en aquello a lo que señala, dando que pensar. De todas formas, dentro del contexto de la relación entre el hombre y Dios, es necesario reflexionar además sobre la actitud religiosa del creyente.

Desde un enfoque fenomenológico, la religión es un hecho humano específico: pues, no es algo “fabricado” por Dios, el cual, en cambio, crea al *homo religiosus*. El fenómeno está vinculado a la estructura antropológica del ser humano, el cual es: contingente, abierto en constante búsqueda, con conciencia de precariedad o finitud, y sobre todo trascendente, en su capacidad no suprimible de conocer-se, sentir-se y experimentar-se.

La actitud religiosa, encontrando el sentido último, total y definitivo de la existencia, puede ser estimada en cierto sentido salvífica. Dios establece una relación en

---

<sup>59</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.28.

la cual se comunica, haciendo que la revelación de su ser no se agote; al contrario, se trata, análogamente a una amistad, tanto de una mayor comunicación entre las personas implicadas como un reconocimiento más profundo del misterio. Tal alteridad de la revelación saca al hombre de la absolutización de su autonomía: “En su interioridad, el hombre es superior al universo entero; retorna a esta profunda interioridad cuando vuelve a su corazón, donde Dios, que escruta los corazones, le aguarda y donde él mismo, bajo los ojos de Dios, decide sobre su propio destino”<sup>60</sup>.

La peculiaridad del cristianismo radica en que su fundamento último es la fe de que Dios se ha revelado definitiva y últimamente en Jesucristo. Por lo tanto, la revelación se comprende como la autocomunicación libre y amorosa de Dios en el Hijo, que hace definitiva la forma de relación del hombre con el Absoluto: la salvación sería la participación en la misma vida de Dios. La *koinônía*, entendida en cierto sentido como la unión con la existencia divina, posee entonces un matiz claramente soteriológico.

En efecto, cada cristiano, participando de la filiación propia de Jesucristo, puede ser salvado mediante el contacto con el Dios trinitario; una relación que debe ser entendida, ante todo, como un encuentro experiencial con el Hijo: “Cabría decir que el cristiano del futuro, o será místico, es decir una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano”<sup>61</sup>. Cuando hablamos de la experiencia de Dios, dicha expresión contiene un genitivo subjetivo, ya que Dios es el sujeto de la experiencia, y nunca un objeto más que el hombre pueda aprehender. Pues, la religión es primariamente una experiencia: un encuentro personal con el Dios que se auto-comunica en Jesús. También se puede ver el cristianismo desde los conceptos de experiencia y de revelación en el sentido de las ciencias de las religiones.

## **5.2 La relación entre el hombre y el Dios cristiano desde las categorías de experiencia y de revelación**

Es posible destacar el protagonismo de la experiencia de Dios, en cuanto posibilidad humana. A tal propósito, es necesario aclarar la expresión experiencia humana, de la cual se pueden detectar tres elementos fundamentales: la inmediatez con la realidad, el hecho de ser mediada e interpretada mediante el lenguaje y el contexto cultural, y finalmente la apertura, en el sentido de abrirse a otros acontecimientos similares. La experiencia de Dios es radicalmente humana, a pesar de que dentro de ella se encuentra una naturaleza específica llamada normalmente experiencia religiosa, es decir el hecho de darse un conocimiento inmediato de una realidad singular, con la consecuencia de afectar y transformar en su totalidad a la persona, quien se abre al misterio que le sobrepasa.

Es cierto que la experiencia del Dios cristiano es ante todo religiosa, capaz de abrir a los creyentes al misterio santo: a saber, al Dios trinitario. Dicha experiencia, entendida desde la naturaleza del “objeto”, posee las siguientes características: la trascendentalidad, remitiendo a las condiciones de la posibilidad humana como su horizonte y fundamento incondicionado, en cuanto misterio santo, absoluto e incomprensible en su inabarcabilidad; la personalidad, ya que ese Dios es también el Tú absoluto del hombre,

---

<sup>60</sup> *Gaudium et Spes*, n.14.

<sup>61</sup> K. Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, en: *Escritos de teología*, VII, p.25.

invitándole a un diálogo personal e irrumpiendo en su vida mediante acontecimientos concretos; y finalmente, la auténtica inmanencia, posibilitada por el encuentro personal.

En cambio, desde la perspectiva del ser humano ante la divinidad, la experiencia de Dios se caracteriza por tres rasgos fundamentales: alteridad, relación y comunión. La primera forma de la experiencia del Dios cristiano se refiere a su percepción como originario fundamento trascendente de toda realidad; la respuesta del hombre ante tal acontecimiento es el silencio y la adoración, propias de la teología apofática. El segundo aspecto es la experimentación por parte del ser humano de Dios en su dimensión personal como alguien, conocible mediante acontecimientos históricos, con quien es posible entrar en un auténtico encuentro en alteridad. Y finalmente, la tercera forma es una relación muy íntima que se puede estimar inmanente. En resumidas cuentas, la doctrina trinitaria explica la revelación de un Dios personal en la triple dimensión de trascendencia, en el Padre, de historia, en la *hypostasis* del Hijo, y de inmanencia, en el Espíritu Santo.

A tal propósito, *Dei Verbum* subraya el carácter personalista, cristocéntrico y trinitario de la revelación, manifestado en la Sagrada Escritura y conservado en la Iglesia. En primer lugar, la *revelatio christiana* es histórico-salvífica: Dios se revela tanto en la creación, precisamente en su poder eterno y en su divinidad, como en la historia de la salvación. En segundo lugar, en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y mediador y plenitud de toda la revelación, resplandece la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre. “Dios se ha revelado plenamente enviando a su propio Hijo, en quien ha establecido su alianza para siempre. El Hijo es la Palabra definitiva del Padre, de manera que no habrá otra Revelación después de Él”<sup>62</sup>.

Es posible hablar entonces del carácter sacramental de la *revelatio*, donde se destaca la relación entre la palabra y el hecho en el acontecimiento de la revelación. La significación plena de los hechos no se comprende sino por la Palabra de Dios que es, a la vez, un acontecimiento histórico. En otras palabras, la revelación como concepto teológico trascendental debe coordinarse con la misma palabra divina. Es posible ver dicho carácter sacramental de la revelación en la *historia salutis* ya desde el Antiguo Testamento hasta la Iglesia: Dios actúa y habla en la historia salvífica del pueblo de Israel; en todo caso, el fundamento sacramental de la autorrevelación divina es Jesucristo, la expresión visible del *agape* de Dios a los hombres. “Por amor, Dios se ha revelado y se ha entregado al hombre. De este modo da una respuesta definitiva y sobreabundante a las cuestiones que el hombre se plantea sobre el sentido y la finalidad de su vida”<sup>63</sup>.

La experiencia humana y la fe en Dios se pueden relacionar entre sí al combinar una *fides quarens intellectum* con un *intellectus quarens fidem*, con la finalidad de explicar la acepción más profunda de la existencia del ser humano; por lo cual, es importante estudiar críticamente la inteligibilidad humana de la fe en Jesús, especialmente en sus orígenes. Podemos volver a desentrañar cómo el cristianismo neotestamentario contó la salvación experimentada en y mediante Jesús, y cuáles son las mediaciones que envuelven tal testimonio, capaz de constituir una orientación fundante para la experiencia de los creyentes actuales.

---

<sup>62</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, n.73.

<sup>63</sup> *Ib.*, 68.

Como bien se dice en la Primera Carta de Juan: “Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de la vida, -pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó- lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo”<sup>64</sup>.

El término *koinônia* se utiliza dos veces: la primera para expresar el deseo de la comunidad joánica de crear comunión con los destinatarios de la carta, para que estos últimos puedan creer; la segunda para hablar del compartir la vida divina con Dios Padre y Jesús. Se puede entonces deducir la necesidad de buscar siempre un “puente” desde Jesús hasta hoy, para así penetrar el sentido para el creyente de su fe en Jesucristo. En el próximo apartado se verá cómo la *fides* alumbró el significado de la vida cristiana, otorgándole esperanza.

### **5.3 La comunión con Dios a partir de la relación profunda entre la fe y la esperanza**

A tal propósito, el Magisterio eclesial afirma: “En la fe, don de Dios, virtud sobrenatural infusa por él, reconocemos que se nos ha dado un gran Amor, que se nos ha dirigido una Palabra buena, y que, si acogemos esta Palabra, que es Jesucristo, Palabra encarnada, el Espíritu Santo nos transforma, ilumina nuestro camino hacia el futuro, y da alas a nuestra esperanza para recorrerlo con alegría. Fe, esperanza y caridad, en admirable urdimbre, constituyen el dinamismo de la existencia cristiana hacia la comunión plena con Dios”<sup>65</sup>.

La *koinônia* con la vida divina puede ser considerada, en cierto sentido, el destino final de un proceso activo por parte del creyente donde las tres virtudes teologales juegan un papel esencial. Asimismo, la fe y la esperanza están estrechamente unidas: en efecto, justo desde la fe el cristiano posee la posibilidad de aceptar a Jesucristo, favoreciendo por lo tanto, mediante el Espíritu Santo, un incremento de la esperanza.

*Fides* y *spes* aparecen muy ligadas entre sí desde siempre: tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, dichas virtudes teologales parecen intercambiables. Es curioso ver cómo en hebreo, precisamente fuera del ámbito profano, la raíz verbal *aman*, es decir la que expresa mejor el concepto de la fe veterotestamentaria, indica la idea de apoyarse en Dios con confianza, concepto que se puede conectar también con la esperanza.

Asimismo, existen al menos dos verbos fundamentales para señalar tanto la fe como la esperanza: *batah*, que significa confiarse en alguien; y *qawah*, el cual expresa el hecho de estar tenso hacia el futuro; por tanto, dentro del Antiguo Testamento es muy frecuente encontrar pasajes donde creer es esperar y esperar significa creer. Otro elemento que comprueba la intercambiabilidad entre fe y esperanza es el hecho de que la fe de Israel se basa en la palabra de Dios, mientras que la esperanza tiene como objeto la promesa del mismo Yahvé; ya que en el lenguaje veterotestamentario promesa y palabra son sinónimos, también fe y esperanza se pueden intercambiar.

---

<sup>64</sup> 1 Jn 1,1-3.

<sup>65</sup> Francisco, encíclica *Lumen Fidei*, n.7.

Es cierto que el padre en la fe por excelencia, tanto para los judíos como para los cristianos, es Abrahán, el cual respondió a la palabra que Yahvé le dirigió, decidiendo de salir de su tierra; en tal sentido, la fe “ve” en la medida en que camina y se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios. Dado que el mismo patriarca ha sido modelo de fe para todo creyente, aquí entra también en juego el recuerdo de su experiencia de confianza en Dios. Es verdad que, en cuanto respuesta a una Palabra que la precede, la *fides* de Abrahán será siempre un acto de una memoria de una promesa, la cual, no quedándose en el pasado, es capaz de abrir al futuro, iluminando los pasos a lo largo del camino; así que la fe, en cuanto *memoria futuri*, está estrechamente ligada con la esperanza.

Dicha conexión se encuentra asimismo en el Nuevo Testamento: con dicha bina presente en los escritos neotestamentarios se enfatiza el dinamismo de la fe que se dirige a la esperanza de la gloria de Dios como cumplimiento de toda vida en Cristo. Por ejemplo, “cuando en la Primera carta de Pedro (cf. 1Pe 3,15) se exhorta a los cristianos a estar siempre prontos para dar una respuesta sobre el *logos* -el sentido y la razón- de su esperanza, esperanza equivale a fe”<sup>66</sup>. Las dos virtudes teologales están íntimamente unidas, así como la fidelidad, propia del Dios en el cual el creyente pone su fe, y la promesa, conectada con la esperanza: “Acerquémonos con sincero corazón, en plenitud de fe, purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura. Mantengamos firme la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la promesa [...]. La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven”<sup>67</sup>.

Analizando el texto original, la palabra traducida como garantía remonta al vocablo griego *hypostasis*, que en la traducción latina aparece como *substantia*. Por lo tanto, la fe es “sustancia” de lo que se espera; siguiendo la interpretación tomista de *substantia* como sinónimo de *habitus*, el concepto de sustancia queda modificado en este sentido: por la fe, de manera incipiente, ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan, sintetizables en la vida verdadera. La *fides* no es solamente una tensión de la persona hacia lo que ha de venir, y que no está todavía; sin embargo, la fe nos da ya ahora algo de la realidad esperada, en el sentido que el presente, marcado por el futuro, constituye una prueba de lo que aún no se ve atrae, haciendo sí que las realidades futuras repercutan en las presentes y viceversa.

Desde el punto de vista lingüístico y de contenido, Hb 11,1 está relacionado con la visión de la fe impregnada de esperanza y que al mismo tiempo la prepara. A tal propósito, necesitamos considerar Hb 10,34: “Pues compartisteis los sufrimientos de los encarcelados; y os dejasteis despojar con alegría de vuestros bienes (*hyparchóntôn bonorum*), conscientes de que poseáis una riqueza mejor y más duradera (*hyparxin, substantia*)”.

*Hyparchóntôn* significa la propiedad, es decir la “*substantia*” necesaria para vivir; en este pasaje bíblico se ve cómo los cristianos soportaron la pérdida de sus posesiones, a partir del hecho de que encontraron una *substantia* que nadie puede quitar. Se relacionan las dos especies de *substantia*: el sustento material y la afirmación de la fe como base que

---

<sup>66</sup> Benedicto XVI, encíclica *Spe Salvi*, n.2.

<sup>67</sup> Hb 10,22-23; 11,1.

perdura. Por lo tanto, es posible afirmar sobre el significado de la *fides* que “la fe otorga a la vida una base nueva, un nuevo fundamento sobre el que el hombre puede apoyarse”<sup>68</sup>.

La íntima conexión entre las dos virtudes teologales se puede ver también mediante los términos confianza y promesa: “No perdáis, pues, vuestra confianza, a la cual está vinculada una gran recompensa. Porque tenéis necesidad de paciencia; a fin de que, habiendo cumplido la voluntad de Dios, alcancéis la promesa”<sup>69</sup>. Además, el vocablo paciencia, en el sentido de constancia, es la traducción del término griego *hypomoné*. Dicho término posee un matiz preciso dentro del judaísmo: a saber, la espera perseverante del pueblo de Israel en la fidelidad divina, basándose en la certeza de la Alianza.

En dicho apartado, es posible comprobar no solo la continuidad, a propósito de estas virtudes, entre los dos Testamentos, sino también el hecho de que la fe cristiana debería ser una esperanza que transforma y sostiene la vida de cada creyente, a partir de sí mismo. Estas dos virtudes teologales se iluminan mutuamente: por un lado, la fe no solamente revela, sino que hace al ser humano partícipe en la esperanza de las cosas que no se ven; por el otro, la esperanza aparece desde una orientación escatológica como el modo concreto de vivir la fe, no cerrándose en una actitud pasiva sino disponiéndose en un compromiso activo de esperar la venida del Reino.

La fe y la esperanza, para hacerse reales, necesitan de la caridad, la cual a su vez se expresa concretamente mediante una adecuada actuación moral. Y justo una conducta moralmente idónea posibilita la *koinônía* del ser humano consigo mismo, como se verá en el próximo apartado.

#### **5.4 La comunión del hombre consigo mismo desde un comportamiento moral**

En el interior del hombre, la conciencia, en cuanto norma subjetiva de la moralidad, asume un papel decisivo. En el Antiguo Testamento, de manera diferente a la reflexión paulina, no solamente el término griego *syneidesis* expresa la conciencia en sí misma, sino también hay otros vocablos: por ejemplo, sabiduría, espíritu y corazón (cf. Eclo 24,18). Dichas palabras, sobre todo las últimas dos citadas anteriormente, siguen ocupando un puesto relevante en el Nuevo Testamento. Sin embargo, en los escritos paulinos hay un empleo mucho más frecuente del vocablo *syneidesis*, sobre el cual se pueden señalar al menos tres rasgos importantes de la misma conciencia: el hecho de ser el testigo interior y decisivo del actuar humano; se destaca por ser una disposición natural común a cada hombre; y su sacralidad.

Tales matices paulinos se recogen también en el Concilio Vaticano II: “En lo profundo de la conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer [...], llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal [...]. Porque el hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella. Por la conciencia, se conoce de un modo admirable aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo”<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Benedicto XVI, encíclica *Spe Salvi*, n.8.

<sup>69</sup> Hb 10,35-36.

<sup>70</sup> *Gaudium et Spes*, n.16.

En *Gaudium et Spes* el planteamiento es de corte personalista y universalista: el punto de partida de la reflexión moral es el sujeto humano creado a imagen de Dios y redimido por Cristo. En la búsqueda de la divinidad se radican la naturaleza y la dignidad del ser humano, el cual se compromete para el alcance de tal objetivo.

De todas formas, en el ámbito subjetivo del ser humano mismo, con su yo y su conciencia, pero se puede vivir la realidad del pecado; en tal caso, el hombre está dividido dentro de sí mismo, con el efecto de romper la comunión dentro de sí mismo: “Negándose con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, [El hombre] rompió además el orden debido con respecto a su fin último y, al mismo tiempo, toda su ordenación en relación consigo mismo [...]. De ahí que el hombre esté dividido en su interior”<sup>71</sup>.

