

## **UNA CLAVE TEOLÓGICA: LA DIMENSIÓN TRINITARIA DE LA VIDA ECLESIAL**

P. ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, OCD.

Querer hacer "síntesis teológica", conlleva la exigencia de seleccionar un punto de vista, un hilo conductor que permita una visión armónica e integradora de los diversos temas de la teología. El escogido por nosotros para esta reflexión es el de la vida trinitaria y el de la vida eclesial, por entender que en la relación entre Dios y el hombre es donde se realiza la verdadera síntesis teológica. Dios es el objeto material de la teología, pero la teología no es simplemente una ciencia especulativa sobre lo que trasciende al hombre. La teología es ciencia humana, ya que su objeto es Dios en su relación con el hombre; y es ciencia práctica, que parte de la experiencia de la revelación de Dios al hombre (que por no ser un hecho empíricamente verificable no deja de ser experiencia) para profundizar en las consecuencias de esa relación. Por tanto, el punto de partida de la teología ha de ser Dios, pero Dios tal como se revela en Jesús: como misterio de salvación para el hombre.

El hombre de hoy vive sometido a la ambigüedad. La euforia racionalista y antropocéntrica ha llevado, en muchos casos, a intentar prescindir de Dios, bien en forma de negación absoluta, teísmo, agnosticismo o búsqueda de la relación absoluta en una superación dialéctica de la historia desde lo inmanente. Ahora, podríamos afirmar que, vivimos una época de desencanto de la razón. Esta se ha mostrado como una herramienta útil para el progreso, pero no ha sido capaz de dar un sentido último al hombre y a la historia. Los fuertes contrastes, como pueden ser universalización-individualismo, pluralidad-marginales, riqueza y pobreza extremas, avances científicos-amenaza ecológica, libertades-presión social..., junto a la caída de los sistemas sociales utópicos y la imposición del capitalismo

como sistema sin alternativa, ha llevado a una fragmentación de la vida en el hombre occidental. La pérdida de fe en los metarrelatos ha dado origen a un hombre unidimensional, sin capacidad de trascendencia. El sentido se busca en el disfrute inmediato. Incluso la religión se presenta, a veces, como un bien de consumo.

Ante la disgregación urge una fuerza unificante y convocante. Unificante del hombre individual, imagen de Dios, que se encuentra en un contexto que empuja a la fragmentación de los diferentes aspectos de la vida en compartimentos estancos. Convocante de la humanidad como comunidad en la que se realiza la imagen de Dios a través de la complementariedad de los distintos individuos. El sentido del hombre como individuo y de la humanidad como comunidad está en el Dios Uno y Trino revelado por Jesucristo<sup>1</sup>.

Ese Dios es personal y concreto, y su relación con el hombre es asimismo personal y concreta. El ámbito de esa relación es la Iglesia. El que Dios sea Uno y Trino, diversidad que se afirma en el amor y en él se hace unidad, sin que ambas cosas se contradigan, no es una cuestión de especulación teórica sino que tiene consecuencias prácticas para la Iglesia. La Iglesia es a imagen de Dios y ha de reflejarla para ser su mediadora en el mundo<sup>2</sup>.

## 1. EL MISTERIO DEL DIOS DE LA HISTORIA

En la historia, Dios se revela como misterio para el hombre<sup>3</sup>. El misterio de Dios comienza a ser tal para el hombre en

---

<sup>1</sup> Cfr. FÉLIX GARCÍA LÓPEZ-FELIPE F. RAMOS, *Dios en la Biblia*, in AA.VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 157-203.

<sup>2</sup> Cfr. ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, *La Chiesa, segno visibile e garanzia della presenza de Cristo nel mondo*, in AA.VV., *Io sono con voi tutti i giorni*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 2000, pp. 156-185.

<sup>3</sup> El término *misterio* en la Biblia se usa referido a la revelación de los secretos de Dios y a su designio de salvación eterno. En este sentido, todo lo que conocemos de Dios es misterio (cfr. Am.3,7; Núm.24,4-16), ya que Dios no hace nada con relación al hombre que no le revele a este lo que de

el mismo momento de la creación<sup>4</sup>. La creación de Dios no es un experimento humano, sino la realización de un plan divino. Israel llegó a la conclusión de que Dios había creado el mundo de la nada después de experimentar que Dios es Señor del mundo y de la historia. En la fidelidad de Dios al hombre, se le conoce como Dios cercano, que gobierna el mundo y lo conserva como obra suya<sup>5</sup>. Esta revelación en la creación, que abarca no sólo al hecho creador sino también al gobierno providencial y la conservación paternal, muestra cómo la misma creación es misterio de Dios. Si Dios es el creador y todo se mantiene en él según su plan, el sentido último y profundo de la creación sólo se puede encontrar en su Él. El fin de la creación ha de ser Dios mismo, ya que nada hay que le fuerce a crear ni con ello satisficase ninguna necesidad interna<sup>6</sup>. Dios crea libremente, ya que creación necesaria y creación de la nada se contradicen intrínsecamente. Si el creador es capaz de dar el ser totalmente tiene que tener el ser en plenitud, y si tiene el ser en plenitud no tiene necesidad de un ser que exista fuera de él<sup>7</sup>. Por tanto, Dios es el

---

otro modo le estaría oculto, y, a la vez, toda acción de Dios con respecto al hombre es salvífica (cfr. Is.41,21-28). En el Nuevo Testamento se explicita el misterio como el advenimiento del Reino de Dios, la salvación por la muerte y la resurrección de Cristo y el cumplimiento de las promesas. Este misterio, que permanecía oculto desde el principio de los tiempos (cfr. Col.1,26; Ef.3,9), ha sido revelado por Cristo (cfr. Mt. 13,35). Aunque sigue manteniendo su carácter oculto, inaccesible para la inteligencia (cfr. 1Cor.14,2), el Espíritu lo revela (cfr. 1Cor.2,7-15). Aún no se ha consumado su realización, pero se está desplegando en el tiempo por medio de la Iglesia y la proclamación del Evangelio (cfr. Ef.3,4-9) y camina hacia su plenitud (cfr. Ap.10,7; 1Cor.15,20-28). Cfr. B.RIGAUX-P.GRELOT, *Misterio*, en AA.VV., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1988, pp. 551-555.

<sup>4</sup> Cfr. GIBERT GRESHAKE, *La fe en la Trinidad y la comprensión del Creador y de la Creación*, in ID., *El Dios Uno y Trino*, Herder, Barcelona 2001, pp. 269-390

<sup>5</sup> Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal terrae, Santander 1986, pp. 124-128.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 146-150.

<sup>7</sup> Hegel presentaba la creación como necesaria para Dios. En ella se realiza históricamente como Trinidad en un proceso dialéctico en el que el Espíritu Absoluto asume "lo otro" llegando así a una síntesis. Esta

fin de su creación, Dios crea para su gloria. Dicho de otra forma, crea por amor gratuito e incondicional, para hacer partícipe a “lo otro” de su amor sobreabundante<sup>8</sup>.

Este misterio amoroso es la razón de que Dios cree al hombre a su imagen (Gen 1,26-27). Si el hombre está destinado a ser amigo de Dios ha de tener capacidad de diálogo con él, de lo contrario sería una “mascota de Dios”. Esta imagen, como capacidad dialógica, no sólo se refiere al creador sino también a la creación. La imagen se traduce también en capacidad de introspección y extrospección que pone su yo personal en relación con lo que existe fuera de él. Por eso el hombre es señor de la creación, capaz de poner nombre a los demás seres (Gen 1,29-30), de transformar el mundo y de ejercer una función mediadora entre Dios y la creación. Por eso es también un ser social, que necesita una “ayuda adecuada” (Gen 2,20-24) para encontrarse a sí mismo. La sexualidad se manifiesta como la dimensión básica de sociabilidad del hombre. Es capaz de “formar una sola carne” con un ser, a la vez, semejante y distinto a él. Esta sociabilidad se extiende a la dimensión político-social, en la que el hombre busca en la comunidad el complemento a sus carencias y el ámbito de ejercicio de sus potencialidades. Por tanto, la imagen de Dios que el hombre es, se realiza en el diálogo, en la relación. En este entramado de relaciones, que es el hombre, la relación trascendental con Dios tiene un valor absoluto en el que las demás encuentran su sentido y fundamento. En efecto, si la relación con Dios se pierde, las demás relaciones quedarán trastornadas al querer el hombre realizarse como algo distinto a lo que es: imagen de Dios. Entonces queda desviado de su único fin verdadero: la amistad con Dios y, por consiguiente, el resto de su vida queda privado de verdadero sentido, se convierte en un caminar hacia ninguna parte.

---

postura limita a Dios, que necesita del mundo para adquirir su identidad, y por otra parte no distingue al mundo de Dios. Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* Sígueme, Salamanca 1986, pp. 301-304.

<sup>8</sup> Cfr. SERGIO RONDINARA, *La sapienza e la bontà del Padre nella sua creazione*, in AA.VV., *Dio Padre di tutti*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 1999, pp. 75-93.

Este libre rechazo del fin verdadero es el pecado, que el Génesis presenta como “querer ser como Dios” (Gen 3,1-14). La libertad es una condición indispensable para el diálogo. El hombre es imagen de un Dios libre, capaz de un amor gratuito e incondicional. Esta libertad, limitada por la limitación del hombre, tiene su sentido y objeto en la amistad divina, pero está sujeta a la tentación de querer encontrar en sí misma su sentido. Entonces el hombre, que si es capaz de aceptar libremente la amistad divina es capaz de rechazarla, toma esta segunda opción. Con esto, la imagen de Dios no se pierde, pero queda distorsionada. La relación de amistad y confianza con Dios se convierte en miedo y alejamiento: la relación que da sentido a la existencia se convierte para el hombre en recuerdo de su propia finitud y precariedad. Con el pecado entra la ambigüedad en el mundo. Por una parte, el hombre sigue siendo imagen de Dios, pero, ahora, junto al misterio de Dios, se instala el “misterio de iniquidad”. El misterio de Dios estará en permanente confrontación con el misterio del hombre en lugar de integrarlo pacíficamente.

Como consecuencia de la distorsión de la imagen dialogal con Dios, se distorsionan todas las relaciones humanas. El Génesis lo ilustra magníficamente. En las relaciones entre los hombres entra la vergüenza y desconfianza mútua (Gen 3,7.12), la envidia, y la violencia (Gen 4). El orgullo de los hombres, que les llevó a querer alcanzar a Dios por sus medios, lleva también a la disgregación y confusión entre los mismos hombres. El relato de Babel (Gen 11,1-9) nos muestra la confusión a nivel político-social a que da lugar el querer independizarse de la referencia trascendente. La humanidad queda sometida al trágico destino de buscar y no encontrar. La muerte, como desintegración de la persona y final de su avance, se convierte en un punto límite en el cual el hombre se enfrenta a su contingencia y precariedad.