El ser humano abusó de su libertad utilizándola de manera equivocada, en cuanto que el mismo hombre decidió el mal mediante el intento de ponerse más arriba del Absoluto. Afirmado con palabras de cuño agustiniano, el pecado es la aversión a la divinidad, en el sentido de que el hombre, dejando a Dios, abandona su fin real para convertirse a sí mismo en divinidad. Por eso, la raíz del pecado está en el egoísmo; lo cual, además de ser una simple desviación del bien, provoca una dispersión en una multiplicidad, clara señal de la división dentro del sujeto mismo.

Por consiguiente, una libertad que sea capaz de ser verdadera se encontrará en aquellos hombres donde hay una libre elección del bien, siguiendo a Dios. A tal propósito, dice *Gaudium et Spes*: “La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Pues quiso Dios dejar al hombre en manos de su propia decisión de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección [...]. La libertad del hombre, herida por el pecado, solo puede hacer plenamente activa esta ordenación a Dios con la ayuda de la gracia de Dios”<sup>72</sup>.

La libertad es un don capaz de generar un dinamismo interior en el sujeto humano que le permite dirigir su vida al Creador a través de la dicha opción fundamental, la cual expresa un comportamiento moral, es decir tanto libre como responsable. Juan Pablo II escribió: “Mediante la elección fundamental, el hombre es capaz de orientar su vida y - con la ayuda de la gracia- tender a su fin siguiendo la llamada divina. Pero esta capacidad se ejerce de hecho en las elecciones particulares de actos determinados, mediante los cuales el hombre se conforma deliberadamente con la voluntad, la sabiduría y la ley de Dios”<sup>73</sup>.

El pontífice polaco insiste bastante sobre el concepto de “teonomía participada”, con la cual se pretende superar por un lado la noción de una autonomía autosuficiente y cerrada en la cual la razón se entiende como el lugar de la creación de los valores, sin ninguna referencia a Dios; por el otro, el concepto de heteronomía, entendida como sumisión por parte del hombre.

En tal encíclica se proponen sintetizar los aspectos positivos presentes en ambos conceptos, pero subrayando la dimensión trascendental del hombre en el ámbito ético. La teonomía participada implica la libre obediencia del ser humano a la ley divina, en cuanto

---

<sup>71</sup> *Ib*,13.

<sup>72</sup> *Ib*,17.

<sup>73</sup> Juan Pablo II, encíclica *Veritatis splendor*, n.67.

que tanto la razón como la voluntad del hombre participan de la sabiduría del Creador. Para el cristiano es necesario, mediante la aceptación de la ley moral recibida por Dios, el hecho de poner su última referencia al Creador. La clave para entender la “teonomía participada” es la dimensión relacional de la persona: en este sentido, asume un papel decisivo la categoría del encuentro con Cristo, el cual, no solo propuso acciones y preceptos capaces de constituir la regla moral de la vida cristiana, sino también liberó al ser humano del pecado.

Tal cristocentrismo moral se vislumbra desde la categoría del seguimiento, que debería reflejar un proceso dentro del creyente de transformación interior, realizado por la gracia divina: “Pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia; así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinaría la gracia en virtud de la justicia para la vida eterna por Jesucristo nuestro Señor”<sup>74</sup>. El sacrificio salvífico de Cristo revela el amor de Dios derramado por la salvación de todos los hombres, haciendo asimismo triunfar la vida sobre la muerte; y es justo la bondad divina, que llegó hasta la liberación del ser humano de la caducidad, la que despierta en el hombre una conciencia ética. Uno de los ámbitos donde se ve el respeto en ámbito moral por parte de cada persona es la relación que la misma mantiene con su cuerpo y su vida, objeto de reflexión en el siguiente apartado.

### **5.5 La comunión del hombre consigo mismo a través del respeto del propio cuerpo**

De hecho, en el núcleo de la conciencia ética de la humanidad se asienta el respeto de la vida humana, tanto propia como a la del semejante. Se puede considerar la formulación del quinto precepto del Decálogo (“No matarás”) como la expresión sintética de cada género de problemas morales conectados con la vida corporal del hombre.

En el Nuevo Testamento se pone de relieve la dignidad de la realidad del cuerpo mediante la referencia al Paráclito: “¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?”<sup>75</sup>. La vida es ante todo un don recibido de Dios y perteneciente a la misma divinidad. Por consiguiente, quitarse la propia vida es ofender en primer lugar la bondad del Creador; de todas formas, dicho acto constituye en cierto sentido también un atentado a la misma naturaleza humana. Todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirle; por tal motivo, el suicidio resulta contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo.

Se deduce que también prácticas como la eutanasia y el suicidio asistido, capaces de provocar intencionalmente la muerte de un hombre con la finalidad de eliminar cada tipo de dolor en el mismo sujeto, porque no respetan la dignidad de la vida humana. Ahora bien, es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Ningún hombre, además, puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente.

---

<sup>74</sup> Rm 5,20b-21.

<sup>75</sup> 1 Cor 6,19.

En todo caso, la condena firme sobre la eutanasia no está en contra de la exigencia ética de morir dignamente, la cual no ha de entenderse como la formulación de un derecho, en cuanto que la ortotanasia no se relaciona directamente al acto de morir, sino a la forma. En efecto, cada hombre, al final de su vida, posee el derecho a una muerte humana; esto significa proporcionar al moribundo tanto un ambiente hospitalario adecuado como cada tipo de remedio oportuno para aliviar el dolor, también con una eventual abreviación de la vida, pero sin llegar a la cesación de la misma. La ortotanasia es una forma que expresa primariamente el respeto tanto de la propia vida como del propio cuerpo, manteniéndose por lo tanto en comunión dentro de sí mismo, y también con la divinidad. Dichos aspectos de la *koinônía* desean subrayar ante todo el amor hacia la vida, estimada como un bien procedente del Dios vivo digno por ser respetado y cuidado en todas sus fases.

### **Conclusión**

La *koinônía* entre el hombre y Dios ha sido objeto de reflexión en la primera parte del capítulo desde tres enfoques: la fenomenología, la Revelación y la íntima conexión entre fe y esperanza. Asimismo, se ha visto cómo dicha forma de comunión presupone la *koinônía* del ser humano consigo mismo, aspecto analizado en los dos últimos apartados desde la conducta moral y la consideración del propio cuerpo. Este último matiz es un presupuesto necesario para que se pueda crear la comunión entre los hombres, aspecto de *koinônía* que se verá analizado en el capítulo siguiente.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Benedicto XVI, encíclica *Spe Salvi*, Editorial San Pablo, Madrid, 2007.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Cordovilla A., *El misterio de Dios trinitario*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.
- Cordovilla A. (ed.), *La lógica de la fe* Manual de Teología Dogmática, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, pp.17-62.
- Eliade M., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia, 1972.
- Francisco, encíclica *Lumen Fidei*, Editorial San Pablo, Madrid, 2013.
- Juan Pablo II, encíclica *Veritatis Splendor*, Editorial San Pablo, Madrid, 1993.
- Rahner K., *Escritos de Teología*, vol. VII, Taurus Ediciones, Madrid, 1967.
- Schillebeeckx E., *Jesús. La historia de un viviente*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Vidal M., *Moral de la persona*, Editorial PS, Madrid, 1985.



## Capítulo VI: la comunión de los seres humanos entre sí

### Introducción

“Dirige tu mirada sobre esta Víctima que tú mismo has preparado a tu Iglesia, y concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz, que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria”<sup>76</sup>.

Compartir el cuerpo y la sangre del Hijo en el único *corpus Ecclesiae* es una forma eminente de la *koinônía* entre los seres humanos, núcleo de este capítulo. Tal tipología de comunión se analizará en cuatro apartados de la manera siguiente: en los primeros dos a partir de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, y Templo del Espíritu; en el tercero desde el amor y el dinamismo virtuoso; y finalmente, en el cuarto bajo una concreción específica de la sección anterior, es decir, el matrimonio entre dos personas.

### 6.1 La comunión entre los seres humanos a partir de la Iglesia como “Cuerpo de Cristo”

Los cristianos necesitan conjugar el amor hacia sí mismos y el prójimo: la misma Iglesia lo comprobó desde sus orígenes. Una categoría eclesiológica capaz de transmitir adecuadamente el pensamiento neotestamentario es la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Tal expresión se desarrolla por tres veces en 1 Cor: “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?”<sup>77</sup>; “porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan”<sup>78</sup>; “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. Porque en un solo Espíritu hemos sido bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu [...] Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte”<sup>79</sup>.

En 1 Cor tal imagen de la Iglesia sirve para hablar de la *ecclesia* de cuño paulino: a tal propósito, se pueden subrayar dos aspectos esenciales. El primero es el cuerpo de Cristo entendido como comunidad de mesa eucarística: de hecho, en 1 Cor 10,16 se introduce el término griego *koinônía* para destacar la necesidad de la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo. La recepción del pan bendecido es participación con el cuerpo del Señor y establece la conexión entre los ámbitos eucarístico y comunitario; una aplicación del concepto de cuerpo a la comunidad se halla en las palabras de la consagración: “por muchos” o “por vosotros”. Por tanto, la “compenetración entre la comunidad de los discípulos y el Cuerpo de Cristo encuentra sobre todo su lugar de origen y de expresión en la Cena del Señor”<sup>80</sup>.

El segundo es el Cuerpo de Cristo considerado como organismo vivo, esto es, comprendido como una entidad social. Lo que se subraya en 1 Cor 12 es que entre los miembros existe una complementariedad tan grande que no son una mera suma

---

<sup>76</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p. 564.

<sup>77</sup> 1 Cor 6,15 a.

<sup>78</sup> 1 Cor 10,17.

<sup>79</sup> 1 Cor 12,12-13.27. Cf. Rm 12,4-5.

<sup>80</sup> B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, p.155.

heterogénea, sino un cuerpo de verdad: cada uno posee su propio don y tiene que desempeñar el ministerio que se le ha confiado, respetando el de los demás para que se pueda lograr la unidad, de la cual el cuerpo necesita para vivir. San Pablo invita a los corintios a identificarse con los distintos miembros, intentando poner un obstáculo a las divisiones crecientes en la comunidad: asimismo, se pone la unidad del cuerpo en relación con las palabras “un solo Espíritu”, instaurando un nexo con el bautismo.

Se puede deducir que la idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo expresa, al menos en las cartas reconocidas auténticamente paulinas, la conciencia de ser una comunidad reunida por Cristo mediante los sacramentos que nacieron de su costado: el bautismo y la eucaristía; lo que la *Ecclesia* es a través del bautismo, se fundamenta y realiza de una nueva forma mediante el banquete eucarístico: “La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Por el Espíritu y su acción en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, Cristo muerto y resucitado constituye la comunidad de los creyentes como Cuerpo suyo”<sup>81</sup>.

En la eclesiología paulina la insistencia en la *koinônía* en la fe es constitutiva de la comunión eclesial. Es posible encontrar un ejemplo en Flp 1,3-5, donde se destaca también que la comunión entre los creyentes es asimismo un compromiso por la propagación de la Buena Nueva: “Doy gracias a mi Dios cada vez que me acuerdo de vosotros, rogando siempre y en todas mis oraciones con alegría por todos vosotros a causa de la colaboración (*koinônía*) que habéis prestado al Evangelio, desde el primer día hasta hoy”.

Además, en Fm 6 la comunión en la fe es fundamento de las nuevas relaciones inspiradas en la caridad: “A fin de que tu participación (*koinônía*) en la fe se haga eficiente mediante el conocimiento perfecto de todo el bien que hay en nosotros en orden a Cristo”. De hecho, la comunión de los creyentes debe manifestarse también en la fraternidad, como se deduce de Flp 2,1-2: “Así, pues, os conjuro en virtud de toda exhortación en Cristo, de toda persuasión de amor, de toda *comunión* en el Espíritu, de toda entrañable compasión, que colméis mi alegría, siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor, un mismo espíritu, unos mismos sentimientos”.

Una expresión de la *koinônía* eclesial es la solidaridad con los más pobres, como es posible constatar desde Rm 15,26: “Pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta (*koinônía*) en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén”. Otro paso análogo se encuentra en 2 Cor 8,4, donde hay el término *koinônía*, traducible en la palabra servicio: “Nos pedían con mucha insistencia la gracia de participar en el servicio en bien de los hermanos”. La colecta no representa un simple traspaso de bienes, sino que expresa la unidad de la fe y la comunión en el amor.

Y justo la *koinônía* fraterna es un matiz que hace sí que la Iglesia manifieste visiblemente en la historia el misterio de la comunión, con la referencia siempre hacia Dios: “La comparación de la Iglesia con el cuerpo arroja un rayo de luz sobre la relación íntima entre la Iglesia y Cristo. No está solamente reunida en torno a Él, en su Cuerpo. Tres aspectos de la Iglesia Cuerpo de Cristo se ha resaltar más específicamente: la unidad

---

<sup>81</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.805.

de todos los miembros entre sí por su unión con Cristo; Cristo Cabeza del Cuerpo; la Iglesia, Esposa de Cristo”<sup>82</sup>.

Las diferencias entre los seres humanos se dan exclusivamente en el plano de lo carnal; por lo tanto, dichas diversidades no tienen que intervenir en la realización del cuerpo místico, sino que deben ser superadas. Sin embargo, la unidad se tiene que realizar contando con tales desemejanzas, introduciendo la posibilidad de una teología de comunión, en contra de cualquier intento de uniformidad. En el próximo apartado se verá que se puede plantear una reflexión teológica desde la clave de *koinônía* también mediante otras dos metáforas eclesiológicas: Pueblo de Dios y Templo del Espíritu.

## **6.2 La comunión entre los seres humanos a partir de las metáforas Pueblo de Dios y Templo del Espíritu**

La reflexión hecha en la sección anterior es uno de los fundamentos eclesiológicos de *Lumen Gentium*: “Cristo, el único mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible [...]. La sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano”<sup>83</sup>.

En este pasaje se habla de una *ecclesia* tanto terrena como celestial, capaz de ser visible, pero apuntando a los bienes definitivos; lo cual es posible por la acción santificadora del Espíritu Santo: Cristo, por la comunicación del Paráclito a sus hermanos, reúne todos los pueblos, constituyéndolos místicamente en su cuerpo. No es entonces casual que “la Iglesia es el Templo del Espíritu Santo. El Espíritu es como el alma del Cuerpo Místico, principio de su vida, de la unidad en la diversidad y de la riqueza de sus dones y carismas”<sup>84</sup>. La realidad eclesial engloba la comunión con sus realidades carismáticas y serviciales, desde el ministerio ordenado hasta al laicado y las otras formas características del ser cristiano, en el marco de una eclesiología total; en resumidas cuentas, los carismas son dones del Espíritu Santo ordenados a la edificación de la Iglesia.

De todas formas, la convocación de los fieles obrada por el Paráclito en una única asamblea no prescinde del Hijo: “Jesús instituyó esta nueva alianza, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre, convocando a las gentes de entre los judíos y los gentiles para que se unieran, no según la carne, sino en el Espíritu, y fueran el único Pueblo de Dios”<sup>85</sup>. El Pueblo de Dios sería, por tanto, el conjunto de todos los fieles que participan de la historia de la salvación; en efecto, la divinidad quiso santificar a los hombres no aisladamente, sino constituyendo una comunidad.

Por consiguiente, la Iglesia, prefigurada ya en la elección de Israel, pueblo elegido entre todas las razas de la tierra y nacido de la alianza establecida con Dios, nació en la plenitud de los tiempos por las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Así, para establecer el papel específico de Israel, dentro del designio divino, necesitamos una visión

---

<sup>82</sup> *Ib*, 787.

<sup>83</sup> *Lumen Gentium*, n.8.

<sup>84</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, n.809.

<sup>85</sup> *Lumen Gentium*, n.9.

equilibrada, capaz de conyugar los elementos bien de continuidad bien de ruptura entre los dos testamentos.

En la relación entre la Iglesia e Israel hay que salvaguardar el valor de la antigua Alianza en sí misma y el significado religioso permanente de Israel. Dicho en otras palabras, se podría afirmar que el primer Testamento posee un valor estructural, asumido por el mismo Jesús, el cual, en cuanto judío, refirió todo a la luz de la *berit* con Dios. El Nuevo Testamento encarna al Antiguo en el sentido que la alianza realizada en Jesucristo hace posible la comprensión del pacto en su plenitud; lo cual explica que la permanencia de Israel, testigo tenaz de esta visión del mundo entre los pueblos, no comporta ninguna amenaza para la Iglesia.

Al contrario, dicho acontecimiento es una riqueza para ella, mientras que la Iglesia, nuevo Pueblo de Dios, no es anulación de Israel sino ofrecimiento respetuoso de la posible plenitud del mismo pueblo de la primera *berit*; en ambos testamentos, la alianza de comunión con Dios origina al “Pueblo de Dios”.

Además, la comunidad cristiana se fundamenta en la gracia bautismal y en la participación de todos los creyentes en la misión mesiánica de Cristo; a su vez dichos principios confieren, mediante el sacerdocio común y el sentido de la fe de todos, igual dignidad a todo cristiano: “Al entrar en el Pueblo de Dios por la fe y el bautismo se participa en la vocación única de este Pueblo: en su vocación sacerdotal”<sup>86</sup>.