El hombre queda entre dos condicionamientos existenciales opuestos: por una parte, la imagen de Dios que sigue llevando, le impulsa a la relación trascendente, marca su deseo de infinitud, su tendencia al bien supremo y su conocimiento de la existencia de ese bien supremo y de la necesidad de una relación con él. Desde que el hombre es hombre, ha buscado la dependencia y la relación con algo o alguien que supera la naturaleza y ante el cual se siente pequeño e indefenso. Así han surgido las

religiones, como forma de buscar un sentido a la finitud, y de hacerlo desde la comunidad. Por otra parte, esa realidad trascendente se ha convertido en inaprehensible para el hombre, que ha quedado orientado a lo finito por el pecado. El hombre, en todas sus dimensiones (razón, voluntad, libertad, etc.), se debate entre este doble condicionamiento. Los pasajes bíblicos de Sab 13,1-9 y Rom 1,18-23, nos hablan de la tragedia del hombre que busca al Creador y acaba adorando a las criaturas. La verdad no desaparece, ni tampoco la capacidad del hombre para buscarla, pero queda oculta tras un entramado de falsedad. Así, la verdad del hombre, en pecado, no coincide siempre con "lo que es", según aparece al hombre en su limitación, sino con "lo que debería ser". El bien del hombre, que es absoluto cuando es relativo al Bien Absoluto, se convierte en un bien pasajero y contingente al orientar su relatividad a otros bienes relativos. La relatividad y limitación del hombre se convierten en un círculo vicioso del que no puede salir por sus propios medios. La imagen de Dios, distorsionada por el pecado, convierte la existencia humana en la tragedia de un ser que se siente, a la vez, llamado a la eternidad y atrapado en la contingencia.

En esta circunstancia, entra en juego un tercer factor existencial. Dios se mantiene fiel a su plan de amistad con el hombre y lo desarrolla desde las circunstancias del hombre. Para el hombre, en pecado, ese plan será, a la vez, salvación, sacar al hombre de su estado de alejamiento de Dios, e incorporación a la vida para la que Dios le ha destinado. Aquí entra en la historia humana la revelación, que comienza de una forma natural: el Dios que se puede captar en la creación, a través de sus obras<sup>9</sup>. Pero el pecado impide que se le conozca con limpieza y claridad, así que Dios se comunica directamente<sup>10</sup>. Esta revelación se realiza con obras y palabras, en forma de historia, como transmisión de la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre<sup>11</sup>. El diálogo se restaura unilateralmente, por parte de Dios, dirigiendo al hombre su Palabra y dándole capacidad de acogerla<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 3.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 5.

Esta relación del plan de Dios en el contexto del pecado se adapta pedagógicamente a la realidad en la que vive el hombre pecador. Se realiza en la historia y como historia. Por ser histórica es a través de mediaciones. El pueblo de Israel fue el elegido para desempeñar esa función de mediador. Dios se revela a Israel desde la experiencia de comunidad y de historia. Es el Dios que congrega a Israel en torno a su promesa. La historia de Israel aparece siempre como elección, como misión.

Este es el contexto en el que se ofrecerá la palabra definitiva de Dios, la revelación en la que Dios se manifieste y con ello sane al hombre para que pueda captar su manifestación.

## 2. LA REVELACIÓN DEL DIOS TRINITARIO EN JESÚS

En la reflexión teológica cristiana el punto de partida es el Dios que se nos ha revelado en Jesucristo. En el Hijo encarnado se nos revela el misterio de Dios como Uno y Trino. Esta manifestación de Dios en Jesús de Nazaret está en continuidad con toda la historia creacional-salvífica. No se puede ver como algo aislado de la historia de Dios que crea el hombre a su imagen, ni del Dios que se revela a Israel escogiéndolo como mediador en la historia. Por lo mismo, tampoco se puede separar de la historia del pecado que distorsiona en el hombre la imagen de Dios. Dentro de la dialéctica entre el plan de Dios y su rechazo por parte del hombre, Jesús de Nazaret ocupa un lugar de síntesis. La encarnación supone la plena realización del plan de Dios. Por parte de Dios Jesús es la mejor oferta hecha al hombre: el Padre entrega al Hijo, no cabe mayor muestra de amor por su parte. Dios se revela en Jesús como amor que se entrega (1Jn 4,7-11). Esta entrega nos muestra el amor que nos tiene: Dios mismo entra en la historia humana, se rebaja al nivel de las criaturas. El fin que 1Jn 4,7 señala a esta entrega es la propiciación por nuestros pecados, o sea que la encarnación es una revelación salvífica, como toda revelación de Dios.

Esta dimensión salvífica de la encarnación nos apunta el otro sentido en que se realiza el plan de Dios: por parte del hombre, Jesús acepta plenamente la voluntad de Dios. La imagen de Dios en el hombre, que se encontraba descompuesta por el pecado, se manifiesta en toda su plenitud en la historia

de Jesús. Por eso podemos hablar de que Jesús es la plena revelación de Dios, porque es el perfecto mediador, la síntesis de lo divino y lo humano, del amor ofrecido y el amor aceptado y devuelto. En Jesús el Hombre-Dios se realiza la nueva humanidad, la imagen en la que el Padre se refleja como en un espacio ante toda la creación, y en Jesús el Dios-Hombre se consuma la historia de amor de Dios a su creación, la entrega del Hijo.

Desde una perspectiva práctica se plantea la cuestión del por qué de la encarnación. ¿Para la redención del pecado o para la plenitud y recapitulación de la creación? ¿Entró la encarnación desde el principio en el plan de Dios previendo el pecado, o permitió Dios el pecado previendo la encarnación?<sup>13</sup>. En el Nuevo Testamento encontramos textos que hablan de encarnación para el perdón de los pecados (Cfr. 1Jn 4,10) y otros de encarnación finalizada a la recapitulación de la creación en Cristo (Cfr. Col 1,15-20). La cuestión hay que plantearla desde la realidad concreta de la historia: *de hecho* el hombre se encuentra en un contexto histórico de pecado y *de hecho* la encarnación es la respuesta a esa situación. La recapitulación de toda la creación en Cristo no es algo distinto de la creación. El pecado como ruptura del plan de Dios ha de ser destruido para que la creación llegue a su plenitud. Lo que prevé el plan de Dios es la libertad humana, y se desarrolla de acuerdo con la respuesta concreta a su oferta amorosa. Así en la encarnación Dios se manifiesta como amor incondicionalmente ofrecido y amor incondicionalmente aceptado, e introduce a los hombres en esa dinámica al incorporarlos a Cristo. Es el misterio de Dios que se manifiesta como Amor, incomprendible para el hombre, pero que se pone a su alcance para que el hombre pueda vivir en el misterio y del misterio. Dios es misterio porque se ha revelado, de otro modo Dios sería una hipótesis o un ser al que se cono-

---

<sup>13</sup> Cfr. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 239-240. El autor plantea el problema desde la discusión escolástica de tomistas y escotistas, y acaba negando la posibilidad de la discusión por estar basada en hipótesis. Esto es cierto, pero en el fondo de la cuestión se hallan dos visiones cristológicas diferentes contenidas en el Nuevo Testamento.



ce, más o menos perfectamente, por la razón<sup>14</sup>. Si Dios es misterio es porque la revelación se tiene que dar en categorías históricas y finitas, y la oferta de un amor absoluto e infinito escapa a las categorías que podemos comprender.

Si la revelación plena de Dios, como misterio de amor, se da en la encarnación redentora y ese misterio de amor es misterio trinitario, entonces conocemos a Dios porque nos ha amado hasta el punto de entregarnos a su Hijo. La dinámica descendente-ascendente del Hijo en la redención y su referencia continua al Padre en el Espíritu Santo nos revela cómo es Dios, aunque no podamos comprenderlo. Por tanto, la base para una reflexión sobre Dios es la manifestación que Dios hace de sí mismo en Cristo. Si se reveló como Padre, Hijo y Espíritu Santo, entonces es que él mismo es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Karl Rahner formula, como axioma básico de la reflexión teológica, que "La trinidad económica es la Trinidad inmanente y la Trinidad inmanente es la Trinidad económica"<sup>15</sup>. El primer término de la proposición no presenta ningún problema, ya que no cabe pensar que Dios se revele de otra forma distinta a como es. Poniendo en relación el misterio de Dios con el misterio del hombre el Dios para el hombre es el Dios que se revela salvando. En la encarnación forman una unidad clara la Trinidad económica y la inmanente: el ser enviado del Hijo está en relación con su procedencia eterna del

---

<sup>14</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 305-309. El tema del misterio de Dios es planteado como lo que de Dios se nos ha revelado pero no podemos comprender: la unidad y pluralidad de personas, la igualdad absoluta y la dependencia entre las personas y el ser eterno de Dios en el devenir de las personas divinas.

<sup>15</sup> K. RAHNER, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en AA.VV., *Mysterium Salutis II*, Cristiandad, Madrid 1977, pp. 269-335.

<sup>16</sup> Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva, ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, pp. 428-435; también W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 312-313, donde sostiene que la revelación de Dios en Cristo se da en el hombre-Dios Jesús y la revelación del hombre se da en el Dios-hombre Jesús. Es una perspectiva antropológica de la revelación en la que la humanidad de Jesús muestra

Padre<sup>16</sup>. Además, desde el punto de vista de nuestra salvación, ésta consiste en la filiación que nos trajo Cristo por el Espíritu, es decir, en que entramos en la relación propia de la Trinidad al ser incorporados a Cristo<sup>17</sup>. Así que tanto en la comunicación salvadora de Dios en Cristo, como en la persona del Hijo encarnado en la que Dios se da a conocer en el Hombre, como en la inhabitación de la Trinidad que se nos da por la infusión del Espíritu de hijos, la Trinidad económica y la Trinidad inmanente se identifican.

El segundo término del axioma (la trinidad inmanente es la Trinidad económica), puede ser más problemático, ya que se presta a malentendidos en su aplicación. Estos malentendidos se pueden dar en varios sentidos: olvidando la realidad histórica de la Trinidad económica para reducirla a un simple fenómeno temporal de la Trinidad eterna y relegando el nuevo modo de existencia en la historia que la Trinidad asume con la encarnación de la segunda persona; primar de tal forma la Trinidad económica sobre la inmanente que dé la impresión de que ésta se constituye en la historia, como si la distinción de las personas se hiciera real sólo en la historia y la diferencia de personas que se da en la historia no fuera expresión del ser eterno de Dios: sería una especie de modalismo en la consideración de la Trinidad inmanente; olvidar que la Trinidad económica sólo tiene sentido si el Dios de la salvación es el Dios eterno.

Por consiguiente, aunque la reflexión trinitaria parta de la Trinidad soteriológica y le preste mayor atención, tanto por ser lo que se nos ha revelado como por las consecuencias que tiene para nosotros, no podrá prescindir nunca de que lo que nos ha

---

al Logos eterno y esta Segunda persona no sólo habita en Jesús sino que es el sujeto donde subsiste la humanidad de Jesús. Si, por tanto, en el hombre Jesús obra el Hijo de Dios, no cabe hacer una distinción entre el Hijo eterno y el Hijo encarnado, ambos son la misma persona y al conocer al Hijo encarnado le conocemos en su ser más profundo de Hijo eterno. Esto nos lleva a concluir que el envío y la generación eterna están profundamente vinculados en la relación Padre-Hijo.

<sup>17</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Síguema, Salamanca 1986, p. 313.

sido revelado es el mismo Dios. Por tanto, el sentido profundo de la Trinidad salvadora no está en sí misma, sino en que la Trinidad eterna actúa salvando, y lo hace según su forma de ser, o sea como Trinidad eterna. La salvación en la Trinidad queda vacía de sentido si no radica en la existencia eterna de Dios como Trinidad<sup>18</sup>.

Desde esta perspectiva se pueden ver dos ángulos de reflexión sobre la Trinidad: a) la Trinidad que actúa en la historia, que se nos da a conocer como misterio salvando al hombre y en cuya actuación soteriológica se refleja el ser trinitario eterno de Dios; b) El Dios trino actúa en la historia tal como es, o sea como unidad de naturaleza y pluralidad personal en relación de amor, ampliando esa relación a su creación y haciéndonos así partícipes de la vida trinitaria. Ambos puntos de vista han de encontrar el equilibrio para que la comunicación de Dios en la salvación se viva como una forma nueva de la comunicación intratrinitaria. Si queremos vivir como adoradores del Dios trino no podemos considerar la obra de Dios como algo totalmente independiente de la vida de Dios, sino que la relación que la Trinidad establece con la creación a través de la encarnación redentora de Cristo es asumida en la vida interna de la misma Trinidad. Los cristianos no tenemos una relación con el Padre y el Espíritu distinta de la que tiene el Hijo, ni cualitativa ni cuantitativamente. Nuestra relación salvífica con el Dios trino consiste en haber sido incorporados a Cristo y, en él, haber sido hechos hijos amados en el Espíritu y capaces de amar al Padre en el mismo Espíritu.

Afirmar esta no distinción entre la relación del Hijo con el Padre en el Espíritu y la relación del hombre salvado en Cristo, con el Padre en el Espíritu, implica afirmar al mismo tiempo una distinción radical, fundada en que el Hijo es Dios eternamente, mientras que nosotros hemos sido incorporados a él mediante su encarnación histórica (que a su vez es reflejo y manifestación de su generación eterna).

---

<sup>18</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesúcristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp.313-315.

En cualquier caso, lo que no hay que perder nunca de vista es que la Trinidad entra de lleno en el campo del misterio. La Trinidad inmanente no es una conclusión sacada de una observación científica de la acción salvífica del Dios trino en el Hijo encarnado, sino que es la revelación de un Dios que es amor y que nos incluye en su ser. Si esto es así, la reflexión trinitaria toca de lleno el campo de la praxis cristiana. La actitud ante el misterio es de adoración y sumisión, y en el misterio de Dios esa actitud se concreta en la aceptación amorosa del don que se nos ha dado. Por tanto, lo que nos acerca al Dios trino son las realidades en las que ha salido y sale a nuestro encuentro como don que se comunica, haciéndonos así partícipes de su autocomunicación: Cristo como el sacramento perfecto del Padre; la Iglesia como sacramento de Cristo; los sacramentos, principalmente el bautismo y la eucaristía, como presencia continua de Cristo en la Iglesia y como medio de incorporación y vinculación a a la Iglesia, en ella a Cristo y en él a la vida divina; y el amor vivido como presencia, don y obra de Dios en nosotros y respuesta libre al don libre de Dios.

### 2.1 *En Jesús, el Hijo del Hombre, conocemos al Hijo eterno de Dios*

El hecho histórico de la encarnación del Hijo de Dios es la irrupción, en la historia, de la Trinidad. Como ya hemos señalado, no cabe hacer una distinción entre el Hijo eterno y el Hijo encarnado, ya que es el Logos de Dios, que existe desde la eternidad, el que toma carne de hombre. La fórmula "hijo de Dios", tiene antecedentes en la literatura veterotestamentaria y greco-romana. En la religión mítica abundan los casos de dioses que se unen con mujeres engendrando hombres. En la filosofía estoica los hombres tienen como padre común al único Dios, entendido desde una mentalidad panteísta en la que la naturaleza común se explica como participación del único Dios. En el Antiguo Testamento la expresión "hijo de Dios" tiene distinto significado. Se usa esporádicamente para designar a los ángeles (cfr. Dt 32,8; Sal 29,1), pero también para el pueblo de Israel, que experimentó su filiación adoptiva en el Éxodo (cfr. Ex 4,22; Os 11,1; Jer 3,19; Sab 18,13) y que pone en ella su esperanza de una liberación definitiva (Jer 31,9-20). A partir de esta experiencia del pueblo como hijo de Dios, se aplica a sus miem-

bro singular, y sobre todo al rey como representante del pueblo (2Sam 7,14; Sal 2,7)<sup>19</sup>. El significado es la especial elección por parte de Dios. Este título se aplicó al mesías que había de venir (cfr. Is 7,14; 9,1), poniendo en el "Hijo de Dios" toda esperanza de restauración futura. A la elección que constituye en hijos le corresponde una actitud por parte de los elegidos: ser fieles a su Padre. Por eso se emplea el título para insistir en la consagración a Dios (Dt 14) y para reprenderles su infidelidad (Os 2,1; Is 1,2; 30, 1-19; Jer 3,14).

El título de Hijo de Dios para Jesús deriva en primer lugar del uso que se le da en el Antiguo Testamento. En los sinópticos tiene un significado funcional, mesiánico. El conflicto entre la idea mesiánica de la filiación divina y el sentido en que la vive Jesús aparece claramente: Jesús se preocupa de que se silencie el título cuando le reconocen los demonios (Mc 1,34; 3,11); ante la profesión de fe de Pedro lo acepta, pero previene en seguida del verdadero sentido de su gloria, que pasará por la muerte (Mt 16,16-23). En cambio, reivindica el título ante Caifás (Mt 26,63; Mc 14,21; Lc 22,70), cuando ya está despojado de todo y su afirmación no le puede llevar ante los hombres más que a confirmar las acusaciones de blasfemia. Esto indica que el contenido del título "Hijo de Dios" en Jesús tiene un sentido nuevo, en continuidad con el veterotestamentario (ya que lo admite cuando se le aplica), pero que de alguna forma rompe con el significado que le daban los judíos de su tiempo<sup>20</sup>.

El contenido nuevo del significado de la aplicación a Jesús del título "Hijo de Dios" no hemos de buscarla tanto en si Jesús lo usó o no<sup>21</sup> como en la relación que vivió con el Padre, y que

<sup>19</sup> Cfr. H. RENARD y P. GRELOT, *Hijo de Dios*, en AA.VV., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1988.

<sup>20</sup> Cfr. CHRISTIAN DUQUOC, *El Hijo*, in AA.VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 615-630.

<sup>21</sup> El título "Hijo de Dios" no parece que se remonte hasta el mismo Jesús, al igual que el título "el Hijo", en absoluto, aunque es cuestión discutida entre los exégetas, sobre todo con referencia a los logion de Mc 13,32 y Mt 11,27. Cfr. J.I. GONZÁLES FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, pp.108-109; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 135-137.

hizo que la reflexión cristológica de la Iglesia primitiva llamara a Jesús Hijo de Dios en un sentido radicalmente nuevo, interpretándolo a la luz de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Esta relación de Jesús con el Padre se refleja en su actitud filial ante él y en la conciencia de “quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14,9). Jesús se comporta como el que es hijo. Uno de los signos más claros de esta actitud de Jesús es la confianza con la que se dirige a Dios en su oración como Abba. Parece que en este término nos encontramos ante una palabra que usó Jesús. Aunque en los evangelios sólo aparece una vez el término arameo (Mc 14,36) los análisis de Joaquín Jeremías muestran que el Abba arameo subyace en el vocativo “pater” de las fórmulas que los evangelios ponen en la boca de Jesús. También atestigua su autenticidad la originalidad de esta forma de dirigirse a Dios, inconcebible en el mundo veterotestamentario y el hecho de que las primeras comunidades palestinas la usaran en su oración (Gal 4,6; Rom 8,15)<sup>22</sup>. Esta palabra que imita los balbuceos del niño que se dirige a su padre como a la primera persona que reconoce, que tiene equivalentes en la mayoría de las lenguas y que se conserva durante toda la vida para referirse a los progenitores con especial cariño y confianza, es la que usa Jesús en su oración.

La importancia de este dato afecta a la expresión de la vivencia de Jesús como Hijo de Dios. El hecho de que el vocativo Abba aparezca en un contexto de espontaneidad, no como algo intencional, refuerza la originalidad que le da el ser un término que no está en continuidad con ninguna tradición bíblica. Abba refleja una dimensión totalmente nueva en la persona de Jesús: la conciencia de su relación única con el Padre. Esta forma de dirigirse a Dios nos habla del Padre, pero no implica sobre todo una nueva concepción de Dios por parte de Jesús sino que más bien nos habla de una nueva concepción de sí mismo por referencia a Dios<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. M. BORDONI, *Jesucristo*, en AA. VV., *Nuevo diccionario de teología*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1982, p. 813.

<sup>23</sup> Cfr. J.I. GONZÁLES FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, pp. 107-109.

Esta relación de confianza y familiaridad con Dios, por parte de Jesús, no se reduce al ámbito privado, sino que se extiende a los que entran en el ámbito del reino. Los sinópticos nos hablan de que Jesús conoce al Padre (Mt 11,27; 5,17; Lc 10,23; 15,1-13). La relación entre Jesús y el Padre es singular y se siente como fundamento de la relación de los cristianos con el Padre, en la que toman la forma de hablar de Jesús.

La comunidad postpascual pronto discierne que la filiación de Jesús tiene un sentido para ellos. Jesús, el que se veía a sí mismo como el Hijo, es el Enviado del Padre. La reinterpretación de la vida de Jesús a la luz de los acontecimientos pascales y la efusión del Espíritu se hace desde la comunidad que vive radicada en esa experiencia, y en ella aparece claro el envío y la misión del Hijo. La parábola de los viñadores homicidas (Lc 20,11ss.) muestra esta conciencia de la misión de Jesús: es el portador de la oferta definitiva del amor de Dios, de su infinita paciencia y misericordia. El ser y la misión del Hijo se captan unidos, y en el ser y la misión del Hijo se revela el ser y la actuación de Dios. El Hijo se da a conocer y cumple su misión desde el abajamiento. La realidad del Cristo encarnado es el ser del Hijo. En esa unidad de ser de Hijo y misión de enviado se revela el proceso descendente-ascendente de la encarnación. El Hijo, por ser enviado, es preexistente a su envío, existía junto a Dios (Flp 2, 6; Jn 1,1-3; Col 1,15-17). En su envío se abaja, renuncia a su modo de existir como Dios para asumir el modo de existencia humano hasta la muerte de cruz (Flp 2,6-8; 2Cor 8,8; Gal 4,4; Jn 1,14), y por medio de la cruz, en la resurrección, es exaltado paradójicamente como señor de la creación (Flp 2,9-11; Rom 1,4; Ef 1,20-23). En el proceso kénosis-exaltación se suma la revelación de Jesús como Hijo de Dios recorriendo el camino inverso: tras la pascua, a partir de la resurrección-exaltación, se reconoce al Jesús histórico como el Hijo encarnado, y desde la experiencia de Jesús como Hijo encarnado se reconoce en Él al Hijo Eterno. Vemos cómo la revelación del Hijo es soteriológica: la toma de conciencia del ser de Cristo se da a partir de la toma de conciencia de su misión cumplida, los hombres salvados en Cristo le reconocen como al Hijo de Dios Salvador y, a la vez, al reconocerle como tal, entran en el ámbito del Reino, de la salvación.

Juan 1,1-18 resume el proceso de la existencia eterna del Logos a la encarnación salvadora. La cristología del prólogo

del cuarto evangelio corresponde a un estadio bastante avanzado, en el que la cristología "funcional", centrada en el hecho de la salvación de todos los hombres por medio de la cruz de Jesús, había evolucionado hacia una cristología "esencial", en la que se ve a Cristo como el Hijo de Dios. En todo el Evangelio de Juan ambas visiones se sintetizan: la cristología del envío y la cristología esencial están unidas en un todo. Jesús es Salvador porque es el Logos eterno de Dios y le conocemos como tal porque es Salvador. Y la esencia de la salvación de Cristo, del envío del Hijo a los hombres y de Jesús al Padre es el Amor.