Las imágenes de Cuerpo de Cristo y de Pueblo de Dios se juntan a través de Jesús, el verdadero Mesías: en efecto, “El pueblo mesiánico tiene a Cristo por Cabeza”<sup>87</sup>. La expresión “pueblo mesiánico”, hace ver cómo Iglesia es el cuerpo místico que tiene su origen en la pretensión mesiánica de Jesús. De hecho, es posible sintetizar la renovación de la cristología postconciliar como un desplazamiento de la encarnación al reino de Dios, o sea el centro de la reclamación propia del Mesías.

De todas formas, llama mucho la atención que el mismo Cristo no proclamó nunca de manera explícita su propia condición mesiánica. En tal sentido, las reticencias de Jesús a dejarse reconocer tal como Mesías, se reflejan dentro del secreto mesiánico, tan frecuente en el evangelio de Marcos. Cada vez que aparece su condición de Mesías, Jesucristo prohíbe a los discípulos y a los benefactores de milagros que la difunden: será sobre todo la resurrección la que dará razón de que Jesús es el verdadero Mesías.

Es razonable pensar que Jesús utilizó muchas veces la locución *basileía Theoû* cómo es posible comprobar desde el dicho criterio del testimonio múltiple: en efecto, no solo aparece en casi todos los escritos neotestamentarios, sino que también se encuentra en varios géneros literarios: por ejemplo, parábolas, relatos, profecías, oraciones. En modo especial, las narraciones evangélicas desde el principio desean marcar que Jesús es el auténtico y verdadero Mesías esperado por Israel. La misión de tal figura mesiánica fue en lo específico poner en marcha el Reino, categoría teológica que resultó central en la vida del mismo Jesús.

---

<sup>86</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.784.

<sup>87</sup> *Lumen Gentium*, n.9.

La misión inherente al reino de Dios no se acaba en todo caso con la persona del Hijo: “La Iglesia [...] recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino”<sup>88</sup>. Existe una relación entre la *Ecclesia* y el Reino de Dios; análogamente al Señor Jesucristo, que en su vida lo anunció y después de su resurrección envió a sus discípulos a proclamarlo, la *Ecclesia* está al servicio del Reino, revelando la novedad del Evangelio.

Es posible entonces hablar de la Iglesia como sacramento del Reino, en el sentido de ser su signo vivo y visible del reino inaugurado por el mismo Jesús. Es cierto que tal misión de la *Ecclesia* se fundamenta sobre el principio esencial de la *koinônía*, a pesar de que el pueblo mesiánico no abarque aún a todos los hombres y muchas veces parezca un pequeño rebaño. De hecho, la Iglesia es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano, ya que Cristo hizo de ella una comunión de vida, de amor y de unidad, asumiendo además a la misma *Ecclesia* como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra. En esta misión eclesial resulta decisivo el papel desempeñado por la virtud teologal del amor, capaz de crear comunión entre los seres humanos; tema que se tratará en el siguiente apartado.

### **6.3 La comunión entre los seres humanos entendida desde el dinamismo virtuoso y la caridad**

A tal propósito, la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI propone algunas claves muy interesantes: en primer lugar, la *Ecclesia* ha poseído desde sus principios la conciencia de que la caridad fuese una tarea importante para ella; en segundo lugar, la Iglesia debe ser una manifestación creíble del amor que el Dios trinitario ha tenido hacia nosotros.

Antes de reflexionar sobre la *Ecclesia* en cuanto “comunidad de amor”, es necesario considerar desde qué raíces “se desarrolla” el mandamiento del amor en el individuo cristiano concreto; lo cual es posible no solo a partir de una mera exigencia moral, sino porque el amor puede ser mandado en cuanto es dado previamente. En efecto, dicho amor donado proviene de Dios, el cual, cumpliendo las promesas anticipadas ya en el Antiguo Testamento mediante el envío de Jesucristo, revela definitivamente así su *ágape* en favor de los hombres. Es curioso ver cómo en San Pablo, tal término griego se utiliza para expresar bien el amor de Dios o de Cristo, expresión visible del *ágape* del Padre, respecto con los seres humanos bien el amor al prójimo: el *ágape* al prójimo es la respuesta propia del hombre al amor de Cristo por el creyente.

Otro ámbito neotestamentario donde se encuentra una conexión profunda entre el amor de Dios y el *ágape* al prójimo es 1 Jn, donde el amor posee su origen en la divinidad, que es esencialmente *ágape*; y el ser humano tiene que amar tanto a Dios, mediante la comunión con la misma divinidad de la voluntad, del pensamiento y del sentimiento, como al prójimo, en cuanto que el hermano hace ver también el rostro de Cristo.

Por consiguiente, las dos formas del amor presentes en el hombre, muy ligadas estrechamente entre sí, se entrelazan mutuamente, a tal punto que se pueden considerar un único mandamiento del *ágape*. “El amor es divino porque proviene de Dios y a Dios

---

<sup>88</sup> *Id*,5.

nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea todo para todos”<sup>89</sup>.

Las palabras “proceso unificador” subrayan la experiencia fundamental que está tras del amor, y también de la fe y de la esperanza: es decir, el dinamismo virtuoso teologal, entendido como crecimiento de la vida en gracia. Lo cual supone una nueva relación tanto con el Dios trinitario como con el mundo, donde la criatura se perfecciona internamente. Las tres virtudes teologales son formas diferentes en las que la gracia de Dios se expresa en el ser humano.

Es cierto que el dinamismo virtuoso posee su punto de partida en la iniciativa divina, donde la gracia puede aposentarse en el hombre, precisamente en su estructura antropológica fiducial, expectante y amorosa; por ello, la autocomunicación de Dios al ser humano acontece como revelación, se oferta como promesa y se entrega como amor.

En todo caso, dicha dimensión no es suficiente: fe, esperanza y caridad reflejan la disponibilidad de acogida y respuesta a la llamada descrita precedentemente; lo cual acontece desde un ser humano que se sabe necesitado, dentro de un proyecto vocacional, hacia algo absoluto. Dios se revela, promete y dona para ir más allá de todas las posibilidades exigibles de la naturaleza humana, pero sin prescindir de ella: la vida divina se adentra en la existencia del hombre para dilatar el horizonte de sus potencialidades hacia un destino que no se puede alcanzar por las fuerzas meramente humanas.

Para que dicho proceso sea posible la criatura tiene que “pasar” por cuatro momentos: la disposición de acogida, consintiendo bien a la infinitud de Dios bien a la dependencia del mismo ser humano en su condición de criatura; la asimilación personal de la gracia divina, tratando de dar una propia respuesta a la solicitud hecha por Dios; la expansión y plenificación de las estructuras humanas en las que se ha expresado la gracia; y finalmente, la convergencia final, donde las tres virtudes teologales se muestran en su dimensión de inclinaciones que explicitan la tensión del ser humano hacia la divinidad.

Asimismo, desde el *ágape* es posible erigir una *Ecclesia* “comunidad de amor”, donde reinaría la *koinônía* frente a la discordia, como vemos al final de Hch 2, donde hay una especie de definición de la Iglesia de los orígenes a partir de sus elementos esenciales: a saber, la enseñanza de los Apóstoles, la fracción del pan, la oración y la comunión. La *koinônía* se concreta de manera más clara a continuación: los creyentes poseen todo en común, eliminando las diferencias entre ricos y pobres; en la medida que la *Ecclesia* se extendió, pero resultó imposible mantener dicha forma radical de comunión material.

De todas formas, en la Iglesia permaneció el núcleo central de la *koinônía*: es decir, en la comunidad de los bautizados no se debe negar a nadie ni los bienes ni los derechos necesarios para una vida decorosa. Algo que vemos reflejado incluso en el Código de Derecho Canónico, promulgado en el año 1983, que nació con la intención de asegurar la experiencia de comunión dentro de la Iglesia. El *Codex Iuris Canonici*, en la línea del Concilio Vaticano II, se prefijo ser connatural a la misma *Ecclesia*, la cual “necesita normas para componer, según la justicia fundamentada en la caridad, las

---

<sup>89</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.18.

relaciones mutuas de los fieles cristianos, tutelando y definiendo los derechos de cada uno”<sup>90</sup>.

A tal propósito, es importante considerar un presupuesto para lograr la *koinônía* entre los hombres: el hecho de que sean respetados recíprocamente los derechos de cada ser humano. Un ámbito específico donde se valora positivamente la consideración mutua es el amor “comunional” y conyugal establecido en el matrimonio; y precisamente tal forma de *koinônía* será el objeto del próximo apartado.

#### **6.4 La comunión entre dos seres humanos en el matrimonio**

Tal forma de amor se caracteriza por algunos matices esenciales: en primer lugar, presupone la libertad, es decir, algo nacido del encuentro gratuito entre dos personas, no condicionadas previamente, como sucede en el amor de tipo familiar, tanto paterno-filial como fraternal; en segundo lugar, es totalizador, en el sentido de una donación total y definitiva; en tercer lugar, se caracteriza por la fecundidad, propiciando la continuidad de la especie desde la originalidad única e irrepetible del individuo; y por último, se fundamenta sobre la promesa de la decisión, dado que supera el carácter momentáneo de la pasión, situándose en cambio en el nivel de la infinitud y de la eternidad.

Antes de llegar a tales conclusiones, fue necesario un serio y valioso replanteamiento de la visión por parte de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II en clave “personalista”. En efecto, dicho amor conyugal se convierte en *Gaudium et Spes* en el supremo don y en la tarea más importante del sacramento: “Este amor, por ser eminentemente humano, ya que se dirige de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona y por ello puede enriquecer con una dignidad peculiar las expresiones del cuerpo y del espíritu y ennoblecerlas como signos especiales de la amistad conyugal”<sup>91</sup>.

En este pasaje se destaca un marcado interés por la totalidad del ser humano, entendido como unión de espíritu y cuerpo; el ser humano, en cuanto espíritu encarnado, considerado como alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu mortal, está llamado en su totalidad al amor; dicho lo cual, el *ágape* abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace posible del amor espiritual.

Aquí se refleja una novedad significativa, ya que la propuesta patrística, desarrollada en seguida en el contexto medieval, fundó la ética matrimonial desde los fines, delegando el ámbito corporal a algo casi instrumental en vista de la procreación. En cambio, a partir del Concilio Vaticano II, la vida conyugal debe expandirse a través de este núcleo esencial de la amistad entre los cónyuges; el Código de Derecho Canónico fue todavía más allá, hablando del matrimonio en términos de *berit*: “La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados”<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Juan Pablo II, *Sacrae disciplinae leges* (1983).

<sup>91</sup> *Gaudium et Spes*, n.49.

<sup>92</sup> *Código de Derecho Canónico* (1983), can.1055, par.1.

En dicho canon del Código de Derecho Canónico se señalan dos fines: el genérico, a saber, el bien de los cónyuges; y el específico, o sea la generación y educación de los hijos. Aquí es posible darse cuenta de la distinción entre *bonum coniugum* y *bonum matrimonii*; asimismo, el bien sacramental se inserta en el *bonum genericum*, capaz de dignificar a los esposos mediante el amor conyugal. Además, hay una matización del lenguaje: el concepto de alianza, con claras resonancias bíblicas y utilizado durante el Concilio Vaticano II, pone de relieve que el matrimonio es algo más que una mera relación jurídica entre hombre y mujer; en efecto, a través de la *berit*, en su aspecto no estático, se constituye la relación personal matrimonial; en este sacramento se recibe la alianza en señal de amor y fidelidad al cónyuge en el nombre de la Santísima Trinidad, modelo supremo de comunión.

Por consiguiente, la fidelidad y la entrega deben ser comprendidas no simplemente como una obligación contractual sino también como realizaciones dinámicas del mandamiento del amor, con la necesidad de una tensión continua hacia tales objetivos. Con el planteamiento pastoral de la exigencia primordial del matrimonio a formar una íntima comunidad de vida y de amor, la ética cristiana actual da finalmente una respuesta significativa y creíble a los cristianos de esta época.

Está claro que una de las referencias bíblicas de dicho pensamiento humanista es Gn 1,26 a: “Y dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”. Y justo tomando tal cita del Antiguo Testamento, Juan Pablo II propuso una reflexión valiosa sobre tal sacramento destacando la importancia para el ser humano de ser fiel a la vocación esencial que le pertenece: “Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y une en sí mismo un misterio de comunión personal de amor creándole a su imagen y conservándola continuamente en el ser Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano”<sup>93</sup>.

La *koinônía* entre los hombres es una tarea intrínseca de cada sujeto, pero sin olvidar que el amor presente en el sacramento del matrimonio es siempre una participación a algo más sublime: es decir, la comunión entre Dios y el género humano. La *koinônía* de amor capaz de relacionar Dios y los hombres, contenido fundante de la Revelación y de la experiencia de fe del pueblo de Israel, encuentra una significativa expresión de la alianza sponsal establecida entre el hombre y la mujer.

Una comunión que halla su cumplimiento definitivo en Cristo Jesús, el Esposo que ama y se da como salvador de la humanidad, uniéndola a sí misma como su cuerpo. A tal propósito, Ef 5,25.28 aparece como una síntesis celebrativa sobre dicho sacramento: “Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella [...] como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer, se ama a sí mismo”.

En síntesis, el matrimonio posee la virtualidad de poder destellar, mediante la relación entre hombre y mujer, la alianza de amor de Dios con los seres humanos, reunidos en la *Ecclesia*: precisamente por ello, puede convertirse en sacramento. En

---

<sup>93</sup> Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n.11.

efecto, Dios decidió consagrar con un designio maravilloso la unión conyugal para prefigurar en ella la unión de Cristo y de la Iglesia. Por lo tanto, en virtud de la sacramentalidad del matrimonio, los esposos quedan vinculados mutuamente en modo profundamente indisoluble; su recíproca pertenencia es representación real, a través del signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia.

Los esposos son el recuerdo permanente, para la comunidad eclesial, de lo que aconteció en la cruz; son el uno para el otro y para los hijos testigos de la salvación, de la cual el sacramento les hace partícipes. Por consiguiente, el matrimonio posee asimismo como elemento importante el testimonio creíble de los esposos con repercusiones también a nivel social: “Y ahora, Señor, te pedimos también que estos hijos tuyos: permanezcan en la fe y amen tus preceptos; que, unidas en matrimonio, sean ejemplo de integridad de su conducta; y, fortalecidos con el poder del Evangelio, manifiesten a todos el testimonio de Cristo”<sup>94</sup>.

### **Conclusión**

Un matiz esencial de la *koinônía* es la comunión entre los hombres, que se ha analizado en la primera parte del capítulo desde tres categorías eclesiológicas importantes: Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, y Templo del Espíritu. Sucesivamente, se ha considerado tal forma de *koinônía* bajo la virtud teologal del amor, conectándola con el dinamismo virtuoso y el matrimonio entre dos seres humanos. En todo caso, a partir de la vivencia auténtica de este sacramento es posible favorecer asimismo la comunión en un ámbito más amplio; a tal propósito, se considerará en el próximo capítulo la *koinônía* a nivel social y cósmico.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Benedicto XVI, encíclica *Deus caritas est*, Editorial San Pablo, Madrid, 2006.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Código de Derecho Canónico*, Edicep C.B., Valencia, 1993.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Forte B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- Juan Pablo II, exhortación apostólica *Familiaris consortio*, Editorial San Pablo, 1981.
- Juan Pablo II, constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* en *Código de Derecho Canónico*, Edicep C.B., Valencia, 1993.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- *Ritual del matrimonio*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2015.
- Vidal M., *Moral del amor y de la sexualidad*, Editorial PS, Madrid, 1991.

---

<sup>94</sup> *Ritual del matrimonio*, n.74.



## **Capítulo VII: la comunión en ámbito social y cósmico**

### **Introducción**

“Conforme a la naturaleza social del hombre, el bien de cada cual está necesariamente relacionado con el bien común. Este solo puede ser definido con referencia a la persona humana: No viváis aislados, cerrados en vosotros mismos, como si estuviéseis ya justificados, sino reuníos para buscar juntos lo que constituye el interés común”<sup>95</sup>.

La noción de bien común se puede conectar con la idea del compartir: aquí la comunión no se verifica solo entre pocos hombres; sin embargo, se vive con muchísimos seres humanos, a tal punto que es posible hablar de una *koinônía* a nivel social y cósmico, si se considera también el resto de la creación. Y justo estos dos aspectos de comunión se analizarán en este capítulo, que consta de cuatro apartados: en el primero y en el segundo se considerará el aspecto social de la *koinônía* respectivamente desde los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y el objetivo de conseguir la paz; en tercero y en el cuarto se verá la comunión a nivel cósmico desde un enfoque antes antropológico, y después eucarístico.

### **7.1 Reflexión sobre la Doctrina Social de la Iglesia a partir de sus principios**

Para la edificación de un mundo mejor, el respeto de lo que corresponde a los seres humanos por su propia naturaleza resulta un presupuesto importante; a tal propósito, la encíclica *Deus caritas est* conecta la caridad con la noción de justicia, la cual tiene que ser lograda para el bien de todos: “Es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiariedad, su parte de los bienes comunes. Eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia”<sup>96</sup>.

El cuidado del orden social no puede prescindir del principio de subsidiariedad, el cual permite que un asunto deba ser resuelto por la autoridad más próxima al problema considerado. Tal concepto surgió, al menos a nivel teórico, en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia católica: el término subsidiariedad fue introducido a partir de Pío XI, que utilizó precisamente la expresión “principio de función subsidiaria”<sup>97</sup>.