Si al Hijo eterno le conocemos en el hombre Jesús, a su vez el conocer a éste como Hijo de Dios nos revela el verdadero sentido y plenitud del hombre. La entrega de Jesús contiene una doble referencia: a) es entregado por el Padre al mundo, por amor y para la salvación del mundo; b) se entrega desde el mundo al Padre para la salvación del mundo. Por tanto, la referencia permanente del Hijo al Padre y al mundo compone su misión salvadora. El Hijo de Dios es entregado a los hombres hecho hombre, pero sin perder su naturaleza divina y el hijo del hombre se entrega al Padre con el amor del Hijo eterno pero sin perder su naturaleza humana. En la cruz el amor de Dios alcanza dimensiones paradójicas: Dios como tal, Padre, Hijo y Espíritu, asume al máximo la miseria humana y las consecuencias del pecado, ya que en la historia de la cruz participa toda la Trinidad<sup>24</sup>. Jesús, Hijo de Dios e Hijo del hombre, es así el pontífice, el mediador perfecto entre Dios y el hombre. Al conocer en la humanidad de Jesús la plenitud de Dios trino conocemos en su divinidad la plenitud del hombre, su vocación a ser amigo de Dios, a participar de su vida. Si el Hijo es el reflejo eterno y perfecto del Padre, el Hijo hecho hombre, imagen del Padre y lleno del Espíritu Santo es la imagen perfecta de Dios en el hombre, por tanto el culmen de la humanidad, el Hombre Nuevo en el que toda la creación está llamada a renovarse.

---

<sup>24</sup> Cfr. B. FORTE *La Trinidad como Historia*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 37ss.; J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1987, pp. 35ss y 91ss.; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 226ss.



## 2.2 *En Jesús, el Hijo de Dios, conocemos al Padre*

Si a Jesús le reconocemos como el Hijo por su relación con el Padre, la otra cara de la moneda es que conocemos al Padre por la relación que el Hijo tiene con él. Ya hemos visto que en Jesús la filiación divina cobra una entidad fundamentalmente nueva (aunque en continuidad con la filiación como elección y misión del Antiguo Testamento). A toda filiación le corresponde una paternidad y, por consiguiente, la revelación de la filiación de Jesús es, a la vez, revelación de la paternidad de Dios. El Padre es quien entrega al Hijo por amor al mundo (Jn 3,16; Rom 8,32). Al Padre es a quien se entrega Jesús por nosotros (Ef 5,2; Lc 23,46) y esa entrega del Hijo es recibida por el Padre, recepción que culmina en la resurrección y exaltación del Hijo como Señor (Flp 2,9-11; Hch 2,32).

La economía del Padre se revela en Cristo como Amor: el Padre ama al Hijo (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22; Jn 15,9; 17,23) y ama al mundo hasta el límite de entregar por él a su Hijo amado (Jn 3,16; Rom 8,32)<sup>25</sup>. En Jesús encarnado, al revelarse el Hijo, se revela el Padre. El que conoce al Hijo conoce al Padre (Jn 8,19; 12,45; 14,7). Permanecen el uno en el otro, son uno (Jn 14,11; 15,10; 17,21). Jesús obra según la voluntad del Padre (Jn 14,31). Jesús es el camino para ir al Padre (Jn 14,6). La gloria del Padre y la gloria de Jesús van unidas (Mt 3,17; Jn 13,31-32; Ef. 1,6; Flp 2,11). Esa gloria de Dios que se manifiesta en el Hijo es precisamente el amor sin límites, que alcanza en la cruz su expresión culminante, como lo expresa Pablo en la paradoja de 1Cor 1,23-25: si la cruz es manifestación de la gloria de Cristo, es porque es manifestación de amor entre el Padre y el Hijo, en la dinámica entregar-ser entregado-entregarse. Amor que no queda cerrado en el círculo estrictamente divino sino que abarca a los hombres y a toda la creación, por la que se realiza la entrega y a quien es entregado el Hijo.

Resumiendo la experiencia inicial de la relación filiación-paternidad tenemos el envío del Hijo que preexiste junto a Dios y es Dios (Gal 4,4; Rom 8,3; Jn 1,1-4; Flp 2,6; Col 1,15-17). Ese

---

<sup>25</sup> Cfr. B.FORTE, *La Trinidad como Historia*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 31-43 y 95-96.

Hijo es entregado y en la entrega se nos hace partícipes de lo que era “propiedad de Dios” (Jn 1,11-14; Rom 8,29; Gal 4,5; Flp 2,7-8). El Hijo entregado es exaltado, regresa a su gloria y nos hace partícipes de ella tras habérmola mostrado en su humillación, siendo puesto como Señor de toda la creación (Rom 1,4; Flp 2,9). Finalmente, de su esaltación arranca la esperanza del reconocimiento universal de su señorío y la participación universal de su gloria en la segunda venida (1Tes 1,10; Flp 2,10-11)<sup>26</sup>.

En esta actuación salvífica del Padre en Jesucristo se nos revela también el ser del Padre. San Juan lo resume diciendo que Dios es amor (1Jn 4,8). El Padre se revela como amor porque la relación de Jesús a los hombres es amor, y esta relación nace de la relación de Jesús con el Padre que lo envió. Si Jesús es pura referencia al Padre en sus obras (Jn 5,19.30) y en su doctrina (Jn 7,16), si Jesús y el Padre son uno (Jn 10,30.38), y Jesús se revela como el Hijo entregado por amor y que se entrega por amor, si esa referencia amorosa al Padre es la esencia de Jesús salvador y de Jesús el Hijo eterno, la conclusión es que el Padre es amor en referencia al Hijo.

En el Nuevo Testamento el término “Dios” sin más añadidos sirve para designar a aquel al cual Jesús se dirige como Padre, y que es el mismo que se reveló a Israel. En Pablo “Padre” y “Dios” son prácticamente sinónimos, pero le nombra como “Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” (1Tes 1,1; Gál 1,3; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Rom 1,7; etc...)<sup>27</sup>.

Si la acción salvífica de Cristo revela su ser como Hijo eterno encarnado, y en Cristo se revela el Padre como Amor, esto

---

<sup>26</sup> Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1984; p. 335. El círculo abarca el origen eterno del Hijo, obediencia de este al Padre, aplicación a nosotros del amor misericordioso del Padre y el amor obediente de Hijo, exaltación en el amor y venida definitiva como la realización plena del plan de Dios en Cristo. En ese proceso Jesús viene de “lo máximo” y va a “lo máximo”, pero en ese proceso pasa por “lo ínfimo”. El Padre no se encarna ni se humilla en el sentido en que lo hace el Hijo, pero podemos decir que a la “kénosis” del Hijo corresponde una “kénosis del Padre”, que entrega por amor aquello que más ama.

<sup>27</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 172-173.

nos revela también el ser eterno del Padre en la relación con el Hijo eterno, que se manifiesta en la historia de la salvación. Si el Padre se ha revelado como el amor desbordante, a ese amor le corresponde ser el origen de toda realidad sin que él mismo tenga origen. El Padre, principio, fuente y origen de toda vida, lo es también de la vida divina. Esta idea excede los planteamientos del Nuevo Testamento, pero en el Nuevo Testamento sí se ve al Padre como un ser personal que sale al encuentro del hombre entregando a su Hijo y que se muestra como amor que es fundamento último de toda la realidad, principio de unidad y de sentido y fin último de la historia. Padre expresa un Dios personal, concreto, con una relación concreta con el hombre, que le da un nombre concreto por el que le podemos llamar. En la dinámica de entrega aparece como libertad absoluta y amor absoluto, y por tanto fundamento de toda liberación y de todo amor<sup>28</sup>. Por tanto, en el envío y entrega de Jesucristo por el Padre se apunta la relación entre el Padre y el Hijo: el Padre es el “*aguénneton*”, el “no engendrado”. A la iniciativa en la creación y en la salvación, en el amor dado hacia fuera, le corresponde la iniciativa en la vida intradivina.

A la luz de la paternidad también se esclarece la entidad de la filiación del Hijo como “*guénneton*”. En la historia de la salvación aparece el Hijo en Jesús como el amor libre y desbordante del Padre, como pura referencia y pura entrega al Padre, como aquel por el cual y en el cual todo fue creado y todo se mantiene y en el que está puesta toda esperanza. Esto nos remite a una relación de “ser engendrado”, pero no como criatura del Padre sino como amor necesario y fecundo en el Dios trinitario. La Trinidad necesaria nos habla del Dios absoluto. Sin un Hijo amado, eterno y necesario, de la misma naturaleza del Padre y, a la vez, originado en el amor del Padre, no podríamos hablar del Dios absolutamente libre, ya que si el Hijo no fuera esencialmente igual al Padre y no fuera eterno, sería un condicionamiento del amor de Dios. Y, llegados aquí, no tenemos más remedio que callar ante el misterio<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibid* pp. 172-173..

<sup>29</sup> Cfr. XABIER PIKAZA, *Padre*, in AA.VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 1003-1021.

La revelación en Jesús de Dios como Padre y como amor es, también, como hemos visto, revelación salvífica. La relación de Jesús con el Padre no queda restringida a él, sino que se abre a todos los hombres. Ahora, todos podemos llamar a Dios Abba (Gál 4,6; Rom 8,15). Y si a la paternidad adoptiva de Dios sobre todos los incorporados a Cristo corresponde nuestra filiación adoptiva, hay una tercera relación “de familia” que nace de la paternidad de Dios: la fraternidad universal. Si todos podemos decir “Padre Nuestro” dirigiéndonos al mismo Dios, entonces todos podemos llamarnos hermanos<sup>30</sup>.

### 2.3. *En el amor de Jesús y el Padre conocemos el Espíritu Santo*

La revelación de Dios como amor en Jesús no termina en la revelación del Padre. Conocemos al Hijo amado, al Padre amante, pero en su relación conocemos también el Amor que se entregan. El amor fecundo, creador, vivificador, renovador. El amor de Dios se revela como una fuerza capaz de volver el mundo del revés. La cruz, historia de muerte y de sufrimiento, queda transformada, por el amor con el que el Padre entrega al Hijo, el Hijo es entregado y se entrega al Padre y el Padre recibe al Hijo, en fuente de vida, de esperanza y de renovación. En el amor de Dios al mundo conocemos el amor entre Jesús y el Padre, se nos da ese amor. Y ese amor no es una simple fuerza sino que es un amor libre, personal: el Espíritu Santo<sup>31</sup>.

La reflexión sobre el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento se puede decir que es posterior a la reflexión sobre el Padre y el Hijo, pero la revelación del Padre y del Hijo acontece a la luz de la experiencia del Espíritu. La revelación se da en Jesús, pero la apropiación y fijación de esa revelación, como toma de conciencia de una relación nueva con Dios en Cristo, corresponde a la etapa del Espíritu.

---

<sup>30</sup> Cfr. L. BOFF *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1987, pp. 206-209.

<sup>31</sup> Cfr. GIUSEPPE MARCO SALVATI, *Espíritu Santo*, in AA. VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 478-493.

La tradición más antigua del Nuevo Testamento une la acción del Espíritu con la resurrección y exaltación de Cristo (Rom 1,4; Hb 9,14), e interpreta la filiación divina a la luz de la muerte y la resurrección en el Espíritu. Jesús se entregó al Padre en el Espíritu<sup>32</sup>.

En los sinópticos el Espíritu está presente especialmente en los momentos en que la relación entre Jesús y el Padre se resalta de manera más intensa. En los relatos del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 y par.) se narra la teofanía de Dios como Padre, Hijo y Espíritu en la interpretación teológica de un dato histórico que vincula profundamente la misión del Hijo con su amor al Padre en el Espíritu<sup>33</sup>. Jesús aparece en los evangelios como el único portador del Espíritu, que le acredita como enviado del Padre. Se atribuye el pasaje de Isaías 61,1 (cfr. Lc 4,18ss), revelándose como liberador por la fuerza del Espíritu del Señor. Su actividad de expulsar demonios la realiza por el Espíritu de Dios (Mt 12, 28). En el relato, más tardío, de la encarnación (Lc 1,35) se atribuye la concepción de Jesús al Espíritu Santo, que aparece así como la fuerza de Dios que se hace presente en la historia. En este relato se sitúa desde el comienzo la entrega del Hijo como dada por la comunicación del Espíritu. La cruz también se ve como un momento del Espíritu en los sinópticos. Lucas 23,46 pone en boca de Jesús, como sus últimas palabras, el versículo 31 del salmo 36: "*Padre, en tus manos pongo mi espíritu*". El cuarto evangelio insiste también en el tema de la plenitud del Espíritu de Jesús. Cristo ha recibido del Padre el Espíritu y, por eso, lo puede dar (Jn 14,26).