Según el pontífice italiano, la subsidiariedad es el principio en virtud del cual el Estado ejecuta una labor orientada al bien común cuando advierte que los particulares no la realizan de manera adecuada. Al mismo tiempo, dicha noción pide a las naciones que se abstengan de intervenir allí donde los grupos o asociaciones más pequeñas pueden bastarse por sí mismas en sus respectivos ámbitos.

Justo a partir de la subsidiariedad, el documento *Quadragesimo anno* propuso un nuevo orden social y económico después de la Gran Depresión de 1929. Frente a la dictadura económica que llevó a tal crisis planetaria, según Pío XI resultó indispensable la búsqueda de dos principios reguladores particularmente elevados y más nobles: la

---

<sup>95</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1905.

<sup>96</sup> Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n.26.

<sup>97</sup> Pío XI, *Quadragesimo anno*, n.80.

justicia social y la caridad social. Por ello, las instituciones públicas y toda la vida social habrían debido ser imbuidas de dicha *iustitia*, para que constituyese un orden social y jurídico, cuya alma habría sido la caridad social, capaz a su vez de “informar” toda la economía.

En resumidas cuentas, se puede considerar la subsidiariedad como el fundamento sobre el cual se podría cimentar un orden social novedoso; de todas formas, para que eso se posibilite es necesario escudriñar tanto la caridad social como la justicia social. La primera noción se basa claramente sobre dicha virtud teologal con una aplicación estimada en un contexto más general; en cambio, la segunda tiene que ser profundizada un poco más para captar mejor la relevancia de tal expresión para el desarrollo de la misma Doctrina Social de la Iglesia, es decir del conjunto de enseñanzas que posee la misma *Ecclesia* en relación con los problemas de orden social.

Es cierto que la encíclica *Rerum novarum* de León XIII marcó un antes y después en la historia del magisterio católico; de hecho, fue el primer documento papal que definió los principios para buscar la justicia social en la economía, especialmente en el ámbito de la industria. La primera encíclica social de la Iglesia católica, inherente a la cuestión obrera, condenó tanto el socialismo como el capitalismo, considerando que ambos se situaban a la raíz de la pobreza y degradación de muchos trabajadores y afirmando que la apropiación excesiva fuese injusta. A tal propósito, el pontífice recordó a los ricos y a los patronos que “no deben considerar al obrero como un esclavo; que deben respetar la dignidad de la persona y la nobleza que a esa persona agrega al carácter cristiano”<sup>98</sup>.

En la cita anterior destaca mucho la cuestión de la dignidad del ser humano, desde la cual se desarrolló toda la DSI. Toda la vida social es expresión de su protagonista: la persona humana bien como sujeto activo y responsable bien como objeto de la enseñanza social de la *Ecclesia*.

La dignidad del hombre, en cuanto fundamento, se une tanto con la subsidiariedad como con la solidaridad, en contra de cada forma de individualismo y colectivismo. Es cierto que ya la *Rerum novarum* anunció de manera implícita que la realización de la justicia social poseyese un factor decisivo en la promoción de la *dignitas* de la persona humana.

En todo caso, tal noción de *iustitia* se incorporó en modo pleno a la Doctrina Social de la Iglesia gracias a *Quadragesimo anno*, donde se utilizó literalmente dicha expresión: “A cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social”<sup>99</sup>.

Dicho concepto es un límite al que debe sujetarse la distribución de la riqueza en una sociedad, de manera tal que haya menor diferencia entre los opulentos y los necesitados. Por consiguiente, es necesario por parte de los más ricos renunciar al propio egoísmo y, respetando la primacía del bien común, entrar en una lógica de comunión con los demás para posibilitar un nuevo orden social. “El bien común está siempre orientado hacia el progreso de las personas: el orden social y su progreso deben subordinarse al bien

---

<sup>98</sup> León XIII, *Rerum novarum*, n.16.

<sup>99</sup> Pío XI, *Quadragesimo anno*, n.58.

de las personas y no al contrario. Este orden tiene por base la verdad, se edifica en la justicia, es vivificado por el amor”<sup>100</sup>.

La justicia social es el presupuesto sobre el cual es posible erigir un nuevo orden, pero necesita asimismo tanto de la verdad como de la caridad. Es cierto que el pasaje anterior, proveniente del Catecismo de la Iglesia Católica, se vio también afectado por el pensamiento de Juan Pablo II: el pontífice polaco, a diferencia de sus predecesores, que habían tratado temas sociales como orientaciones para el ámbito ético y social, planteó la DSI como una rama de la teología moral, y además como un aspecto muy importante del magisterio eclesial.

Especialmente sobre todo durante su pontificado la misma Iglesia se dio cuenta del matiz de intervenir también en ámbito social dentro de su tarea evangelizadora: “La Iglesia recibe del Evangelio la plena revelación de la verdad del hombre. Cuando cumple su misión de anunciar el Evangelio, la *Ecclēsia* enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina”<sup>101</sup>. Está claro que la DSI puede constituir un enfoque relevante para favorecer la *koinōnía* entre los seres humanos, pero siempre a partir de la verdad; Juan Pablo II insistió particularmente en el concepto de verdad última, considerado como guía orientadora de la acción política.

También su sucesor Benedicto XVI subrayó en la encíclica *Caritas in veritate* la relación muy estrecha entre la caridad, capaz de abrir caminos a la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia, y la verdad, que ilumina el amor, dándole sentido y valor. De hecho, la misma DSI posee el deber de adaptarse a los tiempos, pero sin traicionar el mensaje evangélico: “La enseñanza social de la Iglesia contiene un cuerpo de doctrina que se articula a medida que la Iglesia interpreta los acontecimientos a lo largo de la historia, a la luz del conjunto de la palabra revelada por Cristo Jesús y con la asistencia del Espíritu Santo. Esta enseñanza resultará tanto más aceptable para los hombres de buena voluntad cuanto más inspire la conducta de los fieles”<sup>102</sup>.

En dicho documento se encuentra un entroque muy teológico a los temas clásicos de la Doctrina Social de la Iglesia, con la intención de poder conducir a los hombres a la práctica del amor; la concepción cristiana del sujeto humano se delinea a partir del Dios uno y trino, destacando dos dimensiones muy significativas: el don y la relacionalidad, la cual se concreta precisamente en la experiencia de la fraternidad humana. Por tanto, es posible constatar que la *koinōnía* puede tener consecuencias también a nivel social; pues, si todos los hombres viviesen en modo auténtico la comunión, sería posible favorecer una cultura de la vida y de la paz, como se verá en el apartado siguiente.

## **7.2 La comunión vivida para lograr la paz y evitar la guerra**

Uno de los temas más llamativos en el ámbito de la moral social es ciertamente la reflexión de las condiciones que posibiliten o no la consecución de la paz, alternativa global a la amenaza siempre presente de la guerra. Dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, es necesario citar la teoría escolástica de la “guerra justa”, que se constituyó en la

---

<sup>100</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1912.

<sup>101</sup> *Id.*, 2419.

<sup>102</sup> *Id.*, 2422.

Edad Media y continuó vigente hasta el pontificado de Pío XII. Dicho pensamiento moral tuvo sus orígenes en San Agustín: la aportación de Santo Tomás de Aquino fue la de sistematizar la teoría agustiniana; en seguida, fue desarrollada y aplicada en el marco de los Estados soberanos por Francisco de Vitoria y Francisco Suárez.

El núcleo de la teoría de la “guerra justa” se concreta en las condiciones que en cierto sentido “justificarían” un determinado conflicto. Tales circunstancias serían las siguientes: la declaración de la misma guerra por una autoridad legítima; la existencia de una causa justa, por ejemplo, la reparación de una injusticia; el agotamiento de todas las posibles operaciones pacíficas de solución; la justicia tanto de los fines como de los medios; la proporción entre el bien buscado y el mal que se podría causar.

En su planteamiento original la noción de “guerra justa” se estimó como un límite más allá del cual no fuese justo llevarla. Agustín destacó especialmente la miseria de los males provenientes del conflicto bélico, mientras que Santo Tomás afirmó claramente que la guerra es un pecado contrario a la caridad. Por lo tanto, es honesto reconocer que tal teoría moral sirvió para “racionalizar” la violencia y para “humanizar” la realidad de la guerra.

De todas formas, es preciso tener en cuenta asimismo las ambigüedades de la noción de “ guerra justa”: en primer lugar, el hecho de haber mantenido en modo unilateral el principio de “legítima defensa” en el contexto de la respuesta violenta, con la consecuencia de dificultar una defensa pacífica; en segundo lugar, el entendimiento del conflicto con una valoración solo teórica, sin considerar por ejemplo eventuales intereses económicos y políticos; y finalmente, la justificación, en nombre de pensadores cristianos como Vitoria y Suárez, de ciertas políticas imperialistas.

Y finalmente, es importante considerar la eventualidad de la guerra justa: todo ciudadano y cada gobernante están obligados a empeñarse en evitar las guerras. Una vez agotados todos los medios de acuerdo pacífico, se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una legítima defensa mediante la fuerza militar. La gravedad de semejante decisión somete a esta a condiciones rigurosas de legitimidad moral, cuya apreciación pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común.

Por consiguiente, es posible deducir que dicha doctrina no ayuda para discernir la moralidad o menos del conflicto actual en la actualidad, en cuanto que una eventual guerra, lejos de ser un “mal menor” a causa del enorme poder destructivo de las armas modernas, podría desbordar todas las fronteras. A tal propósito, *Gaudium et Spes* condenó la guerra total, y sobre todo estimó la cuestión de la carrera de los armamentos como un factor decisivo para poner en cuestión una restricción radical al pensamiento tradicional de la “guerra justa”.

Además, la novedad quizás más importante fue que el diferente contexto temporal de la “Guerra Fría” obligó a examinar el conflicto con una mentalidad completamente diferente. Tal toma de postura conlleva “un cambio fundamental en la actitud ética de los cristianos ante el fenómeno real y amenazante de la guerra”<sup>103</sup>. En todo caso, dicha

---

<sup>103</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p.792.

variación radical se entiende a la luz de la primera encíclica de Pablo VI, justo en el medio del Concilio Vaticano II, *Ecclesiam suam*.

En este documento papa Montini subrayó la exigencia por parte de la Iglesia de favorecer la dinámica del diálogo, para que misma *Ecclesia* pueda todavía evangelizar auténticamente y concebir tanto su actividad ministerial como su misión apostólica: “ La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir”<sup>104</sup>.

El hecho de dialogar, que se sitúa en el ámbito más amplio de la relación entre la Iglesia y el mismo mundo, tiene que caracterizarse por el elemento de la adaptabilidad. A tal propósito, Pablo VI invitó a que diálogo no sea siempre uniforme, sino que se adapte a la índole del interlocutor y a las circunstancias dadas, especialmente con cristianos de otras confesiones, fieles de distintas religiones, y finalmente también con no creyentes.

Es posible ver cómo ya en dicha encíclica, definida el “documento programático” de Pablo VI, se halle la importancia, por parte de la *Ecclesia*, de cambiar la modalidad relacional con el *orbe*; y tal aspecto fue sucesivamente recogido en *Gaudium et Spes*, donde hubo un cambio patente y radical de la visión que la Iglesia hacia el mundo.

El pontífice italiano logró también concretar la actitud dialogante de la *Ecclesia* con su exterior: la Iglesia tendría que establecer un propósito de corrección, estima y bondad, excluyendo en cambio la condena apriorística, la polémica ofensiva y la vanidad de la conversación inútil. El objetivo inmediato no es obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, dado que la *Ecclesia* respeta su dignidad y su libertad; sin embargo, es su provecho, disponiéndolo a una comunión más plena de sentimientos y convicciones.

Desde aquí surge un efecto importante de la dimensión dialógica: una *koinônia* más íntima; eso implica que los cristianos tendrían que ser conscientes de que están ya en comunión, cuyo grado cambia seguramente en base a los sujetos concretos. Por lo tanto, la tarea apostólica de evangelizar posee el fundamento en el hecho de que es necesario construir una relación más fructífera entre la Iglesia y el mundo, empezando con las personas tomadas singularmente.

Es cierto que el diálogo debería ser capaz de favorecer una comunión entre todos los hombres, incluidos los no creyentes, siempre más creciente; y la misma *koinonia* podría a su vez engendrar ulteriores frutos: por ejemplo, la paz, la cual, sin una actitud dialogante, resultaría ciertamente más difícil por lograr. A tal propósito, Pablo VI subrayó en *Ecclesiam suam* que el diálogo tendría que prefigurarse el objetivo de la paz.

Hasta dentro del panorama del mundo contemporáneo la Iglesia necesita ser signo novedoso, cultivando y perfeccionando el diálogo como herramienta para ayudar a la causa de la paz entre los hombres. Por lo tanto, se puede concluir diciendo que la vía maestra para llegar a la *pax* es el camino del diálogo respetuoso entre todos, como enseña especialmente todo el magisterio postconciliar; solo en este modo, es posible conseguir una comunión fraterna a nivel social, que podría culminar en una paz duradera por toda la humanidad.

---

<sup>104</sup> Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam*, n.27.

De todas formas, es cierto que toda reflexión en ámbito social se funda a partir de un principio basal: la dignidad del hombre, la cual además permite potencialmente el favorecimiento de la *koinônía* entre la creación y el ser humano; dicho matiz de comunión será el argumento de reflexión de la segunda parte del capítulo.

### **7.3 La comunión del hombre con la creación a partir de una mirada antropológica**

Está claro que la persona humana puede ser estimada “*imago Dei*”, sin ninguna discriminación; en efecto, Dios creó tanto al varón como la mujer, justo después de que el ser humano fue hecho a imagen de semejanza de la misma divinidad. Por consiguiente, es posible deducir que la relación del hombre con Dios se refleja en cierto sentido en la dimensión tanto relacional como social de la naturaleza humana.

Cuando anteriormente se trató del matrimonio, se afirmó que en dicho nexo de comunión, el hombre y la mujer se realizan profundamente como personas, mediante el don sincero y mutuo de sí mismos. De todas formas, es importante considerar que ambos están en relación también con los demás, incluyendo aún todo lo que no se sitúa en la esfera humana, ante todo como custodios de sus existencias.

El carácter sagrado e inviolable de cada vida, tanto humana como animal y vegetal, supone la responsabilidad de cada hombre y mujer frente a las otras criaturas; de todas formas, no se puede olvidar que el ser humano, mediante la operación de reflexión sobre sí mismo, se encuentra asimismo en relación consigo mismo.

Cuando un sujeto humano no respeta la creación, rompiendo por lo tanto la comunión con ella, hay dentro de sí una especie de “herida” tanto personal como social. En efecto, el misterio del pecado comporta una doble laceración, reflejando una transgresión a dos niveles: en primer lugar, dentro del mismo ser humano; y en seguida, en su relación con el prójimo. En resumidas cuentas, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás: las consecuencias de las varias transgresiones cometidas, especialmente el afán de ganancia exclusiva y la sed de dominio a cualquier precio, alimentan las estructuras de pecado.

Juan Pablo II reflexionó sobre dicho proceso: “Hay que destacar un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y la exigencia de favorecerlo, parece crear un obstáculo difícil de superar. Si la situación actual hay que atribuirla a dificultades de diversa índole, se debe hablar de “estructuras de pecado”, las cuales [...] se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres”<sup>105</sup>.

Es cierto que las ganas siempre más crecientes de dominar tanto a los otros sujetos humanos como al resto de las criaturas se originan a partir de la transgresión personal de los individuos concretos, precisamente del deseo egoísta de ponerse en el centro de todo, rechazando así el anhelo de una *koinônía* bien con Dios bien con el prójimo. Lo más

---

<sup>105</sup> Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), n.36.

problemático de la cuestión es el hecho de que, en cierto sentido, el pecado se propaga, como en una espiral, favoreciendo una evidente generalización del mismo.

En todo caso, la globalidad de la transgresión no se debe separar de la conciencia de la universalidad de la salvación redentora en Jesucristo, haciendo por lo tanto iluminar los abismos del pecado a la luz de la esperanza. De hecho, la comunión con el Dios trinitario, hacia la cual los hombres están orientados desde el principio en lo más profundo de su propio ser, puede concienciar al mismo ser humano, haciendo entonces surgir una realidad completamente nueva en este planeta; la Tierra es un don divino, para los hombres y todos los otros seres creados, que debe ser absolutamente cuidado.

“ Todos los seres del universo estamos unidos por los lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde”<sup>106</sup>. Es muy llamativa la aparición del motivo de la *koinônía* compartida por todas las criaturas de la Tierra, capaz de ir más allá de los vínculos presentes dentro de la misma Iglesia y también de toda la sociedad humana. Esta comunión se anticipa en cierto modo en la Eucaristía, donde ya es posible pregonar tal *koinônía* con toda la creación: lo veremos en manera más pormenorizada en la sección siguiente.

#### **7.4 La comunión del ser humano con la creación vista desde un enfoque eucarístico: liturgia cósmica**

En la Eucaristía se manifiesta la Iglesia de Dios en su misma identidad, esto es, una comunión tanto con Dios como entre los mismos fieles; además, todo lo creado, con dolores de parto, espera la nueva creación. Toda realidad creada se une finalmente con la obra creadora del Padre; lo cual debe ser entendido en la acepción de conferir en cierto sentido de eternidad a la creación. Tal objetivo la Iglesia lo vislumbra en la liturgia eucarística: “Porque tú solo eres bueno y la fuente de la vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegraras su multitud con la claridad de tu gloria. Por eso, innumerables ángeles en tu presencia, contemplando la gloria de tu rostro, te sirven siempre y te glorifican sin cesar. Y con ellos también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando”<sup>107</sup>.

La alabanza divina afirma la bondad de Dios como origen de la creación, la cual, por lo tanto, no existe por sí misma: en efecto, el fin de la obra divina es la efusión de su amor sobre todas las criaturas. En dicha oración litúrgica se condensa la vocación doxológica de todo lo creado: la creación no es un mero conjunto de cosas, sino un *cosmos*, en el sentido de implicar una armonía y un orden llenos de vida. Todo lo creado celebra la grandeza del Señor mediante su mejor interprete capaz de hacer realizar al mismo *cosmos* su vocación a la alabanza divina: es decir, el ser humano.

Además, la creación se orienta hacia el hombre, el cual la resume y la custodia; no es entonces casual si todas las cosas creadas pasan a través del ser humano para regresar a la misma divinidad: todo lo creado canta la gloria de Dios mediante el hombre. Por lo tanto, el ser humano, en tal “teología de la naturaleza”, tiene que sentirse tanto solidario con toda la creación como parte eminente, pero no separada de la misma. Aquí

---

<sup>106</sup> Francisco, encíclica *Laudato si'*, n.89.

<sup>107</sup> *Misal romano*, Prefacio de la Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p.558.

se ve en modo muy patente la necesidad por parte del hombre de vivir la comunión con el entero creado: pues, una eventual disociación causaría daño no solo a las demás criaturas, sino también al ser humano mismo, que ya se alejó del *cosmos* originario de la creación a causa de la transgresión de Adán (cf. Gn 3,17-19).

Si el hombre favorece en cambio una verdadera *koinônía* a nivel cósmico, puede ofrecer en el modo más pleno la bondad misma de la naturaleza creada, llegando a ser voz de lo creado mediante el proceso de santificación en Cristo. El pecador redimido por Cristo regresa a hacer parte de aquel orden primigenio, reconstituido por la acción redentora del Hijo.

En una palabra, el ser humano posee la tarea de ponerse en lugar de la naturaleza y del cosmos para ser su interprete en un continuo himno de la alabanza a Dios, generando así comunión. Dicho planteamiento presente en esta parte del prefacio de la Plegaria eucarística IV tiene su origen en las catequesis de Cirilo, el cual insiste muchísimo sobre la belleza y la bondad de la creación. Tal teología desemboca después en la anáfora de Santiago y es muy probable que esta sea la fuente inmediata del texto actual.

A tal propósito, las dos anáforas de Basilio y de Santiago son escritos muy parecidos hasta el punto de que es posible pensar que el texto de Santiago dependa del Basilio Alejandrino con influjos también del Basilio bizantino. A nivel de impostación, la anáfora de la Plegaria eucarística romana IV está muy cerca del texto alejandrino de Basilio, pero su teología de fondo es más tributaria de la anáfora de Santiago. Una anáfora, la de la Plegaria eucarística IV, muy cercana a la plegaria eucarística bizantina de San Basilio, donde se subraya que todo lo creado está al servicio del Creador, el cual no abandona nada. En resumidas cuentas, las plegarias eucarísticas citadas evalúan la creación como dono de Dios: ella misma, por la acción tanto de Cristo como del Espíritu, es redimida de toda corrupción y liberada de todo mal, y es santificada y transformada.

Es muy significativo ver cómo la *koinônía* de los creyentes con la creación se posibilita a partir del hecho de compartir el don de la incorruptibilidad, capaz de juntar las dimensiones terrenal y celestial. Este aspecto presente ya en la época patrística ha sido recogido por el actual pontífice, el cual ha deseado destacar además la necesidad de no despreciar la creación: “La Eucaristía une el cielo y la tierra, abraza y penetra todo lo creado. El mundo que salió de las manos de Dios vuelve a él feliz y plena adoración. En el Pan eucarístico, la creación está orientada hacia la divinización[...] El día de descanso, cuyo centro es la Eucaristía, derrama su luz sobre la semana entera y nos motiva a incorporar el cuidado de la naturaleza”<sup>108</sup>.

A tal propósito, no se puede olvidar el papel de la *Ecclesia* en la “distribución” del sacramento eucarístico: “[Cristo] constituyó a su Cuerpo, la Iglesia, como sacramento universal de salvación. Sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar para llevar a los hombres a su Iglesia. Por medio de ella los une más íntimamente consigo y, alimentándolos con su propio cuerpo y sangre, les da parte en su vida gloriosa”<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Francisco, encíclica *Laudato si'*. nn.236-237.

<sup>109</sup> *Lumen Gentium*, n.48.

## Conclusión

La *koinônia* puede ser vivida en un ámbito también “alargado”: en la primera parte del capítulo se ha considerado el matiz social de la *koinônia*, mientras que en la segunda se ha analizado la comunión del ser humano con el *cosmos* desde una mirada antropológica y eucarística. El último apartado nos permite descubrir las bases de la Iglesia como sacramento universal de salvación que será vista en el próximo capítulo, que se articulará sobre el rasgo “sacramental” de la *koinônia*, donde los hombres viven en cierto sentido una anticipación de las realidades definitivas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI, encíclica *Caritas in veritate*, Editorial San Pablo, Madrid, 2009.
- Benedicto XVI, encíclica *Deus caritas est*, Editorial San Pablo, Madrid, 2006.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Francisco, encíclica *Laudato sí*, Editorial San Pablo, Madrid, 2015.
- Juan Pablo II, encíclica *Centesimus annus*, Editorial San Pablo, Madrid, 1991.
- Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Editorial San Pablo, Madrid, 1988.
- León XIII, encíclica *Rerum novarum* (1891), vatican.va (15:00/29/10/2019).
- Mazza E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014.
- Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam* (1964), vatican.va (17:00/31/10/2019).
- Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno* (1931), vatican.va (18:00/29/10/2019).
- Pontificio Consejo “Justicia y paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), vatican.va (16:00/ 30/10/2019).
- Vidal M., *Moral social*, Editorial PS, Madrid, 1979.



## **Capítulo VIII: la comunión vista como camino hacia las realidades definitivas**

### **Introducción**

“En una antigua oración, la Iglesia aclama el misterio de la Eucaristía: ¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida; se celebra el memorial de su pasión; el alma se llena de gracia, y se nos da la prenda de la gloria futura! Si la Eucaristía es el memorial de la Pascua del Señor y por nuestra comunión en el altar somos colmados de gracia y bendición, la Eucaristía es también la anticipación de la gloria celestial”<sup>110</sup>.

La *koinônía* eucarística puede considerarse un elemento fundante de la comunión entre Dios y el hombre, y además un momento en el cual se pregustan ya los sucesos eternos. Es posible extender tal matiz a los demás sacramentos, signos eficaces de la gracia divina; y asimismo a la misma Iglesia, sacramento original en el sentido de fuente de los siete *sacramenta*. En este capítulo, que consta de seis apartados, se analizará la *koinônía* desde una mirada sacramental, o sea anticipadora de los bienes definitivos. En el primero se considerará la Iglesia como sacramento universal de salvación y sacramento original, desde el cual “brotan” también los siete *sacramenta*, eventos importantes de la vida del cristiano; en el segundo y el tercero se verán los sacramentos de la iniciación cristiana: Bautismo, Confirmación y Eucaristía; en el cuarto se examinarán los *sacramenta* de curación: la Reconciliación y la Unción de los enfermos; y finalmente, en los últimos dos se considerarán los sacramentos al servicio de la comunión y misión de los fieles: Matrimonio y Orden.

### **8.1 La Iglesia como sacramento universal de salvación y sacramento original**

El Concilio Vaticano II dio a la Iglesia el apelativo de sacramento en varios pasajes<sup>111</sup>. A diferencia de otros calificativos esenciales de la *Ecclesia* -por ejemplo, “Pueblo de Dios” o “Cuerpo místico de Cristo”- la definición de Iglesia como *sacramentum* subraya en modo más hondo su actuación en el ámbito salvífico. Dicho enfoque sacramental sirve para expresar fundamentalmente dos conceptos: por un lado, la relación entre los aspectos visibles e invisibles de la misma Iglesia; por el otro, signo e instrumento de la *koinônía* con Dios y de la comunión entre los seres humanos.

La Iglesia es sacramento dado que en su estructura social visible “contiene” la gracia del Espíritu Santo, pero también porque la “comunica” a los hombres al distribuirla en cada momento y en cualquier lugar, mediante acciones concretas específicamente suyas, es decir sacramentales; de hecho, los sacramentos son formas visibles de la gracia invisible: a saber, unas realidades terrenas en la que el ser y la eficacia que provienen de Dios se hallan al mismo tiempo latentes y significadas. Lo inherente al ámbito sobrenatural adquiere así un reflejo que, sin embargo, solo se puede conocer a través de la fe: el sacramento es, pues, *mysterion* en sentido tanto óptico como gnoseológico. En resumidas cuentas, la Iglesia, en cuanto sacramento visible, es el lugar del encuentro entre el Dios que se revela interpelando y el hombre que cree.

<sup>110</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1402.

<sup>111</sup> Cf. *Lumen Gentium* nn. 1.48.59; *Sacrosanctum Concilium* n.26; *Gaudium et Spes* n. 45; *Ad Gentes* nn.1.5.

Por tanto, la *Ecclesia* como signo sacramental significa y transmite la salvación querida por Dios para los hombres: es *universale salutis sacramentum*<sup>112</sup>, en el sentido de *signum* sacramental del reinado de Dios, en cuanto que, en su forma terrena, contiene oculta la realidad salvífica divina y la hace presente en la historia de la salvación. La definición de Iglesia como sacramento universal de salvación posee entonces una clara huella escatológica, dado que la misma *Ecclesia* se encuentra bajo el signo de la salvación ya manifestada, pero todavía no consumada.

Es importante interpretar los siete sacramentos en lo que tienen de signos desde su vinculación con la Iglesia como *sacramentum salutis*. A partir de aquí es posible alcanzar una comprensión más profunda de la acción sacramental; y vale también al revés: desde el mismo sacramento se puede lograr una “interpretación” más idónea de la Iglesia. A tal propósito, resulta sugerente la idea de Karl Rahner, el cual consideró los siete sacramentos como acciones deducidas del sacramento original, es decir de la Iglesia; además, los mismos fueron instituidos por Jesucristo<sup>113</sup>, el sacramento fundamental, en el momento de la institución de la Iglesia, constituyendo asimismo aspectos de la naturaleza sacramental de la misma *Ecclesia*.

En una palabra, en dicho planteamiento hay una estructura orgánica y unitaria de la sacramentalidad: los siete grandes signos sacramentales actúan en los diversos momentos de la vida del cristiano como modos especiales de participar en el sacramento fundamental y original, Jesucristo. Por consiguiente, la sacramentalidad de Cristo se convierte en la clave interpretativa de todas las formas de sacramento, siendo asimismo la única fuente de los mismos; una definición muy adecuada podría ser la siguiente: el sacramento es un signo sensible instituido por Jesús para producir la gracia en nuestras almas y santificarnos.

Es preciso finalmente recordar que la sacramentalidad de la Iglesia es expresión de su referencia constitutiva al Dios trinitario: en efecto, la *Ecclesia* es *sacramentum* únicamente en Cristo, teniendo a Dios por autor, y depende del Espíritu Santo. La definición de Iglesia como sacramento universal de salvación necesita ser contextualizada. Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres, sobre todo mediante el misterio pascual, del cual el creyente participa mediante el Bautismo: “Fuimos, pues, con Él sepultados por el bautismo de la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva”<sup>114</sup>. En la próxima sección se verá cómo Bautismo y Confirmación, junto a la Eucaristía, ponen los fundamentos de toda existencia cristiana.

## **8.2 Los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación**

“El bautismo es el primer sacramento, el fundamento de toda la existencia cristiana y la puerta que posibilita la celebración de todos los demás. Por eso es considerado también 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. Dicho sacramento “se confiere

---

<sup>112</sup> *Lumen Gentium*, n.48.

<sup>113</sup> La expresión instituidos por Jesucristo no significa que el Hijo haya instituido los sacramentos de una manera explícita.

<sup>114</sup> Rm 6,3-4.

válidamente solo mediante la ablación con agua verdadera acompañada de la debida forma verbal”<sup>115</sup>.

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.

En todo caso, es muy importante subrayar en el Bautismo también la *res et sacramentum*, la cual va más allá de la gracia inmediata efectuada; en concreto, se está refiriendo al carácter indeleble imprimido con dicho sacramento, y con los de la Confirmación y del Orden, defendido también en el Concilio de Trento: “Si alguno dijere que en [...] el bautismo, [...], no se imprime carácter en el alma, esto es, cierto signo espiritual e indeleble, por lo que no pueden repetirse: sea anatema”<sup>117</sup>.

Una doctrina que sigue hasta el día de hoy: “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>.

Muy conectado con el bautismo es el sacramento de la Confirmación, “por el que los bautizados, avanzando por el camino de la iniciación cristiana, quedan enriquecidos con el don del Espíritu Santo y vinculados más perfectamente a la Iglesia, lo fortalece y obliga con mayor fuerza a que, de palabra y de obra, sean testigos de Cristo y propaguen y defiendan la fe”<sup>119</sup>.

Desde un enfoque teológico, dicho sacramento hace robustecer para la vida cristiana al creyente que, llegado a un cierto grado de madurez, ha de asumir su función dentro de la *Ecclesia*, introduciéndolo más profundamente en la filiación divina y confiriendo crecimiento a la gracia bautismal. “El efecto de este sacramento es que en él se da el Espíritu Santo para fortalecer, como le fue dado a los Apóstoles el día de Pentecostés, para que el cristiano confiese valerosamente el nombre de Cristo”<sup>120</sup>; no es entonces casual que en los primeros siglos, la *Confirmatio* estaba unida al sacramento del bautismo.

La Confirmación, plenitud del bautismo, solo se da una vez: de hecho, imprime en el alma una marca indeleble, el carácter, que es el signo de que Jesucristo ha marcado al cristiano con el sello de su Espíritu, revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo. En todo caso, ambos sacramentos, así como los demás, se unen y se ordenan en última referencia a la Eucaristía, fuente y cima de toda la vida cristiana: en el siguiente

---

<sup>115</sup> Código de Derecho Canónico (1983), c.849.

<sup>116</sup> Concilio de Florencia, *Decreto para los armenios “Exsultate Deo”* (22.11.1439), DH 1314.

<sup>117</sup> Concilio de Trento, Sesión VII, *Decreto sobre los sacramentos* (03.03.1547), canon 9, DH 1609.

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

<sup>119</sup> Código de Derecho Canónico (1983), n.879.

<sup>120</sup> Concilio de Florencia, *Decreto Para los armenios “Exsultate Deo”* (22.11.1439), DH 1319.

apartado se considerará el sacramento eucarístico, que ocupa un lugar único entre los *sacramenta*.

### 8.3 El sacramento de la Eucaristía en su dimensión sacrificial y presencial

“La Sagrada Eucaristía culmina la iniciación cristiana. Los que han sido elevados a la dignidad del sacerdocio real por el Bautismo y configurados más profundamente con Cristo por la Confirmación, participan por medio de la Eucaristía con toda la comunidad en el sacrificio mismo del Señor”<sup>121</sup>. Dentro de la Plegaria eucarística IV, la Iglesia hace memoria comunitariamente del misterio pascual de Cristo Jesús, cuya ofrenda se presenta respecto con el Padre: “Por eso, Padre, al celebrar el memorial de nuestra redención, recordamos la muerte del Cristo y su descenso al lugar de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha; y mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo”<sup>122</sup>.

En primer lugar, es muy importante subrayar que la Eucaristía es el memorial de nuestra redención. A pesar de los indicios de una crítica de Jesús a los sacrificios en la línea de los profetas del Antiguo Testamento, es posible sintetizar en una clave sacrificial su vida, la cual alcanza su culmen en la Última Cena; en este banquete Jesús anunció el término de su vida como una donación absoluta por el Reino, sin reservarse ni siquiera su cuerpo y su sangre.

Para entender adecuadamente el sacramento eucarístico en su dimensión sacrificial, es necesario considerar siempre el carácter personal de la “autoentrega” de Jesús, el verdadero sumo sacerdote que nos convenía. Él no tiene necesidad de ofrecer sacrificios cada día como los sumos sacerdotes judíos -primero por sus pecados, y luego por los del pueblo- dado que realizó esto de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo. A saber, la concepción de Cristo como sumo sacerdote tiene que ser comprendida en la óptica de su vida como verdadero y definitivo sacrificio<sup>123</sup>.

Por consiguiente, la Eucaristía posee un carácter sacrificial en cuanto que actualiza la única oblación de Cristo en la cruz: no es un mero recuerdo vacío sino una presenciarización, en el espacio y en el tiempo, del sacrificio de Jesús realizado en la historia y perennizado por la resurrección. La Eucaristía fusiona el *cronos* y el *kairós* en un tiempo litúrgico, haciendo progresar a la humanidad hacia el final escatológico; por consiguiente, la comprensión de tal sacramento adquiere su auténtico sentido cuando se integran de manera armónica el entero misterio pascual de pasión, muerte y resurrección. Los efectos de dicha oblación siguen haciéndose presentes: el sacramento eucarístico es un sacrificio salvífico, o mejor dicho una prolongación ontológica de la oblación de Jesucristo.