El Espíritu que en Jesús se revela como amor entre el Padre y el Hijo se revela asimismo como don a los hombres. La relación de Dios con los hombres no se completa hasta que no es derramado el Espíritu. Los Hechos de los Apóstoles ponen Pentecostés como el momento en que la Iglesia comienza su misión. El tema del Espíritu derramado es constante en la narración de

---

<sup>32</sup> B. FORTE, *La Trinidad como Historia*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 39-43.

<sup>33</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 236.

Pentecostés y el discurso de Pedro (Hch 2,1-41). Con la luz del Espíritu la Nueva Alianza en Jesús es asumida, y la historia pasada, tanto el Antiguo Testamento como la historia de la vida, muerte y resurrección de Jesús, se interpretan como momentos del plan de Dios. Con el don del Espíritu la historia de Jesús no acaba sino que se prolonga bajo su acción y presencia. El nuevo Pueblo de Dios está congregado en el mismo Espíritu y la promesa abarca a todos, es universal.

En el Espíritu se realiza la filiación divina, que es labor de la Trinidad: en Jesús como hijos del Padre porque en nosotros está el Espíritu. Por eso le podemos llamar Abba con todo derecho, porque habla en nosotros el mismo Espíritu —el mismo amor— que habla en Cristo (Rom 8,15.26 ss.; Gál 4,6). Es el Espíritu de Hijos que nos hace libres con la libertad de los Hijos de Dios, que es el amor (Gál 5,13-25; Rom 8,23).

El Espíritu es lo definitivo de la salvación, el don escatológico. Las promesas se han cumplido en Pentecostés. El evangelio de Juan pone de relieve este aspecto: Jesús es el revelador escatológico porque posee el Espíritu en plenitud y lo difunde sin medida (Jn 3,34). Al morir entrega su Espíritu al Padre como acto supremo de amor (Jn 19,30). Tras su resurrección y glorificación lo comunica a sus discípulos para que cumplan la misión de ser enviados suyos como él lo es del Padre, y para que se mantengan en la unidad y la verdad plena, como ya les había prometido (Jn 20,22; cfr. 16,5-15; 14,16-20)<sup>34</sup>.

En la economía de la salvación se nos revela, por tanto, el Espíritu como el amor en el que el Padre entrega al Hijo y el amor con que el Hijo cumple la voluntad del Padre. Ese amor es el Don que reciben los que nacen del agua y el Espíritu (Jn 3,5ss), lo que cambia y hace al hombre nuevo, le da una nueva vida con unos nuevos frutos (Rom 7,6; Gál 5,19-23, etc...), es el Espíritu de hijos (Gál 4,5ss; Rom 8,14-17) que nos hace poder vivir con las actitudes de Cristo.

Este Espíritu en la Trinidad económica es el Espíritu de la Trinidad inmanente. Aunque la doctrina tardó en desarrollar-

---

<sup>34</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 235-240.

se, en el Nuevo Testamento encontramos ya los elementos fundamentales para la teología del Espíritu: su ser personal y su proceder del Padre y del Hijo. El Espíritu es presentado como libre y fundamento de toda libertad (Jn 3,8; Rom 8,23), lo que implica un ser libre y, por tanto, personal<sup>35</sup>. A la vez, se narra su entrega del Padre al Hijo, del Hijo al Padre, del Padre a los hombres a petición del Hijo y del Hijo a los hombres. Esta abundancia de versiones sobre su procedencia, a veces incluso aparentemente contradictorias, ha sido ocasión de polémicas entre griegos y latinos<sup>36</sup>, pero en conjunto el Espíritu aparece en el Nuevo Testamento como vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Vínculo que es personal y libre, al ser el amor infinitamente personal y libre. El Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre. Ambos se aman en el Espíritu y éste, como Amor, ama a los dos y es amado por los dos. En el Espíritu se unen Padre e Hijo a la par que afirman su distinción. El Espíritu procede del Padre,

---

<sup>35</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, p. 244.

<sup>36</sup> El problema del *Filioque* entre Griegos y Latinos viene dado por dos sensibilidades teológicas diferentes: los latinos querían resaltar la divinidad de las tres divinas personas en su consustancialidad: el Hijo recibe la naturaleza del Padre y la entrega, junto con el Padre y tal como la recibió, al Espíritu Santo. Así no caben ambigüedades respecto a la consustancialidad del Hijo y el Espíritu. Los Griegos, en cambio, quieren resaltar la divinidad del Hijo y el Espíritu en la procedencia de ambos del Padre, principio y origen de toda divinidad. El interés de los Latinos estaba centrado en combatir el priscilianismo, afirmando la igualdad del Hijo con el Padre y subrayando que el Espíritu no es sólo espíritu del Padre sino también del Hijo. El término teológico se fue haciendo dogmático en los Sínodos de Toledo de los siglos V-VII (Dz. 284.470.485.490.527) y con su defensa en los Concilios IV de Letrán y II de Lyon (Dz. 805.850) estalló el conflicto: los Orientales consideraban el *Filioque* como una herejía y los Occidentales consideraban herejía su no aceptación. En realidad, las dos teologías son complementarias, no tienen por qué oponerse sino que resaltan diferentes aspectos perfectamente compatibles, como, por fin, se reconoció oficialmente por la Iglesia Católica con Benedicto XIV en los decretos de 1742 y 1775, que permitían a las Iglesias orientales unidas el empleo del Símbolo del 381 sin modificación alguna. Cfr. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1987, pp. 244-247; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 252-256.

en primer lugar, como principio sin principio, origen de todo amor. En este sentido, en cuanto que Cristo procede del Padre se puede admitir el "sólo del Padre", pero en cuanto que el amor eterno del Padre engendra al Hijo eterno, de su sustancia y esencialmente igual a él, el Espíritu procede también del Hijo, como segundo término de la relación.

Con la encarnación redentora el Espíritu se introduce en la historia con toda su libertad y personalidad, como él nos introduce en la vida de Dios. En efecto, si el Espíritu aparece como el Amor con que el Padre ama a su Hijo y el Hijo ama al Padre, los hombres son amados con ese mismo Amor por el Padre y por el Hijo. En la economía salvífica el amor del Padre y el Hijo pasa por los hombres. El Padre entrega al Hijo amado, por amor, al mundo y, por amor al mundo, se entrega el Hijo al Padre. En este proceso el Espíritu, Don intratrinitario, se hace don económico, para la salvación. Los hombres son amados con el amor del Padre que les hace hijos adoptivos incorporándoles a Cristo, y así los hombres quedan capacitados para amar a Dios y amarse uno a otros como Cristo nos ha amado. La presencia de la Trinidad en la historia es la apoteosis del hombre, su divinización, al ser incluido en la vida de amor de la Trinidad.

### 3. DESARROLLO ECLESIAL DE LA CONCIENCIA TRINITARIA

Jesús se revela Hijo del Padre. Como Dios y hombre es el mediador absoluto, recapitulador del cosmos. El Dios de la alianza, el Dios creador es, a la vez, el Padre de Jesús, el que lo envió. Y el Espíritu de vida es también Dios. En Cristo somos divinizados, se nos da la filiación adoptiva al ser incorporados al Hijo en el Espíritu Santo que ha sido derramado sobre nosotros.

Cristo es el mediador-revelador de Dios, no sólo del Hijo sino, en cuanto Hijo, del Padre y del Espíritu Santo. La vida histórica de Jesús fue realización de esa mediación, pero no terminó ahí. Sigue ejerciéndola personalmente ante el Padre, como Señor de la creación, y en la tierra, mediante la Iglesia.

La acogida de la revelación de Jesús se realiza en la Iglesia. Desde el principio la presencia del Dios trinitario se refleja en la vida de la Iglesia. En la liturgia de la Iglesia naciente se acuñan las fórmulas de doxología trinitaria, que aparecen en el Nuevo



Testamento como testimonio de lo que la Iglesia oraba: “La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo esté con todos vosotros” (2Cor 13,14; cfr. Rom 16,20-21; 1Cor 16,23; 1Tes 5,28; 2Tes 3,18) es una fórmula litúrgica que apunta la doctrina trinitaria. Jesús es considerado como gracia, porque en él se manifiesta el amor de Dios que nos da la comunión en el Espíritu Santo. La segunda carta a los Tesalonicenses 2,13-14 expresa la salvación por Dios en la gloria de Cristo, por la santificación del Espíritu. La primera carta a los Corintios 12,4-6 enlaza la pluralidad de dones y la unidad de la Iglesia con el triple principio de la que surge: un sólo y mismo Espíritu, un sólo y mismo Señor, un sólo y mismo Dios. Otros muchos textos dan testimonio de la incipiente doctrina trinitaria, que no se había sistematizado aún, pero que se vivía pacíficamente. La conciencia de que los cristianos eran incorporados a Dios en Cristo por el Espíritu Santo viene demostrada por la fórmula trinitaria bautismal (Mt 28,19; cfr. Gál 3,26-27; 4,6). Esta fórmula tardía, puesta en labios del resucitado, iguala los tres nombres como divinos. El bautismo era considerado la introducción del hombre en la comunión con Dios, la incorporación a la Iglesia. El bautizado se convierte en templo del Espíritu (1Cor 6,19), o sea, que es portador del Espíritu, como Cristo lo fue (recordemos que, antes de la resurrección, las tradiciones del Nuevo Testamento consideran a Cristo como el único portador del Espíritu Santo). Es hecho hijo adoptivo del Padre (Gál 4,5), hermano y coheredero de Cristo, viviendo su vida y llamado a compartir su gloria (Rom 8,2.9.17.30; Ef 2,6). Estos textos no prueban una conciencia refleja de la fe trinitaria bautismal, pero sí encontramos en ellos elementos para afirmar la vivencia de la presencia del Padre, Hijo y Espíritu Santo en la Iglesia. Al principio el bautismo en nombre de Cristo expresó la unión del bautizado a Cristo. La fórmula trinitaria se impuso como expresión de que la unión a Cristo implicaba la unión a las otras dos personas divinas<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 278-284; L. BOFF *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1987, pp. 49-54.

Esta reflexión trinitaria que aparece como estructura fundamental en el Nuevo Testamento, se va explicitando según las necesidades. Los ámbitos en los que se expresa y desarrolla la doctrina trinitaria son la Liturgia, como lugar de vida de la fe de la Iglesia y las controversias doctrinales. Esto es signo de que la Iglesia siente la Trinidad como algo “suyo”. La presencia de la Trinidad en la Iglesia es el fundamento de que ésta se vea urgida a mantener y desarrollar la conciencia de que la Iglesia nació, vive y espera en ella.

Las profesiones de fe reflejan la conciencia de la Iglesia de que la Trinidad está presente en ella: la función de los primeros credos era transmitir la fe bautismal. La estructura trinitaria ya se encuentra en credos de la Iglesia primitiva, expresando la fe del catecúmeno en las tres personas divinas. El ejemplo evidente es el Credo Romano en sus diversas redacciones<sup>38</sup>. El primer artículo se refiere al Padre todopoderoso (expresión que no se encuentra ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento), creador de todo. El segundo a Cristo Jesús, Hijo único de Dios (insiste en su divinidad contra los valentinianos), Señor nuestro. El tercero a la fe en el Espíritu Santo, incluido en un conjunto de realidades en las que es necesario creer, entre las que está la Iglesia.

La Eucaristía es otro ámbito originario de la confesión trinitaria. Las plegarias transmitidas por Justino e Hipólito son trinitarias y concluyen con una doxología al Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo. Es significativo que las confesiones y oraciones, que resumen la fe de la Iglesia, tengan estructura trinitaria<sup>39</sup>.

Desde esta base de la confesión litúrgica surge la doctrina trinitaria, que, desde sus primeros balbuceos, viene marcada por la controversia. En ámbitos judeocristianos se intenta armonizar el monoteísmo judío con la divinidad de Cristo. El resultado será el modalismo: Cristo es una forma de manifestarse de Dios. Dios será tres “*prósopon*” (tomando “*prósopon*” en su sentido originario).

---

<sup>38</sup> Cfr. Dz 10-40

<sup>39</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 287-288.

Posteriormente, el subordinacionismo querrá mantener a toda costa la unidad de Dios, negando la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. El arrianismo es un ejemplo claro de este equívoco aplicado a Cristo, a quien coloca en lo más alto de la humanidad pero niega su divinidad.

Las reacciones extremas contra modalismo y subordinacionismo llevaron a posturas cercanas al triteísmo, al acentuar de tal modo la condición hipostática de cada persona y su divinidad que luego se ven imposibilitados de integrarlas en la unidad.

La doctrina trinitaria se fue sistematizando en medio de estos errores. Como todas las herejías no son simples equívocos sino desequilibrios surgidos al radicalizar un punto de vista. Cada uno de estos errores y la reacción contraria han ido aportando su parte de verdad al desarrollo de una teología sistemática de la Trinidad en la Iglesia. Los esfuerzos por superar las unilateralidades en uno u otro sentido han ido contribuyendo a sistematizar la doctrina trinitaria que el Magisterio de la Iglesia ha fijado en sus profesiones de fe, manteniéndose siempre en el ámbito del Misterio de Dios.

En la polémica con los gnósticos y con la filosofía helenista destaca la figura de Ireneo de Lyón. Este sienta las bases de la teología trinitaria posterior: la unidad de Dios y su plan de creación y redención. Defiende la dignidad de la creación frente a los gnósticos. Desde el sentido soteriológico de la encarnación ve la necesidad de la eternidad del Hijo y del Espíritu. Ireneo apunta la teología de la identidad entre Trinidad inmanente y económica.

Tertuliano en occidente y Orígenes en oriente desarrollaron esta teología. Tertuliano desde la síntesis de la emanación intratrinitaria y la unidad de la sustancia. También es la soteriología el punto de vista desde el cual concluye Tertuliano que el Padre hace participar de su soberanía al Hijo, por medio del cual la ejerce en la economía de salvación. A su vez, la humanidad de Cristo sólo puede tener efecto salvífico si Dios mismo es hombre. Destaca la distinción (contra los modalistas), pero salva la unidad (contra los gnósticos).

Orígenes asumió el esquema gnóstico y platónico de la unidad primordial. En la salida de la creación de Dios y su retorno ve Orígenes la obra de la Trinidad: el Padre es creador, todo procede de él y vuelve a él, y este proceso se realiza por medio de Cristo en el Espíritu Santo.

Tanto en Tertuliano como en Orígenes la reflexión apunta hacia el subordinacionismo, aunque sin caer en él. Arrio radicalizó esas tendencias. Ante la total trascendencia de Dios fue necesario un ser intermedio que comunicase a ambos: el Logos. Este Logos está cerca de Dios y sobre toda la creación, pero tiene la condición de creatura<sup>40</sup>.

La fe de la Iglesia se va formulando en medio de estas controversias. El Símbolo de Nicea (325)<sup>41</sup> define la divinidad de Cristo para superar el subordinacionismo arriano. Para ello acude a terminología filosófica: el Hijo tiene la misma sustancia del Padre ("*homoúsios*"). La inclusión del término no pretende zanjar cuestiones filosóficas, sino la generación eterna del Hijo, su no creación. Sus diversas interpretaciones serán problemáticas, ya que pueden entenderse en sentido triteísta (si se interpreta como "de igual esencia") o modalista (si se hace como "de idéntica esencia")<sup>42</sup>.

El Concilio I de Costantinopla (381) completa a Nicea recogiendo la divinidad del Espíritu Santo explícitamente<sup>43</sup>. No usa la terminología filosófica de "*homoúsios*" ni "*prósopon*" (problemática por las distintas comprensiones del término), sino que recupera la terminología bíblica y litúrgica que expresa con claridad la unidad de sustancia o naturaleza entre los tres. Al afirmar que el Espíritu procede del Padre deja abierta la cuestión de la forma como procede: si a través del Hijo o directamente<sup>44</sup>.

San Agustín sistematizó los puntos definidos por Nicea y Costantinopla. Parte de la unidad de Dios (Dios significa primordialmente la Trinidad) para, de ahí, considerar la diversidad de personas. Las relaciones entre las personas no son un dato posterior al Dios Uno sino su misma esencia: la Trinidad

---

<sup>40</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 284-293.

<sup>41</sup> Dz 125-126.

<sup>42</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, pp. 293-295.

<sup>43</sup> Cfr. Dz 150

<sup>44</sup> Cfr. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1987, p. 88.

se da en la unidad y la unidad en la Trinidad<sup>45</sup>. Este punto de vista predomina en occidente. Su expresión dogmática es el Símbolo "*Quicumque*"<sup>46</sup>.

En oriente la visión de Dios es más dinámica: como el Símbolo de Nicea, arranca del Padre y confiesa que el Hijo y el Espíritu son de su misma esencia<sup>47</sup>.

El Concilio II de Costantinopla (553) da la síntesis de las visiones oriental-dinámica y la occidental-estática, así como de la terminología filosófica y bíblica. En efecto, se comentan los términos filosóficos y los bíblicos: los primeros expresan realidades para los que los segundos son insuficientes, pero las expresiones bíblicas son necesarias para determinar el sentido de las filosofías, que son confusas al aplicarse al misterio de Dios<sup>48</sup>. Los conceptos de persona ("*prósopon*") y de subsistencia ("*hípoístasis*", que habían sido ya aclarados por Leoncio de Bizancio<sup>49</sup>, se usan como sinónimos, así como los de "*físis*"= natura y "*ousía*"=substancia. En el Concilio II de Costantinopla ya está fijada la doctrina básica de la Trinidad, aunque habrá controversias posteriores que propiciarán más precisión en su expresión: el Concilio IV de Letrán (1215)<sup>50</sup>, contra Joaquín da Fiore, que pretendía reducir la unidad trinitaria a simple unión de voluntades, y el Concilio de Florencia (1438-1445)<sup>51</sup>, que introduce el concepto de relación en el lenguaje del magisterio.

Desde los orígenes, el misterio de Dios Uno y Trino se ha vivido como un elemento constitutivo de la Iglesia. La Iglesia nace insertada en la Trinidad porque nace insertada en Jesús, el Hijo encarnada en permanente relación con el Padre en el Espíritu Santo. El ser y la misión de Cristo son el ser y la misión de la Iglesia, y su presencia en la Iglesia es presencia trinitaria, ya que en ella se realiza la mediación de Cristo entre el Padre y

---

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 89.

<sup>46</sup> Cfr. Dz 75-76.

<sup>47</sup> Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, p.296.

<sup>48</sup> Cfr. Dz 421.

<sup>49</sup> Cfr. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1989, p. 297.

<sup>50</sup> Cfr. Dz 803.

<sup>51</sup> Cfr. Dz 1330.

los hombres y entre los hombres y el Padre, por el Espíritu Santo. No es una mediación distinta de la de Cristo. Y si esa mediación se realiza se debe a que la Trinidad está en la Iglesia. La celebración, la oración, el anuncio y la reflexión teológica confirman la conciencia que tiene la Iglesia de que en ella está la Trinidad: el amor del Padre, la salvación del Hijo y la comunión del Espíritu Santo.

#### 4. LA IGLESIA COMO ACONTECIMIENTO TRINITARIO

Hemos visto, hasta ahora, cómo la revelación del Dios de Jesucristo es la revelación del Dios Uno y Trino. El Dios vivo en tres relaciones personales, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El hombre no queda fuera de esa relación intradivina, sino que, por la mediación de Jesús e incorporado a él, es incluido en la vida de la Trinidad. Esta inclusión en la vida trinitaria es la realidad última del hombre: una antropología cristiana no puede entender al hombre al margen del don de Dios, de su relación con él. El hombre existe en concreto dentro del plan de Dios, tomando una postura frente a su oferta de amor. Y viceversa, tampoco la teología puede reflexionar sobre Dios desentendiéndose de su relación con el hombre: Dios se ha revelado en concreto por amor al hombre, para su salvación. Al hombre le conocemos relacionado con Dios y a Dios le conocemos relacionándose con el hombre. Y el Dios que se relaciona con el hombre es el Dios Trino, y lo hace de esa forma: la revelación y la salvación de Jesús son trinitarias. El Hijo actúa en relación y unidad con el Padre y el Espíritu.

Esta revelación y salvación de Cristo no son tampoco algo abstracto. La encarnación tuvo lugar en la historia, en unas coordenadas concretas. Y las categorías de la revelación son históricas y finitas, aunque en su sentido trasciendan lo histórico y lo finito (como decíamos al hablar del misterio de Dios). Pero el plan de Dios, revelado y realizado en plenitud en Cristo, no se agota en los treinta y tantos años de su vida en Palestina y en el recuerdo que dejó al grupo de sus discípulos. Si así fuera, Cristo no se distinguiría de otros fundadores de religiones o filosofías. El sentido último de la revelación de Jesús no es la comunicación de una idea de Dios y del cosmos, ni de una doctrina ética. Lo que Jesús viene a traer es vida. La buena noticia de Cristo es el amor de Dios en el que nosotros estamos inclui-

dos. La novedad de Cristo es la filiación adoptiva de todos. Por Cristo somos hijos del Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo.

Esta revelación trasciende la historia y toda categoría histórica, pero es en la historia donde se tiene que desarrollar. Y el ámbito histórico de la filiación es la Iglesia, que nace de Cristo como obra de la Trinidad. Por consiguiente la nota fundamental de la Iglesia no es la posesión de una doctrina, sino el don de la vida divina. La Iglesia entra de lleno en la economía trinitaria: es Cuerpo de Cristo, entregado por el Padre por amor a los hombres en el Espíritu Santo. Es el aspecto descendente de la encarnación. Y realiza también el aspecto ascendente: en la Iglesia Cristo se ofrece al Padre en el Espíritu Santo. El amor del Padre, la entrega del Hijo y el don del Espíritu, garantizan la eficacia de su mediación salvífica.

En la Iglesia se da la síntesis del misterio de Dios y del misterio del hombre, de tal forma que no podemos verlos de forma neutra y aislada sino en su mutua influencia. El misterio de la Iglesia no es otro que el misterio del Dios vivo, Uno y Trino, comprometido con el hombre pecador y limitado. El misterio de amor se muestra en medio del misterio del dolor, el misterio de salvación en medio del misterio de iniquidad. Esto determina la tensión en que vive la Iglesia. Por una parte, vive en un mundo ambiguo y forma parte de él con todas las consecuencias. Por otra parte, vive el Reino de Dios como una realidad ya incoada en Cristo, pero aún no cumplida en toda su plenitud. En esa tensión tiene la Iglesia su razón de ser: análogamente a como Cristo es sacramento del Padre ante los hombres por ser Dios y hombre a la vez, la Iglesia es sacramento de Dios por ser realidad divina y humana al mismo tiempo. Y la realidad divina es la presencia del Dios de Jesucristo, de la Trinidad<sup>52</sup>.