En segundo lugar, las palabras “Te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre” remiten a la presencia real de la persona de Cristo resucitado- con el cual, gracias a su autodonación,

---

<sup>121</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1322.

<sup>122</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p.564.

<sup>123</sup> Hb 7,27: “[Así es el Sumo Sacerdote que nos convenía], que no tiene necesidad de ofrecer sacrificios cada día, primero por sus pecados propios como aquellos Sumos Sacerdotes, luego por los del pueblo; y esto lo realizó de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo”.

podemos entrar en *koinônía* con Dios y el prójimo- en las especies del pan y del vino. Ya San Agustín empleó un lenguaje tanto simbólico como realista para hablar de ambos dones: en tal sentido, la Eucaristía es simbólica en cuanto que es *signum*, pero al mismo tiempo la palabra de Dios permite la santificación del pan y del vino, transformando estos últimos en el Cuerpo y Sangre de Cristo.

Es cierto que el descubrimiento en Europa en el siglo XIII de la teoría hilemórfica de Aristóteles y de los términos sustancia y accidentes, utilizados por el mismo filósofo de Estagira, suponen una gran novedad. Lo cual se repercutió asimismo en la reflexión teológica sobre dicho sacramento: la doctrina aristotélica pareció la formulación filosófica adecuada para tratar de la presencia de la sustancia de Cristo y la permanencia de los accidentes del pan y del vino.

Se encontró la manera de justificar el cambio: se modificaría solo la sustancia, permitiendo que queden los accidentes; se forjó así la terminología y la explicación de la transustanciación: “El mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies del pan y del vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre”<sup>124</sup>.

El concepto de transustanciación surgió como una manera de conjugar el realismo con las otras dimensiones de la Eucaristía. La *transubstantio* resultó el término más idóneo para hablar de la conversión eucarística: “La Iglesia de Dios tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo Concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del cuerpo de Cristo Señor nuestro, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transustanciación por la santa Iglesia católica”<sup>125</sup>.

En dicho fenómeno, el papel de Jesucristo resulta decisivo: en el relato de la institución eucarística, la fuerza tanto de sus palabras como de sus gestos, junto al poder del Espíritu Santo, hace sacramentalmente presentes su Cuerpo y su Sangre bajo las especies de pan y de vino. Tal conversión del pan y del vino es el presupuesto para entender que la sagrada comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo acrecienta la unión del comulgante con el Señor, acrecentando y renovando la vida de la gracia recibida en el Bautismo. Tal existencia “agraciante” se puede notar en el hombre mediante el reavivamiento del amor y de la capacidad de romper las ataduras del pecado, arraigándose en Cristo. En la próxima sección se analizarán más detalladamente los dos sacramentos de curación: Reconciliación y Unción de los enfermos.

#### **8.4 Los sacramentos de curación: Penitencia y Unción de los enfermos**

“Por los sacramentos de la iniciación cristiana, el hombre recibe la vida nueva de Cristo. Ahora bien, esta vida la llevamos en vasos de barro. Actualmente está todavía escondida con Cristo en Dios. Nos hallamos aún en nuestra morada terrena, sometida al sufrimiento, a la enfermedad y a la muerte. Esta vida nueva de hijo de Dios puede ser debilitada e incluso echada a perder por el pecado. El Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y

---

<sup>124</sup> IV Concilio de Letrán (1215), capítulo 1, DH 802.

<sup>125</sup> Concilio de Trento, sesión XIII, *Decreto sobre el sacramento de la Eucaristía* (11.10.1551), capítulo 4, DH 1642.

de nuestros cuerpos, que perdonó los pecados al parálitico y le devolvió la salud del cuerpo, quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros. Esta es la finalidad de los dos sacramentos de curación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de los enfermos”<sup>126</sup>.

El Sacramento de la Reconciliación tuvo un desarrollo teológico a lo largo de las épocas: con el paso de la penitencia pública, vigente en los primeros siglos, a la secreta, la comunidad perdió importancia, a favor del sacerdote, el cual absolvía *in nomine Dei*. Respecto a la superación de la culpa, desde la Edad Media se consideró conveniente tal secuencia temporal: en primer lugar, a la confesión de los pecados; y luego, el arrepentimiento, pero vinculado a la necesidad de la absolución sacerdotal. Un ejemplo se puede encontrar en el IV Concilio de Letrán, el primero que trata de la Penitencia: además de la comunión anual, se decidió la prescribir la Confesión al menos una vez al año de los pecados graves.

Una ulterior sistematización del sacramento se logró en el Concilio de Florencia: “El cuarto sacramento es la penitencia, cuya cuasi materia son los actos del penitente que se distinguen en tres partes. La primera es la contrición del corazón, a la que toca dolerse del pecado cometido con propósito de no pecar en adelante. La segunda es la confesión oral, a la que pertenece que el pecador confiese a su sacerdote íntegramente todos los pecados de que tuviere memoria. La tercera es la satisfacción por los pecados [...]. El efecto de este sacramento es la absolución de los pecados”<sup>127</sup>.

Sucesivamente, el Concilio de Trento afirmó que el bautizado está sometido, a pesar del bautismo, a la inclinación del mal, capaz de hacerlo pecar. Para dicha situación, Cristo instituyó la Penitencia como segundo sacramento para el perdón de las faltas. A diferencia del bautismo, donde se subraya el carácter gratuito y teologal de la salvación, la Reconciliación pone de relieve el aspecto humano de lucha continua contra los pecados cometidos después del bautismo.

Además de esto, se analizaron los elementos formales del sacramento: la contrición, que tiene que ser al menos suficiente; la confesión, de derecho divino; la absolución eficaz, capaz de otorgar el perdón de los pecados en nombre de Dios y reservada a los ministros ordenados; y finalmente, la satisfacción, que es el elemento principal del sacramento y conlleva un valor tanto laborioso como pedagógico, conectando por consiguiente con la vida misma del creyente; precisamente, tal sacramento nos incorpora a la obediencia de Cristo en la cruz, con la consiguiente aceptación de las adversidades.

Una de las formas de sufrimiento es la enfermedad, en la cual el hombre experimenta su impotencia, sus límites y su finitud, haciéndole entrever la muerte. A tal propósito, la Unción de los enfermos es el sacramento especialmente destinado a reconfortar a los atribulados por la enfermedad, a través de la gracia conferida. Dicha *gratia* posee algunos efectos relevantes: por ejemplo, la unión del enfermo a la Pasión de Cristo, para su bien y el de toda la Iglesia, y el perdón de los pecados si el enfermo no ha

---

<sup>126</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn.1420-1421.

<sup>127</sup> Concilio de Florencia, *Decreto para los armenios “Exultate Deo”* (22.11.1439), DH 1323.

podido obtenerlo por el sacramento de la Penitencia la preparación para la vida eterna. Está claro que dichos dos sacramentos están acomodados principalmente a la salud individual de cuerpo y alma; en los últimos dos apartados del capítulo se verá cómo existen dos *sacramenta* ordenados asimismo a la salvación de los demás: Matrimonio y Orden.

### 8.5 El sacramento del Matrimonio

“Otros dos sacramentos, el Orden y el Matrimonio, están ordenados a la salvación de los demás. Contribuyen ciertamente a la propia salvación, pero esto lo hacen mediante el servicio que prestan a los demás. Confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación del pueblo de Dios”<sup>128</sup>. El Matrimonio conlleva no solamente una componente meramente privada entre los dos cónyuges, sino también eclesial; en dicho sacramento, los que fueron ya consagrados en el Bautismo y en la Confirmación para el sacerdocio común de todos los fieles, son fortificados y consagrados para los deberes de su estado.

Por consiguiente, se puede afirmar la existencia de una vocación también al Matrimonio, ya que la misma divinidad donó la vida al ser humano, llamándole al *ágape*. Habiéndoles creado Dios hombre y mujer, el amor mutuo entre ellos se convierte así en imagen del *ágape* absoluto con que la divinidad ama al ser humano.

Dicho *ágape* divino hacia la humanidad llegó a su culmen mediante la categoría de la nueva alianza establecida por Jesucristo. La doctrina del Matrimonio aparece en primer lugar en el marco de la llamada “escatológica” de Jesús a la radicalidad, frente a la inminencia del Reino de Dios; Cristo se presentó como el novio<sup>129</sup> en las bodas entre Dios y los hombres, haciendo sí que dicho sacramento se convirtiera en un símbolo de la oferta amorosa por parte de Dios dentro de la historia de la salvación.

En segundo lugar, el Matrimonio es una interpelación a la fidelidad: Jesús reafirmó la intención originaria divina de crear varón y mujer para formar una sola carne<sup>130</sup>, haciendo entender que la posibilidad del repudio vino sucesivamente, y sobre todo colocando el Matrimonio en el nuevo horizonte hermenéutico de los valores pertenecientes al Reino.

Entre los escritos de tradición paulina destaca ciertamente Ef 5,21-33, considerado el fundamento bíblico de la sacramentalidad del Matrimonio. Al hablar de las relaciones entre marido y mujer, se subraya que la unión corporal de los cónyuges remite de alguna manera a la unidad de los miembros del cuerpo de Cristo; dicha unión entre el Hijo y la *Ecclesia* se define como misterio.

La tradición eclesial, desde sus orígenes, otorgó a este texto un peso excepcional a la hora de dar cuenta de la sacramentalidad del Matrimonio, convencidos de que se podía intuir, desde la traducción del término griego *mysterion* en el vocablo latino *sacramentum*, una referencia inequívoca al carácter sacramental de la unión conyugal. En

---

<sup>128</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1534.

<sup>129</sup> Mt 22,2: “El Reino de los Cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo”.

<sup>130</sup> Gn 2,24: “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne”.

la unión entre bautizados, insertada en la dinámica histórico-salvífica, se actualiza así en un modo peculiar la relación redentora y sublime entre Cristo y la Iglesia.

Tal concepción sacramental del Matrimonio fue delineada claramente en el Concilio de Trento: “Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio, e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia: sea anatema”<sup>131</sup>; en seguida, se proclamó también tanto la unidad como la indisolubilidad de dicho sacramento.

Es preciso señalar que dichos dos elementos permanecen hasta hoy: el amor de los esposos exige, por misma naturaleza, bien la unidad bien la indisolubilidad, las cuales tienen que abarcar la vida entera de los cónyuges. En resumidas cuentas, la sustancia del Matrimonio es la unión de los esposos, que se verifica en el encuentro personal y en su mutua donación; lo cual favorece, por supuesto, la *koinonia* también dentro del “Pueblo de Dios”.

## 8.6 El sacramento del Orden

El otro sacramento dedicado particularmente a la edificación del cuerpo eclesial es el Orden, gracias al cual la misión confiada por Cristo sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta el final de los tiempos. La *Ecclesia* progresivamente tomó conciencia de la necesidad, dentro del mandato misionero, de algunas tareas más estables al frente de la comunidad para que la misma pudiese proceder en su misión.

Una sistematización valiosa fue hecha por San Ignacio de Antioquia, el cual hizo una analogía entre los tres grados del orden, que se puede considerar el sacramento del ministerio apostólico, y el misterio de la Trinidad: “Todos debéis reverenciar a los diáconos como a Jesucristo, al obispo como a la imagen del Padre, a los presbíteros como el senado de Dios y al colegio de los Apóstoles”<sup>132</sup>. Como el Padre es el principio de la vida trinitaria, el obispo resulta el fundamento de la teología ministerial: aquí se pusieron los cimientos bien de la estructura de un episcopado monárquico bien de la vinculación de la sucesión apostólica al obispo. La reflexión patristica continuó centrándose en la figura del *episcopus* y su deber de continuar la *missio Christi*, recibida en la ordenación por la imposición de manos; el resultado fue la cristalización en el triple grado ministerial del episcopado, del presbiterado y del diaconado.

Desde el punto de vista histórico-sacramental, el Concilio de Trento operó todavía un paso más, tratando de la sucesión apostólica en un doble sentido: el eucarístico, por el cual se afirmó que los presbíteros son “continuadores” de los Apóstoles en el sacerdocio, y el eclesiológico, correspondiente a los obispos, los sucesores del colegio apostólico dentro de la Iglesia<sup>133</sup>. Y finalmente, el Concilio Vaticano II calificó los ministerios jerárquicos de “servicio”, enmarcándolos en la categoría teológica del Pueblo de Dios:

---

<sup>131</sup> Concilio de Trento, sesión XXIV, *Doctrina y cánones sobre el sacramento del matrimonio* (11.11.1563), canon 1, DH 1801.

<sup>132</sup> San Ignacio de Antioquia, *Carta a los Tralianos*, III, 1.

<sup>133</sup> Concilio de Trento, sesión XXIII, *Doctrina y cánones sobre el sacramento del orden* (15.07.1563), capítulo 4, DH 1768: “Declara el santo Concilio que [...], los obispos que han sucedido en el lugar de los apóstoles [...] están puestos [...] para regir a la Iglesia de Dios”.

el sacerdocio común de los fieles y el ministerial se ordenan el uno para el otro, porque ambos participan, de modo propio, del único sacerdocio de Cristo<sup>134</sup>.

El ministerio ordenado en sus tres grados hace presente de forma especial el sacerdocio de Jesucristo al tiempo que hace visible el carácter sacerdotal y diaconal de toda la Iglesia. A tal propósito, el orden capacita sacramentalmente para desempeñar un servicio *in nomine Ecclesiae et Christi capitis*: Cristo, gracias a la persona del ministro, sigue presente corporalmente como fuente y culmen de toda gracia, especialmente en cada sacramento.

En la celebración sacramental, el ministro actúa bien *in persona Christi*, como símbolo real del sumo sacerdote de Cristo mediador, representando al mismo Señor como aquel que congrega y llama para sí su pueblo para conducirlo al destino final; bien *in persona Ecclesiae*, como *symbolum* real del cuerpo de Jesucristo, o mejor dicho en calidad de representante de la Iglesia, entendida como prolongadora de la acción de Cristo y de todo el Pueblo de Dios. En resumidas cuentas, el ministro ordenado realiza en persona de Cristo el sacrificio eucarístico, ofreciéndolo a Dios en nombre de todos los cristianos.

Por tanto, el sacerdote durante la Santa Misa representa a la entera Iglesia, la cual, junto a Jesucristo, se ofrece al Padre. Y dicho matiz, juntamente con los dos citados anteriormente, se halla en modo muy valioso en la Plegaria eucarística IV, donde se subraya también la comunión con todos los pastores dentro de la celebración de la Eucaristía: “Dirige tu mirada sobre esta Víctima que tú mismo has preparado a tu Iglesia, y concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz, que, congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria. Y ahora, Señor, acuérdate de todos aquellos por quienes te ofrecemos este sacrificio: de tu servidor el Papa N., de nuestro Obispo N., del orden episcopal y de los presbíteros y diáconos, de los oferentes y de los aquí reunidos, de todo tu pueblo santo y de aquellos que te buscan con sincero corazón”<sup>135</sup>.

## Conclusión

Es posible considerar la *koinônía* también desde una mirada sacramental, anticipadora de las realidades eternas. Al principio del capítulo se ha visto la Iglesia como sacramento universal de salvación y sacramento original, capaz de derramar la gracia divina en los siete *sacramenta*, a los cuales se han dedicado las otras cinco secciones. En la segunda y la tercera se han analizado Bautismo, Confirmación y Eucaristía, que representan los sacramentos de la iniciación cristiana; en la cuarta se han visto los *sacramenta* de curación: Penitencia y Unción de los enfermos; y finalmente, en las últimas dos se han considerado los sacramentos al servicio de la comunidad: Matrimonio y Orden. Al final del capítulo se ha comprobado cómo en la celebración eucarística se establece una comunión entre la comunidad orante y los que recibieron el sacramento del Orden, es decir obispos, sacerdotes y diáconos. En todo caso, la *koinônía* se alarga también a todo el “Pueblo de Dios”, encaminado en su unidad hacia las realidades últimas; a tal

---

<sup>134</sup> *Lumen Gentium*, n.10: “El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial [...], participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo”.

<sup>135</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, pp.564-565.

propósito, en el próximo y último capítulo de la memoria se analizará la comunión definitiva de la humanidad con Dios.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Arnau R., *Tratado general de los sacramentos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- *Código de Derecho Canónico*, Edicep C.B, Valencia, 1993.
- Cordovilla A. (ed.), *La lógica de la fe* manual de Teología Dogmática, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, pp. 497-628.
- Denzinger D., Hünermann P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.
- Forte B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la salvación*, volumen IV, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.



## ***Capítulo IX: la comunión definitiva de la humanidad con Dios***

### **Introducción**

“Acuérdate también de los que murieron en la paz de Cristo y de todos los difuntos, cuya fe tú solo conociste. Padre de bondad, que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María, la Virgen Madre de Dios, con su esposo san José, con los apóstoles y los santos; y allí, junto con toda la creación libre ya del pecado y de la muerte, te glorifiquemos por Cristo, Señor nuestro, por quien concedes al mundo todos los bienes”<sup>136</sup>.

La *koinônía* entre Dios y los hombres llegará a su plenitud solo al final de los tiempos. En este capítulo, que constituye de cinco apartados, se analizará la categoría de comunión desde una mirada escatológica. En el primero se considerará la *communio sanctorum*; en la segunda y tercera sección se verá un caso particular de *koinônía* de los santos: la comunión entre María y la humanidad desde los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción; y finalmente, en los últimos dos apartados se examinará la *koinônía* en el sentido más propiamente escatológico.