El elemento divino es, por tanto, lo que da a la Iglesia su eficacia como sacramento de Dios. Como prolongación de Cristo, su ser y su misión vendrán determinados por el ser y la misión de Cristo. En la Iglesia se realizan las consecuencias últi-

---

<sup>52</sup> Cfr. GIBERT GRESHAKE, *La Iglesia anuncia lo que ella es: el misterio de la koinonía trinitaria*, in ID., *El Dios Uno y Trino*, Herder, Barcelona 2001, pp 447-518.

mas de la encarnación: la filiación adoptiva con Cristo por el Espíritu que ha sido derramado sin medida. En la Iglesia está y actúa cada persona divina y el uno trinitario. Y, al mismo tiempo, la Iglesia está y actúa en el ámbito de la Trinidad, a cuya vida ha sido incorporada.

La Trinidad está en la Iglesia, como fuente de su ser y de su dinamismo. Todo lo que la Iglesia es y realiza como tal es obra que realiza Dios en ella según su modo de ser y de actuar: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y la Iglesia está en la Trinidad. La incorporación a Cristo por el bautismo y el don del Espíritu Santo, que nos hace hijos del Padre, es el ámbito en el que la Iglesia vive y del que la Iglesia vive. No podemos quedarnos en ver a la Iglesia como un mero acontecimiento de Cristo, porque caeríamos en un reduccionismo que no sería cristiano. La incorporación a Cristo nos hace hijos del Padre, amados por Cristo con el amor con el que el Padre le amó y capaces de amar al Padre en Cristo y de marnos entre nosotros como Cristo lo hizo, por haber sido derramado sobre nosotros el Espíritu de Amor. La Iglesia es “un Pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”<sup>53</sup>. Esta perspectiva eclesiológica trinitaria es la que toma el Vaticano II, sobre todo en la Constitución dogmática *Lumen Gentium*<sup>54</sup>. El plan de Dios que se realiza a través de la creación y en toda la historia de la salvación<sup>55</sup>, la venida del Hijo enviado por el Padre, que inauguró en la tierra el Reino de los cielos<sup>56</sup> y el envío del Espíritu Santo para santificar a la Iglesia y que así los hombres tengan acceso al Padre, por medio de Cristo, en un mismo Espíritu<sup>57</sup>. La Igle-

---

<sup>53</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 4

<sup>54</sup> El esquema de la Constitución *Lumen Gentium* es netamente trinitario: sitúa el misterio salvífico en las coordenadas del misterio salvífico de Dios: la voluntad universal del Padre (n.2), la misión del Hijo enviado por el Padre para el cumplimiento de su plan (n.3) y la santificación del Espíritu Santo para que “los que creen en Cristo puedan acercarse al Padre en un mismo Espíritu” (n.4).

<sup>55</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 2

<sup>56</sup> *Ibid.*, n.3

<sup>57</sup> *Ibid.*, n.4.



sia es un acontecimiento de la Trinidad, de cada persona y de la unidad de Dios, llamada a ser sacramento del Padre, del Hijo y del Espíritu<sup>58</sup>.

#### 4.1. *La Iglesia, acontecimiento del Padre*

La Iglesia es Iglesia del Padre. La imagen “Nuevo Pueblo de Dios”, que usa la Constitución *Lumen Gentium*, y a la que le dedica su capítulo segundo, evoca esta realidad. El término Dios, en el Nuevo Testamento, se usa para referirse al Padre de Jesús, e indica al mismo sujeto que el Yahwé del Antiguo Testamento. Ese Dios aparece como fuente de la historia. Es el creador, que se da a conocer creando al hombre a su imagen, una imagen que hace que el hombre sea capaz de diálogo con Dios. La imagen de Dios implica la libertad, una libertad que, por ser limitada en una criatura limitada, incluye la posibilidad de romper ese diálogo. La ruptura del diálogo se dió de hecho. El hombre rechazó ser libre en dependencia, no se acogió a la lógica del amor y buscó una lógica de autosuficiencia. Quiso sustituir el misterio por el dominio, hacer su propio plan en lugar de aceptar el de Dios. El pecado no hace desaparecer la imagen de Dios en el hombre, pero sí la distorsiona de manera que Dios es captado en formas parciales y desfiguradas. La relación original entre Dios y el Hombre queda alterada, y al quedar alterada esta relación, que es la fundamental, todas las demás relaciones quedan alteradas<sup>59</sup>. Esta ruptura es unilateral, por parte del hombre. Aunque la relación se altere, no se destruye. Dios sigue ofreciendo al hombre su amor y el hombre busca el sentido último a su existencia.

En este contexto de pecado Dios tiene que recurrir a mediaciones para dialogar con el hombre. La mediación fundamental es la historia, y en ella elige un pueblo: Israel. Dios se adapta al hombre, comienza a desvelar su plan poco a poco para que

---

<sup>58</sup> Cfr. NEREO SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, in AA.VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 657-690.

<sup>59</sup> Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios, antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, pp. 159-198.

se vaya realizando de forma histórica. Cada paso en la realización del plan de Dios está cargado de promesa y de esperanza. Y cuando, en Jesucristo, Dios se revela como lo que realmente es, las promesas alcanzan su cumplimiento.

La Iglesia está en continuidad con el pueblo de Israel. Como Pueblo de la Nueva Alianza es la plenitud de la antigua (tema de la Carta a los Hebreos). Pero la continuidad es, sobre todo, novedad. Las promesas cumplidas tienen un alcance que va más allá de lo que los hombres del Antiguo Testamento pudieran haber imaginado. La revelación de nuestra filiación en el Hijo encarnado da un sentido nuevo a la relación entre el hombre y Dios.

Pero la dialéctica entre el amor ofrecido y el amor rechazado no termina con la resurrección de Cristo. La incorporación a Cristo, la aplicación de su redención se tiene que dar en la historia, y la dinámica de mediación ha de continuar. Al hablar de Pueblo de Dios, sea del Antiguo o del Nuevo, la categoría fundamental es la mediación. La mediación es necesaria porque el pecado enturbia la relación entre Dios y el hombre, pero, por causa del pecado, también la mediación es turbia. En Cristo se da la mediación perfecta por ser Dios y hombre. Conoce nuestra debilidad, ya que padece las consecuencias del pecado, pero no participa de esa dinámica.

La mediación que Cristo lleva a cabo de parte del Padre se puede considerar desde una doble perspectiva: es Dios que se dirige a los hombres y hombre que se dirige a Dios. Es profeta, pues no sólo trae la palabra del Padre, sino que él mismo es la Palabra eterna de amor del Padre. Y es sacerdote, que ofrece al Padre el sacrificio de sí mismo.

Esta doble mediación de Cristo no se limitó a los años de su vida en Palestina. Es una mediación que continúa ejerciendo, personalmente, a través de su Pueblo. La Iglesia nace de la experiencia de ser hijos. En Jesús se ha revelado Dios como Padre, hemos recibido la filiación adoptiva y eso nos constituye en Pueblo. El vínculo del Nuevo Pueblo no es de raza, nacionalidad o pertenencia o un grupo humano. El vínculo de la Iglesia es la paternidad universal de Dios, una paternidad a la que corresponden una filiación, en la que somos incluidos al ser incorporados a Cristo por el bautismo.

La Iglesia aparece con toda claridad como acontecimiento del Padre en la oración que los cristianos dirigen a Dios. Veía-

mos, al hablar de la revelación de Dios como Padre de Jesús, cómo una forma nueva de orar, cómo la oración confiada y familiar de Cristo se hace extensiva a todos los cristianos (cfr. Rom 8,15; gál. 4,6). Esa nueva relación con Dios se da por la incorporación a Cristo en el Espíritu Santo. Y esa vivencia de ser hijos de un Padre común abre también una relación nueva con los demás hombres: la filiación divina sólo se puede vivir desde la fraternidad universal de los redimidos. Ser hijo implica necesariamente ser hermano de los demás hijos. La Iglesia es necesaria para vivir la salvación como relación familiar con el Dios Trino.

En este sentido, Pueblo expresa que la Iglesia es comunidad. Antes de cualquier diferencia hay algo común que nos vincula. Y la comunidad es fraternal. Por encima de cualquier distinción está la igualdad básica de ser hijos del mismo Padre, herederos de la misma suerte. Nos revela que la salvación no es algo que se dé en individuos aislados sino como comunidad. Lo eclesial es un elemento constitutivo del ser cristiano<sup>60</sup>.

Ser Pueblo de Dios implica también un elemento de distinción frente al "no pueblo", por eso puede ser mediador. Pero la categoría de Pueblo no puede servir para acentuar el carácter sociológico de la Iglesia-institución, cerrándola y enfrentándola al mundo. El Pueblo de Dios, viviendo en el mundo, no está primariamente en función de sí mismo. Ni tampoco se puede decir estrictamente que la Iglesia esté en función del mundo (entendido en el sentido neotestamentario de "Kosmos")<sup>61</sup>. Está en función del Reino de Dios. La consumación del Reino, que se ha inaugurado en Jesucristo, es la tarea de la mediación de

---

<sup>60</sup> Cfr. R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 42-44.

<sup>61</sup> El término "mundo", con la pluralidad de sentidos que tiene en castellano, es ambiguo. El Nuevo Testamento uisa "*kosmos*" con un sentido peyorativo, como lugar habitado por el hombre y escenario de la historia de salvación. Por tanto con un elemento de caducidad y de oposición a Dios. Los miembros de la Iglesia, por tanto, no son "*kosmos*". El lugar en el que el plan de Dios se ha consumado se designa como "*Eón*", que también se traduce por "*mundo*". Por tanto, la Iglesia no está en función del "*kosmos*" en cuanto que éste está llamado a desaparecer por

la Iglesia<sup>62</sup>. Ese Reino de Dios no se identifica totalmente con ninguna realidad actual, aunque se esté desarrollando en las realidades actuales<sup>63</sup>. El Reino es la consumación definitiva del plan de Dios de amistad con el hombre y con la creación, la recapitulación de todas las cosas en Cristo. La Iglesia es mediadora, sacramento del Reino, tiene que reconocer que el Reino está presente, o sea que Cristo es Señor de todo y tiene que ser signo de que el Reino está presente, pero siempre desde su conciencia de ser mediadora, de ser el "trozo de mundo" que reconoce el señorío de Cristo y lo proclama a toda la humanidad, para que llegue a acoger en la obediencia y en el amor a aquel que es por derecho su Señor<sup>64</sup>.

La Iglesia tiene, pues, una responsabilidad en el mundo "desde dentro". Como Pueblo de Dios tiene que estar en una referencia permanente al Padre y discernir su misión a la luz de su condición de hijos. La referencia al Padre hace que la Iglesia sea enviada, como Cristo lo fue, para hacer realidad el Reino. Y, como el Hijo encarnado, la misión encomendada por el Padre no es la de oponerse al mundo, sino la de asumirlo en el amor, la de llevar la oferta de amistad de Dios a todos los hombres, el anuncio gozoso de que Dios es Padre y nosotros somos hijos en Cristo por el Espíritu que hemos recibido.

Este anuncio es compromiso con las realidades del Reino que se están desarrollando, y a la vez es relativización de cualquier realidad mundana que se quiera presentar como absoluta. El ser Pueblo de Dios indica la dimensión peregrina de la

---

transformación en el "eón" futuro, en el Reino de Dios. Pero sí está en función del "kosmos" en cuanto que tiene la misión de ser mediadora de Dios para la llegada de su Reino, para el advenimiento del "eón" futuro por la transformación del "kosmos". Cfr. G. BOF *Mundo*, en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. II, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 1337-1352. También cfr. J.B. METZ, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1969.

<sup>62</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 5.