### **9.1 La comunión de los santos**

Los *sancti* son los que empeñaron durante la historia, cumpliendo ya su éxodo sin retorno y viviendo ahora en el gozo de la gloria divina; los santos son entonces un modelo y una ayuda para los que peregrinan en el tiempo: “La unión de los caminantes con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe, antes bien se robustece con la comunicación de los bienes espirituales. Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que ella ofrece a Dios aquí en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación”<sup>137</sup>. Es posible ver cómo entre vivos y muertos se compartan los bienes salvíficos, favoreciendo por tanto una comunión espiritual dentro del género humano.

Vamos a ver el motivo de dicha *koinônía*: “Porque ellos, habiendo llegado a la patria y estando en presencia del Señor, no cesan de interceder por él, con él y en él a favor nuestro ante el Padre, ofreciéndole los méritos que en la tierra consiguieron por el Mediador único ante Dios y los hombres, Cristo Jesús, como fruto de haber servido al Señor en todas las cosas y de haber completado en su carne lo que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia. Su fraterna solicitud contribuye, pues, mucho a remediar nuestra debilidad”<sup>138</sup>. Aquí juega un papel importante la intercesión de los santos hacia nosotros, todavía peregrinantes.

Los *sancti* son además figuras de la esperanza eclesial: en ellos se efectuó ya lo que no se ha realizado aún para el pueblo de los peregrinos; son la prueba de que la promesa de Dios va a realizarse en la historia de los hombres. En efecto, atestiguan a los que están todavía en el tiempo del destierro la belleza de la patria no para inducirles a huir del tiempo presente, sino para vivirlo con espíritu y corazón en la fuerza de la esperanza.

---

<sup>136</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p.565.

<sup>137</sup> *Lumen Gentium*, n.49.

<sup>138</sup> *Ib*,49.

Tales personas manifiestan cómo también del sufrimiento presente se puede sacar la paz y la novedad del mañana prometido. Desde esta alternancia de los dolores y gozos de la historia real, viene precisamente para la Iglesia el estímulo para proclamar y venerar a los santos, voces de la única palabra de Dios, hecha vital en ellos por compartir las esperanzas de los tiempos.

El lugar donde la *Ecclesia* experimenta particularmente la *communio sanctorum* en el tiempo y en la eternidad es la oración, especialmente litúrgica. Según lo específico de la *oratio* cristiana, es preciso hablar de un rezar en Dios, dirigiéndose en el Espíritu por el Hijo al Padre. En dicho movimiento trinitario, la oración hace apreciar la *communio sanctorum*: el vínculo tan profundo que une en el Espíritu Santo a la Iglesia peregrina con la celestial se vive también en el tiempo presente, mediante la intercesión de unos en favor del sufrimiento y del cansancio de los otros.

La *Ecclesia*, comunión de los santos, encuentra así en la liturgia su más alta expresión y su fuente siempre nueva, en donde regenerarse en la verdad y en la paz de su más honda identidad de “pueblo santo”, elegido para ser signo, frente a los hombres, de la presencia vivificante del Espíritu y de la unión, mediante Cristo, al Padre y entre nosotros en la comunión del tiempo y de la eternidad. En las próximas dos secciones se verá un caso peculiar de *communio sanctorum*: la *koinonía* de María con los hombres desde los dogmas de la Inmaculada y de la Asunción.

## **9.2 La comunión de María con los hombres en el dogma de la Inmaculada Concepción**

María es sin embargo miembro vivo y eminente del pueblo de Dios; la singularidad de su elección y el carácter extraordinario de la obra divina en ella no le impiden estar ligada, en la estirpe de Adán, con todos los hombres necesitados de la salvación. Asimismo, mediante tal unión con el Hijo, Cabeza del Cuerpo eclesial, la Virgen está unida a ese mismo *corpus*.

Las razones por las que se considera a María como miembro excelso de la Iglesia pueden captarse desde bien la iniciativa de Dios bien las esperanzas de la criatura. Sobre el primer aspecto, la *Virgo* entró en el proyecto de elección que culminó en la obra de reconciliación del Hijo, asociándose de la eternidad al pueblo de la nueva alianza en su Pascua de muerte y resurrección. El dogma de la Inmaculada Concepción puede a tal propósito ayudar: “Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el mismo instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles”<sup>139</sup>.

La orientación de la aclaración considerada quedó un tanto escorada hacia la preservación del pecado: en la acción redentora de Cristo se destaca más el aspecto de la privación de *hamartía*, o sea de la redención del pecado, que la donación de la gracia y la elevación. Esto era debido en gran medida a la teología latina, en la cual, a diferencia del ámbito oriental, más propenso hacia la concesión de la vida divina en comunión con el

---

<sup>139</sup> Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus* (08.12.1854), DH 2803.

mismo Dios, el concepto de pecado original logró ocupar un espacio tan preponderante, especialmente por la herencia de San Agustín y de sus disputas sobre la gracia en contra de Pelagio.

Es cierto que Pío IX siguió más el pensamiento del obispo de Hipona: al hablar de una preservación sin más, dejó de lado la cuestión de que si María estuvo incluida en la ley universal del pecado original o no. Además, tal “protección” no afirmó nada sobre la concupiscencia, a saber, una cierta inclinación hacia el pecado por causa de la presencia previa de *hamartía*, de la Virgen.

La definición se refiere a María en el primer instante de su concepción, olvidando la compleja temática inherente a la generación. De todas formas, la razón de fondo verdadera es la gracia de Jesucristo, salvador del género humano por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente. Se recoge claramente el *propter honorem Domini* desde San Agustín, especialmente de su obra *De natura et gratia*; la Inmaculada Concepción no es entonces mérito de María, sino don eximio de la gracia divina, esencialmente gratuita y radicalmente opuesta al pecado.

Pío IX presentó un carácter también “personalista”: María estuvo insertada en el contexto de las relaciones entre las personas de la Trinidad. Dios Padre -por gracia y privilegio singulares, es decir, referidos a la Virgen- la preservó de toda mancha de culpa original para acoger de manera digna al Hijo encarnado. El silencio en torno al Espíritu Santo podría quedar en parte compensado por cierta evocación posiblemente presente en aquel “por singular gracia”.

En cambio, el Concilio Vaticano II, en perspectiva ecuménica, realizó una presentación de la doctrina de la Inmaculada atendiendo a los parámetros propios de la teología ortodoxa. Por ejemplo, se destacó la contribución decisiva de María a la plenitud de vida: “Pero el Padre de la misericordia quiso que precediera a la encarnación la aceptación de la Madre predestinada, para que, de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida. Lo que se cumple de modo eminentísimo en la Madre de Jesús por haber dado al mundo la Vida misma que renueva todas las cosas y por haber sido adornada por Dios con los dones dignos de un oficio tan grande”<sup>140</sup>.

Además, se recalcó también la recreación por intervención del Paráclito: “Por lo que nada tiene de extraño que entre los Santos Padres prevaleciera la costumbre de llamar a la Madre de Dios totalmente santa e inmune de toda mancha de pecado, como plasmada y hecha una nueva criatura por el Espíritu Santo”<sup>141</sup>. Se insistió en la santidad en una línea muy cercana a la tradición ortodoxa, dentro de la cual destacó la teología de la “toda santa” (*panhagia*): no se mencionó el pecado original, sino que se subrayó la recreación por intervención especial del Espíritu Santo.

Por consiguiente, María se situó en el proyecto salvífico trinitario totalmente referida a Jesucristo; la elección por parte del Padre, absolutamente libre y gratuita, llegó a realizarse también para ella a través de la mediación única y universal del Hijo, por cuyos méritos ante el Padre la misma *Virgo* quedó preservada inmune de la condición

---

<sup>140</sup> *Lumen Gentium*, n.56.

<sup>141</sup> *Ib*,56.

universal del pecado original, de manera totalmente conforme con el designio de Dios. Dicha afirmación de la primacía de la iniciativa divina, que sirve de fundamento a todo el *mysterium salutis*, muestra con evidencia que el dogma de la concepción sin mancha de la Virgen María juega un papel esencial dentro de la doctrina de la salvación; asimismo, su contenido constituye el modo más perfecto y radical de redención.

En tal sentido, María fue solidaria de Adán con todos los hombres: dicha unión en la espera constituyó la “puerta”, mediante la cual Jesús quiso asociarse con nosotros, asumiendo de ella la carne de nuestra condición humana. En ningún modo se puede ubicar a María fuera del pueblo de Dios; criatura del *Verbum Domini*, ella está ligada a todo el Cuerpo eclesial, aunque de una forma singular y eminente por la excepcionalidad y la perfección de su fe. “Ciertamente, en el misterio de la Iglesia, que también es llamada con razón madre y virgen, la Santísima Virgen María fue por delante mostrando en forma eminente y singular el modelo de virgen y madre. En efecto, por su fe y su obediencia engendró en la tierra al Hijo mismo del Padre”<sup>142</sup>.

María, en cuanto acogedora frente a la acción divina, es imagen y primicia de aquello que la Iglesia es y de lo que tendrá que convertirse cada vez más: “La Iglesia, meditando piadosamente sobre ella y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de reverencia, entra más a fondo en el soberano misterio de la encarnación y se asemeja cada día más a su Esposo”<sup>143</sup>.

### 9.3 María, “icono de la santificación escatológica de la Iglesia”

Por consiguiente, el cumplimiento de la alianza nupcial, ya realizado en María, es figura de lo que será la realización de las bodas eternas para la Esposa del Señor; en la Virgen resucitada con Cristo, la Iglesia, en marcha hacia la Parusía, realiza ya la consumación de su misterio, alcanzando su término y su plenitud en la presencia corporal definitiva junto al Cristo resucitado. Nos estamos refiriendo al dogma de la Asunción: “Proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado: que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumpliendo el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial”<sup>144</sup>.

Se trata del único caso posterior al Concilio Vaticano I de una definición *ex cathedra* proclamada por un Papa: la Asunción no es entonces algo marginal en la reflexión eclesial. La glorificación de María se refiere a la totalidad de su persona -a saber, su alma y su cuerpo- subrayando además la idea de la inmediatez: tras su vida terrena aconteció la Asunción, obra de la redención de Cristo y de su gracia.

El Concilio Vaticano II recogió bien tal aspecto cristológico:” Finalmente, la Virgen Inmaculada[...], terminado el transcurso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejase a la forma más plena a su Hijo, Señor de señores y vencedor del pecado y de la muerte”<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ib.*,63.

<sup>143</sup> *Ib.*,65.

<sup>144</sup> Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus* (01.11.1950), DH 3903.

<sup>145</sup> *Lumen Gentium*, n.59.

Dado el recorrido histórico-salvífico, María habría tenido que participar lo más posible, en cuanto criatura, en la suerte de su Hijo; lo cual implicó asociarse al destino de quien ganó radicalmente al pecado y a la muerte mediante su resurrección gloriosa. Todo ello conecta con el carácter escatológico de la eminencia de la santidad de María; entonces, si la Virgen colaboró como ninguna otra criatura en la economía divina de la salvación, no se encuentra motivo alguno para que su glorificación no fuese lo más parecida a la de su Hijo. Asimismo, por un lado, el cuerpo de la inmaculada estuvo exento de pecado: dicha santidad habrá debido reflejar algún efecto en su corporalidad; por el otro, el cuerpo de María se caracterizó por la virginidad perpetua, precisamente a causa de su maternidad.

La santidad de la Virgen estuvo en intrínseca conexión con su vocación y misión como madre del Salvador desde dos factores: su relación singular, única y exclusiva con su Hijo; y también la implicación desde su maternidad divina de una colaboración específica en la historia de la salvación. La asociación entre ambos afectó al aspecto tanto espiritual como corporal; lo cual tuvo un reflejo escatológico en el ámbito de la Asunción. Además, el paralelismo Eva-María pide la ausencia de pecado en la Virgen, como principio de la humanidad redimida que venció a la serpiente y sus insidias; si María no padeció el pecado, ella no habrá tenido que sufrir su consecuencia principal, es decir la muerte: por tanto, su glorificación habrá debido ser plena.

Junto con tal reflexión de corte cristológico, el Concilio enriqueció las perspectivas de la Asunción con una consideración de carácter eclesiológico ausente en la bula de Pío XII: “Mientras tanto, la Madre de Jesús, de la manera que, glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura, así en la tierra precede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor”<sup>146</sup>.

Aquí se afirman dos aspectos fundamentales: María es imagen y principio de la Iglesia, y asimismo signo de esperanza. La Virgen es el primer miembro de la *Ecclesia*, y también el más eminente, en el cual el ser eclesial se cumple a la perfección; por eso, es además modelo de la Iglesia: es decir, realización arquetípica de la misma y ejemplo prototípico del discipulado.

Con la Asunción se anuncia la figura escatológica de la *Ecclesia*: con María ya ha empezado la existencia definitiva de la Iglesia; las señales serían las siguientes: la perfecta asociación de la Virgen en el triunfo de Cristo, su participación en la victoria total sobre el pecado, y finalmente su bienaventuranza perfecta y eterna. Y en la misma María se evidencia también el ser eclesial: la imbricación de la Iglesia en la vida de Cristo en la consumación futura.

La Madre de Cristo, *mater Ecclesiae* y *discipuli*, indica en su Asunción el fin escatológico al que los cristianos aspiran: el cumplimiento en María alienta la esperanza, llena de confianza y muestra el camino para la consecución de la meta. En una palabra, se completa la figura icónica de la gracia de la Inmaculada en la perspectiva del *éscahton* final; María es entonces “la imagen escatológica de la Iglesia resucitada”.

---

<sup>146</sup> *Ib.*,68.

Y la es en el Espíritu Santo, que es artífice divino tanto de toda la existencia de la *Virgo, Sponsa et mater* como de la historia completa de la Iglesia, Virgen en la fe, Madre en el amor y Esposa en la esperanza que ha comenzado ya. Por consiguiente, la Asunción de María no es una realidad alienante para los hombres, sino un estímulo y un punto de referencia que lo compromete al pueblo de Dios peregrinante en la realización de su propio camino histórico hacia la perfección lógica final.

Virgen, esposa y madre, María resume en sí misma los dinamismos más profundos del ser eclesial y, al mismo tiempo, ayuda a la Iglesia a llevarlos al pleno cumplimiento de la unidad: “María dio a la luz a vuestra Cabeza, y la Iglesia a vosotros. También esta es madre y virgen: madre por las entrañas de caridad, virgen por integridad de la fe y la piedad. Engendra a los pueblos, pero todos son miembros de uno solo, del que ella es cuerpo y esposa, siendo también en esto semejante a aquella virgen que también es madre de la unidad entre muchos”<sup>147</sup>.

Y finalmente, la figura de la Madre asunta al cielo se convierte en la clave de la dignidad presente y futura del hombre creado y redimido por Dios, “la densa confirmación de que la gloria del Eterno no se asienta sobre las ruinas de su criatura, sino que por el contrario él es glorificado en la gloria de sus santos”<sup>148</sup>. La esperanza que María enseña a todo ser humano es anticipación militante del porvenir prometido, vivida en la fuerza del Espíritu Santo, el cual realiza en el presente de los hombres el mañana de la alianza con Dios. En resumidas cuentas, María resulta el “icono escatológico” de la humanidad; y justo la *koinônía* definitiva de los hombres con Dios será objeto de reflexión de los últimos dos apartados.

#### **9.4 La comunión desde una mirada escatológica**

La escatología reflexiona sobre el fin y la consumación, bien individual bien universal, de la creación y la historia de la salvación. El término procede del griego *éschaton*: a saber, lo último, que se puede interpretar teológicamente en un doble sentido. El primero es lo postrero como lo definitivo, lo que está al final de una serie: en una palabra, la meta; el segundo, en cambio, es lo último en cuanto lo verdadero, aquello a lo que las cosas aspiran, en la óptica de la consumación.

Los dos matices están interrelacionados, pero con la primacía del primer sentido frente al otro: la consumación no es solo individual, sino que afecta también a la humanidad entera, a la historia y al *cosmos*. La escatología posee dentro del tercer artículo del Credo Niceno Constantinopolitano una fuerte relevancia en la frase “esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”<sup>149</sup>, donde se afirma la identidad y la integridad de la salvación más allá de los límites espacio-temporales.

Dicha diástasis antropológica se funda sobre la resurrección de Cristo, cuya humanidad perdura eternamente y continúa siendo mediadora hasta el final. La antropología cristiana brilla en su característica de confianza y de esperanza en las

---

<sup>147</sup> San Agustín, *Sermo* 192,2; PL 38,1012.

<sup>148</sup> B. Forte, *María la mujer icono del misterio*, p.146.

<sup>149</sup> Credo Niceo-Constantinopolitano, DH 150.

posibilidades y en el destino del hombre y de toda la creación, precisamente como consecuencia de la fe en el poder infinito del amor del Dios creador y redentor.

Tal visión antropológica positiva es fruto también de la renovación en el Concilio Vaticano II, cuyo enfoque escatológico puede considerarse como el de una visión histórico-trascendental de los siguientes “sujetos”: la Iglesia, el mundo y el ser humano. El concepto clave es el Reino de Dios, en relación al cual se definen las tres dimensiones citadas anteriormente, en cuanto que son relativas al designio escatológico divino englobante. El Reino nunca es solo una obra humana, aunque sea un proceso que se da históricamente en la liberación: en efecto, el progreso es crecimiento del Reino, construyendo entonces un acontecer salvífico, pero no es toda la salvación.

Salvación e historia, aunque sean diferentes, se compenetran: “La misión de la Iglesia no consiste solo en ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también en impregnar y perfeccionar con el espíritu evangélico el orden de las realidades temporales [...]. Estos órdenes (temporal y espiritual), aunque distintos, están de tal manera unidos en el plan divino, que Dios mismo busca, en Cristo, reasumir el mundo entero en una nueva creación, incoativamente aquí en la tierra, plenamente en el último día”<sup>150</sup>.

Esta relatividad no solo se enuncia de manera puntual, sino que se articula en modo lineal: el Reino de Dios es el fin y el sentido del hombre como proyecto sobre la historia de la humanidad y de cada ser humano. En la vocación universal de la humanidad del Reino y en el plan escatológico de Dios sobre todo lo que existe, Iglesia y mundo se conjugan como realidades dinámicas e interdependientes entre sí, y dependientes y relativas al *éschaton*.

Hombre, Iglesia y mundo no designan realidades puntuales que se conciben estáticamente en dependencia de un parámetro abstracto de trascendencia, sino que el Reino de Dios es la intencionalidad trascendental que permite configurar una historia de la humanidad, dentro de la cual *Ecclesia et orbe* se especifican como dimensiones de un único proyecto salvífico procedente de Dios.

En resumidas cuentas, la tensión entre presente y futuro se armoniza desde la esperanza, mediante la fórmula paulina “ya sí, pero todavía no”: dicha solución trata de una realidad impregnada de *spes* - pues, “ya” se pueden ver algunos frutos - pero todavía reclama una plenitud futura. Es importante distanciarse bien de un escatologismo radical que ponga todas sus expectativas solo en el futuro bien de una historicidad extrema que centre las esperanzas en el presente, haciendo difícil la distinción entre Reino de Dios y progreso temporal.

## **9.5 La comunión como clave para entender el destino escatológico**

La verdad de la *historia* viene determinada por su fin, que es claramente el momento final de la historia misma; en tal sentido, Máximo el Confesor afirmó que las cosas del Antiguo Testamento son sombra, las del Nuevo Testamento son imagen, las del eón futuro son verdad. El *eikôn* es algo real, así como la *alêtheia*; de hecho, la Patrística griega, exceptuando la origeniana, debe ser comprendida a la luz de la teología apocalíptica. Tal

---

<sup>150</sup> *Apostolicam actuositatem*, n.5.

tradición presentó la verdad no como algo producido por la mente, sino como una vista al “tabernáculo” de la realidad escatológica y metahistórica, que por la encarnación entró en la historia y permitió la comunión con ella.

De aquí surge una visión de la Verdad en el sentido de una reproducción de un novedoso juego de relaciones en un mundo nuevo, cuyo destino es asumido por la comunidad cristiana. Por consiguiente, la verdad se considera relacional en un lenguaje “icónico”: la *alêtheia* de un ser es concebible solamente mediante el espejo de otro ser. Siguiendo a Atanasio, Cristo es imagen del Padre precisamente porque es en él donde el Padre se contempla a sí mismo; la Verdad es siempre más grande que lo que de ella se percibe: a saber, un “futuro” que exige fe, esperanza y amor.

Sin duda, una de las más importantes aportaciones de los Padres griegos está en la identificación de la Verdad con la comunión, excluyendo que la *koinonia* sea algo sobreañadido al ser; en resumidas cuentas, el ser es originalmente constituido como comunión. Es cierto que el acontecimiento fundante de la Iglesia, en cuanto comunidad de los discípulos de Cristo, es el día de Pentecostés; en el relato inherente, el sentido del evento se refiere tanto a la historia como a la antropología: por la efusión del Espíritu, la historia entra en la época escatológica, es decir en los últimos días, y la humanidad es afirmada como tal en la diversidad de carismas.

La objetivación y la individualización de la existencia histórica, que implican separación, decadencia y muerte, se transforman por el Espíritu en vida de comunión y permanencia de vida para siempre. La existencia de Cristo ejerce su virtualidad en la vida concreta de los seres humanos, no de manera abstracta e individualista, sino por la acción del Espíritu Santo en y por la comunidad.

La clave está en una conversión radical, causada por el bautismo, del individualismo al ser-persona, entendido como sujeto relacional; dicho sacramento, como muerte y resurrección, significa la renuncia a la existencia individualizada para pasar a la vida personalizada: por eso, es incorporación a la comunidad, implicando además un nuevo nacimiento.

Lo que es verdad en el *éscahton* se le da al cristiano como *eikôn*, en imagen sacramental: en tal acepción, la existencia histórica de Cristo, siempre actualizada por la acción del Espíritu Santo, nos dona la comunión en la vida verdadera, es decir la existencia de la Trinidad divina. En cierto sentido, sería entonces posible pensarse de nuevo la relación de la Trinidad immanente con la económica; lo cual implicaría que el misterio más alto de la fe cristiana se pueda contemplar no como un Dios que es solamente trino en sí, sino que asimismo se comunica trinitariamente.

Karl Rahner consideró la importancia de una adecuada escatología para el conjunto de toda la teología: “La intelección cristiana de la esencia, de la vida y del carácter personal de Dios no considerará su *omnisapientia* solo con un axioma metafísico, sino como un enunciado de fe propiamente tal y lo referirá también al conocimiento divino de los sucesos futuros. En tanto dicho conocimiento se refiere la realidad del mundo y del hombre”<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> K. Rahner, *Escritos de Teología*, vol. IV, p.415.

Uno de los ámbitos cuyo entendimiento pertenece únicamente a Dios es el juicio, donde se percibe el fin como término y finalidad de la historia, entendida como proceso. Por consiguiente, el juicio divino hace patentes el sentido y la verdad de toda la historia misma: “Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación, bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre”<sup>152</sup>.

El hombre posee tres alternativas: el purgatorio, el cielo y el infierno. La primera opción sería una purificación final de los que mueren en la gracia y amistad de Dios, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en el cielo, o sea “ el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de dicha”<sup>153</sup>. El cielo, comunión de vida y de amor con la Santísima Trinidad, con la Virgen María y con todos los santos, tiene un carácter de misterio que sobrepasa tanto toda comprensión como cualquiera representación.

A tal propósito, es necesario que el ser humano, debido a la concepción de las afirmaciones escatológicas como una información anticipada de sucesos futuros, pierda su carácter relativo al *éscahton*, convirtiéndose en un ser que en su presente como tal no está afectado por lo futuro. El *futurum* no es lo que se presencia como tal; sin embargo, a la plenitud le corresponde un carácter esencial de ocultación para los seres humanos, en referencia a todas sus peculiaridades y propio de ella como tal: algo ya dado esencialmente con las virtudes de la fe y la esperanza. Lo oculto al ser anunciado deja de ser lo que no afecta al hombre porque no lo sabe, pero al mismo tiempo no se convierte exactamente en algo con lo que se puede contar como una realidad fija a la cual se sabe “a qué atenerse”.

### **Conclusión: Amén**

En este capítulo se ha visto la categoría de comunión desde una mirada escatológica. En la primera parte se ha analizado la *communio sanctorum*, cuyo ejemplo excelso es María a partir de la Inmaculada Concepción y de la Asunción; en la segunda se ha considerado la *koinônía* entre Dios y la humanidad al final de los tiempos. Al final del último apartado se ha constatado que, a pesar de los tentativos de categorizar todo lo inherente a las realidades definitivas, lo escatológico existe justamente como el misterio. Dentro de cada Plegaria eucarística, el momento litúrgico donde se unen los aspectos del misterio del Dios uno y trino y de la realidad definitiva escatológica es su doxología final: “Por Cristo, con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos”<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.1022.

<sup>153</sup> *Ib*,1024.

<sup>154</sup> *Misal romano*, Plegaria eucarística IV, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016, p.566.

## BIBLIOGRAFÍA

- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.
- Forte B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- Id, *María la mujer icono del misterio*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
- Juan Noemi C., *Sobre el enfoque escatológico del Concilio Vaticano II y su vigencia en la Iglesia: Teología y vida* 29 (1988) 49-59.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- Rahner K., *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus Ediciones, Madrid, 1961.
- Id, *Escritos de Teología*, vol. IV, Taurus Ediciones, Madrid, 1964.
- Zizioulas J.D., *Verité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, *Irenikon* 50 (1977) 451-510.



## ***Conclusión: la comunión como tarea y proceso***

“Convocados por la Palabra de Dios a una vida de comunión, somos en la Eucaristía signo de unidad, actualizando en nosotros la muerte y resurrección de Cristo, para crecer de continuo en el servicio a los hermanos”<sup>155</sup>.

Después de esta memoria, a nivel más personal y vivencial me he dado cuenta de que la comunión para mí, en cuanto escolapio, es primariamente una misión cotidiana que debo realizar en la comunidad y, en una acepción más amplia, dentro del mismo instituto religioso. En todo caso, sería insuficiente quedarse solamente con dicho aspecto: la Orden de las Escuelas Pías pertenece a la *Ecclesia*, como demuestran sus *Constituciones*: “Sintiendo intensamente la vivencia de auténtica comunión con la Iglesia, entablamos relaciones de fraternidad [...] con los demás Institutos religiosos, en especial los comprometidos en obras de educación, y fomentamos en todo lo que podemos la mutua colaboración”<sup>156</sup>.

Personalmente, puedo afirmar que la síntesis teológica hecha me ha ayudado a ser mucho más consciente de la riqueza de la vida consagrada y de la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Disponemos de tal abundancia de carismas particulares dentro de la única *Ecclesia* no para hacer surgir contiendas y rivalidades, sino para colaborar fraternalmente en la misión eclesial del anuncio del Dios amor, el cual busca siempre la comunión con la humanidad.

Desde el punto de vista más teológico, he descubierto cómo, dentro de la misma *theologia*, las asignaturas teológicas fundamentales estudiadas a lo largo del trienio (por ejemplo, Cristología, Misterio de Dios, Eclesiología, Antropología Teológica, Sacramentos, Escatología) no tienen que ser consideradas aisladas en sus respectivos tratados; en efecto, tales disciplinas están profundamente conectadas entre sí a partir del estudio del proyecto salvífico divino hacia la entera creación. En otras palabras, podría sintetizar estos tres años académicos diciendo que he encontrado también entre las materias cursadas una *koinônia* fundada sobre el Dios que por su esencia es *communio*; según mi humilde opinión, la aportación más valiosa aportada por dicho trabajo y todo el curso de bachillerato ha sido la siguiente: la Teología es comunión.

Una *communio* que para mí no debe ser entendida solamente *ad intra*, sino también *ad extra*: la *theologia* necesita conectarse con la vida cotidiana de fe. A tal propósito, me parece sugerente citar las *Reglas* de mi Orden: “[Los juniors] recuerden que, al emitir el voto de enseñar, contrajeron la obligación de aprender; y de tal modo sepan hermanar los estudios con la piedad acendrada que recíprocamente se sirvan de estímulo”<sup>157</sup>.

San José de Calasanz, el fundador de las Escuelas Pías, ideó dicho lema para sus religiosos: “*Pietas et litterae*”<sup>158</sup>. Personalmente, creo que mi tarea específica en cuanto consagrado escolapio es la de favorecer una continua *koinônia* entre la formación intelectual y mi existencia cristiana; trasladándolo más concretamente al ámbito teológico, diría que debería conyugar al mismo tiempo la *ortodoxia* y la *ortopraxis*.

---

<sup>155</sup> *Constituciones de la Orden de las Escuelas Pías*, n.27.

<sup>156</sup> *Ib.*, 37.

<sup>157</sup> *Reglas Comunes de la Orden de las Escuelas Pías*, n.192.

<sup>158</sup> Es decir, piedad y letras.

Todo lo anteriormente afirmado sobre la *communio* no tiene que ser entendido como algo estático, como la comunión fuese como un objeto típico de las ciencias positivas, puesto que la *koinônía* es una experiencia dinámica que el ser humano vive a dos niveles: interiormente dentro de sí, y exteriormente con Dios, los demás hombres y toda la creación.

En resumidas cuentas, me gustaría acabar mi memoria de síntesis teológica con el concepto, elaborado por Gregorio de Nisa, de *epektasis*.; dicho vocablo proviene del verbo griego *teino*<sup>159</sup> y expresa la tensión, entendida como dinámica existencial que implica también el progreso del creyente, hacia el Dios infinito. A partir de dicho trabajo, he encontrado, al menos a nivel personal, el camino, o mejor dicho el proceso ininterrumpido, de la comunión cual medio privilegiado para poder tender hacia la unión definitiva con aquel Dios que es *koinônía* tanto a nivel intratrinitario como fuera de la misma Trinidad. Que el Dios Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, me ayude cada día a crecer en comunión con Él, el prójimo y todas las criaturas, en vista de la *communio* eterna de la vida futura. Amén.

---

<sup>159</sup> Véase Flp 3,13-14: “Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo (*epekteinómenos*) hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús”.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Aguirre R., *La mesa compartida*, Ediciones Sal Terrae, Santander, 1994.
- Aranda A., *Llamados a ser hijos del Padre*, Universidad de Navarra, 2000.
- Arnau R., *Tratado general de los sacramentos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- Benedicto XVI, encíclica *Caritas in veritate*, Editorial San Pablo, Madrid, 2009.
- Id, encíclica *Deus caritas est*, Editorial San Pablo, Madrid, 2006.
- Id, encíclica *Spe salvi*, Editorial San Pablo, 2007.
- *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe, 1992.
- *Código de Derecho Canónico*, Edicep C.B., Valencia, 1993.
- Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* (1981), vatican.va (18:00/13/09/2019).
- Id, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), vatican.va (18:20/06/10/2019).
- *Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- Cordovilla A., *El misterio de Dios trinitario*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.
- Id. (ed.), *La lógica de la fe* manual de Teología Dogmática, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, pp.17-83; id, pp.172-203; id, pp.497-618.
- *Constituciones de la Orden de las Escuelas Pías*, Madrid, 2004.
- Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.
- Eliade M., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia, 1972.
- Evdokimov P., *La mujer y la salvación del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980.
- Fisichella R., *Introducción a la teología fundamental*, Verbo Divino, Estella, 1993.
- Forte B., *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- Id, *María la mujer icono del misterio*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
- Francisco, encíclica *Laudato si'*, Editorial San Pablo, Madrid, 2015.
- Id, encíclica *Lumen Fidei*, Editorial San Pablo, Madrid, 2013.
- González de Cardenal O., *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- Guijarro Oporto S., *Dios Padre en la actuación de Jesús*, Estudios Trinitarios 34 (2000), 33-69.
- Juan Pablo II, exhortación apostólica *Familiaris consortio*, Editorial San Pablo, Madrid, 1981.
- Id, encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Editorial San Pablo, Madrid, 1988.
- Id, encíclica *Centesimus annus*, Editorial San Pablo, Madrid, 1991.
- Id, constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* en *Código de Derecho Canónico*, Edicep C.B., Valencia, 1993.
- Id, encíclica *Veritatis splendor*, Editorial San Pablo, Madrid, 1993.
- Id, exhortación apostólica *Vita consecrata*, Editorial San Pablo, Madrid, 1996.

- Jüngel E., *Das Verhältnis von ökonomischer und inmanenter Trinität*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), 353-364.
- Kasper W., *El Dios de Jesucristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990.
- Ladaria L.F., *El hombre en la creación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012.
- Laurentin R., *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Edizioni Paoline, Roma, 1984.
- León XIII, encíclica *Rerum novarum* (1891), vatican.va (15:00/29/10/2019).
- Mazza E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014.
- *Misal romano*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2016.
- *Mysterium Salutis, Manual de Teología como historia de la salvación*, volumen II, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1969.
- *Id*, volumen III, tomo II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.
- *Id*, volumen IV, tomo I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.
- O' Callaghan P., *Christ reveals man to man*, Scripta Theologica 41 (2009), 85-111.
- Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam* (1964), vatican.va (17:00/31/10/2019).
- Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno* (1931), vatican.va (18:00/29/10/2019).
- Pontificio Consejo "Justicia y paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), vatican.va (16:00/30/10/2019).
- Rahner K., *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus Ediciones, Madrid, 1961.
- *Id*, vols. IV-V, Taurus Ediciones, Madrid, 1964.
- *Id*, vol. VII, Taurus Ediciones, Madrid, 1967.
- *Reglas comunes de la Orden de las Escuelas Pías*, Madrid, 2016.
- *Ritual del matrimonio*, Libros Litúrgicos, Madrid, 2015.
- Ruiz de la Peña J.L., *El don de Dios*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1991.
- Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.
- Schillebeeckx E., *Jesús. La historia de un viviente*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Schlosser J., *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995.
- Urizarri Bilbao G., *Jesucristo, el hijo: la clave del yo de Jesús*, Revista española de Teología, vol.71, nn.3-4 (2011), pp.379-416.
- Vidal M., *Moral del amor y de la sexualidad*, Editorial PS, Madrid, 1991.
- *Id*, *Moral de la persona*, Editorial PS, Madrid, 1985.
- *Id*, *Moral social*, Editorial PS, Madrid, 1979.
- Zizioulas J.D., *Verité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, Irenikon 50 (1977), 451-510.