<sup>63</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, nn 38-39.

<sup>64</sup> Cfr. G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Reino de Dios*, en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología*, vol II, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 1423-1439.

Iglesia<sup>65</sup>, que camina en la historia comprometida con la liberación integral del hombre en el amor recibido de Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Al igual que al Pueblo de Israel, al Nuevo Israel le constituye la fe, una fe que le ha de mantener desligado de lo pasajero y, a la vez, firmemente anclado en la realidad, que le lleva a vivir su historia como historia de salvación, valorando cada momento en sí mismo como presencia en el tiempo de lo definitivo, trabajando por el desarrollo del plan de Dios en la Historia sin comprometerse definitivamente con ninguna de sus formas históricas.

La referencia de la Iglesia al Padre es un punto de vista de su referencia trinitaria: el Nuevo Pueblo de Dios, la comunidad de los que han recibido la filiación adoptiva, es la comunidad de los incorporados a Cristo, en el cual somos hijos, de los que hemos recibido el don del Espíritu Santo, que habita en nosotros haciendo real la filiación y dándonos las mismas actitudes de Cristo<sup>66</sup>.

#### 4.2 *La Iglesia, acontecimiento del Hijo*

El ser acontecimiento del Padre, dentro de la economía trinitaria implica que la Iglesia es también acontecimiento del Hijo. Esto queda contenido en la forma en que hemos recibido la filiación: hijos del Padre por la incorporación a Cristo en la comunión del Espíritu. Por tanto, la Iglesia participa del ser y la misión de Cristo. Jesús tiene una misión que aparece resumida en la cita de Isaías de Lucas 4,19-19. Es enviado por Dios para proclamar la liberación, no con una palabra neutra, meramente indicativa, sino con una palabra eficaz. Cristo mismo es la liberación del hombre. Es el mediador en sentido estricto, el único verdadero mediador entre Dios y el hombre<sup>67</sup>. Las demás mediaciones apuntan a Cristo o surgen de Cristo y en Cristo. Toda mediación, toda comunicación, toda relación entre el hombre y Dios participa de la del Hijo encarnado.

---

<sup>65</sup> Cfr. R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 42-43.

<sup>66</sup> Cfr. ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, *La Chiesa, una professione di fede nella paternità di Dio*, in AA. VV., *Dio Padre di tutti*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 1999, pp. 141-174.

<sup>67</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 8.

También es el único redentor. En Cristo se restablece la comunicación entre Dios y el hombre tal como desde el principio de los tiempos estaba prevista en el plan de Dios. Todo lo que tenga que ver con la redención, con la liberación integral del hombre del pecado y sus consecuencias, se realizará en Cristo o no se sumará a su plenitud liberadora.

La Iglesia, como realidad de mediación y de liberación, está en continua referencia al Hijo encarnado. Si la misión de la Iglesia es ser signo eficaz del Amor de Dios, de Reino inaugurado en Cristo y que está en continuo desarrollo, de la liberación de nuestras esclavitudes y el restablecimiento de la amistad original con Dios, entonces la misión de la Iglesia no es distinta de la de Cristo. No es que la Iglesia tenga una misión similar a la de Cristo, sino que entre la Iglesia y Cristo se da una identidad de misión. La Iglesia no realiza por su cuenta la misión que Cristo le encomendó, sino que la realiza unida a Cristo, de tal manera que, cuando la Iglesia es comunicadora del amor y de la libertad de Dios al mundo, cuando es fermento del Reino, se trata de una obra del mismo Cristo.

La Iglesia, como acontecimiento del Hijo, viene expresada en la imagen paulina del Cuerpo (cfr. 1Cor 10,17; 12,27; 12,12; Rom 12,5). San Pablo presenta la Iglesia como el Cuerpo Místico de Cristo, un Cuerpo con diversidad de miembros en el que cada uno ha de realizar su función propia. Como Cuerpo, la Iglesia es una unidad orgánica en la que el pluralismo es presupuesto de la unidad, y la unidad es consecuencia del pluralismo. La imagen del cuerpo nos sugiere, aún con más claridad que la de Pueblo, la igualdad fundamental, que es la base de las relaciones en la Iglesia, y la diversidad de dones y ministerios con que realiza su misión (cfr. 1Cor 12,22-26).

La Iglesia es una continua referencia a Cristo, su cabeza. Toda la vida eclesial es vida trinitaria precisamente por la inserción en Cristo, Hijo eterno del Padre en la plenitud del Espíritu Santo. Esta relación se ve:

#### 4.2.1 En su origen

La mediación de Cristo se realiza por el abajamiento del Hijo que se hace hombre. Así irrumpe el mismo Dios en la historia humana, la segunda persona de la Trinidad se hace hombre, asume la debilidad humana, entra en la dialéctica hombre-

Dios como la síntesis perfecta. Es el mediador porque en él se encuentran las dos partes en conflicto.

En un movimiento descendente-ascendente la naturaleza humana es asumida con todas sus limitaciones para ser elevada a su máxima realización. Con el despojamiento de la gloria que le corresponde por ser Dios, para asumir la naturaleza humana y realizar la plenitud del plan de Dios para el hombre, nos muestra su verdadera gloria, su verdadero ser: el amor que se entrega gratuita e incondicionalmente.

Cristo nos comunica eficazmente la filiación divina. Esta misión del Hijo de hacer presente a los hombres el amor de Dios, se prolonga en la Iglesia, que participa de la misma vida y la misma misión de Cristo. En Cristo hemos recibido un nuevo ser, el de hijos de Dios. Este cambio ontológico se verifica por la incorporación a Cristo en el bautismo. Y la incorporación a Cristo es incorporación a su Cuerpo. La filiación se vive también como fraternidad.

El origen de la Iglesia es, por tanto, Cristo en su vida histórica concreta, que culminó en la cruz y resurrección. La Iglesia sabe, desde el principio, que Cristo oró por los que habrían de creer en él (Jn 17,20ss.), que la ha enviado para predicar el Evangelio (Mt 28,18-20), como el Padre le había enviado a él (Jn 20,21), que puso a Pedro al frente de los demás apóstoles como principio de unidad en la fe y la caridad<sup>68</sup>. No podemos pretender situar la fundación de la Iglesia en un momento concreto de la vida de Cristo. Esto puede conducir a visiones distorsionadas del mismo organismo eclesial, dada la complejidad de la Iglesia. En palabras de la *Mystici Corporis*: "Nuestro Señor es el Fundador de este Cuerpo Místico... porque el Divino Redentor comenzó la edificación cuando con su predicación expuso sus enseñanzas; la completó cuando, glorificado, pendía de la cruz; y, finalmente,

---

<sup>68</sup> El magisterio de la Iglesia ha afirmado, en repetidas ocasiones, el origen de la Iglesia en Cristo: Constitución *Dei Filius* (Dz 3050), y decreto *Lamentabili* (Dz 3452); juramento antimodernista (Dz 3540); encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII. La Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II no introduce nada nuevo, a este respecto, pero enriquece la perspectiva al poner la fundación de la Iglesia por Cristo en la dinámica trinitaria de la redención.

la manifestó y promulgó públicamente cuando de manera visible envió al Espíritu Paráclito sobre sus discípulos”<sup>69</sup>. Por tanto, el origen de la Iglesia se ha de ver en toda la vida de Jesús, tanto prepascual como postpascual, ya que la Iglesia es el sacramento de la salvación traída por Cristo, y su vida es salvación.

#### 4.2.2 En su historia

La presencia de Cristo en la Iglesia no se reduce al hecho de su fundación sino que se prolonga en toda su historia. La Iglesia no se puede reducir a ser depositaria de un testamento ideológico o de unos medios salvíficos. Cristo mismo vive en ella y ella vive en Cristo para hacer llegar a Cristo (no sólo su mensaje sino a Cristo mismo) a todos los hombres. La imagen del Cuerpo Místico cobra toda su fuerza al considerarlo desde este ángulo: Cristo no deja de ser hombre tras la resurrección, sino que lleva a su plenitud la humanidad. Como hombre y como Dios sigue ejerciendo su mediación ante el Padre y ante los hombres. La Iglesia es el instrumento de la mediación: la incorporación a la Iglesia es incorporación a la filiación de Cristo, a su sacrificio y a su vida. Por estar en Cristo, la Iglesia es mediadora de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios, participando de la única mediación de Cristo.

La vida de Cristo es la vida de la Iglesia. Esta vida es la que se comunica a los creyentes en los sacramentos, especialmente en el bautismo y en la eucaristía. En el bautismo nos configuramos con Cristo (1Cor 12,13; Rom 6,4-5), y en la eucaristía se hace presente Cristo de forma real, alcanzando así una penetración con él y entre nosotros mismo, miembros de su Cuerpo y cada uno miembro del otro (1Cor 10,17; 12,27; Rom 12,5)<sup>70</sup>. La presencia de Cristo en la Eucaristía es sacramento de la presencia de Cristo en la Iglesia; es decir, es signo de ella y, a la vez, la realiza eficazmente. Esta presencia de Cristo en la Iglesia, expresada en la promesa que concluye el Evangelio de Mateo: “Yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo” (Mt 28,20b),

---

<sup>69</sup> Pío XII, *Mystici Corporis*, n. 24.

<sup>70</sup> Cfr., al respecto, CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 7.



hace que la Iglesia sea presencia de Cristo en el mundo. Porque en ella está Cristo, la Iglesia es sacramento universal de salvación<sup>71</sup>. Como sacramento es eficaz en orden a comunicar aquello que significa, y si lo comunica es porque lo contiene. Por tanto, la presencia de Cristo en la Iglesia no es mera presencia testimonial, sino presencia salvífica ante el mundo. En este sentido, la Iglesia es necesaria para la salvación<sup>72</sup>, por ser el vehículo de la presencia salvífica de Cristo. Nadie puede salvarse, o sea recibir el don del amor de Dios y la incorporación a su vida, si no es insertándose en Cristo. La Iglesia, por ser Cuerpo Místico de Cristo, del cual procede toda salvación, participa en la salvación de todos. Esto no significa que los que no pertenecen, de hecho, a la Iglesia institución, queden excluidos de la salvación, pero sí afirma que están orientados al Pueblo de Dios. La salvación de todos se realiza a través de la mediación de Cristo en la Iglesia<sup>73</sup>.

El ámbito de la mediación de la Iglesia es la historia. Su misión es la de Cristo y ha de realizarla "en la persona de Cristo". La Iglesia es enviada como Cristo fue enviado para llevar a los hombres a la comunión con Dios, para restaurar el mundo caído y recapitular la creación. Esta misión exige fidelidad en una doble dirección. Por una parte, la Iglesia ha de ser siempre fiel a Cristo, a su Evangelio y a la realidad trascendente que significa y de la que participa. Por otra, debe ser fiel al mundo, para el cual existe la Iglesia como misión, al cual ha sido enviada. Esto nos lleva a la paradoja de afirmar el mundo relati-

---

<sup>71</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 48 ; *Sacrosanctum Concilium*, n. 5; *Gaudium et Spes*, n. 42.

<sup>72</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 14.

<sup>73</sup> El Vaticano II habla de diversos niveles de unión con la Iglesia: la plena, que tienen los católicos (LG 14), la de los cristianos no católicos (LG 15) y la de los no cristianos (LG 16). Esto, lejos de minusvalorar la necesidad de la Iglesia para la salvación, la plantea en toda su inmensa riqueza: la fuerza salvadora de Cristo a través de la Iglesia no está expresada en los límites de la institución, sino que se extiende a toda la humanidad. La Iglesia aparece, así, como sacramento y como mediadora en todo su significado: no sólo se salvan a través de ella los que están plenamente unidos, sino también los que no se hallan integrados en la institución eclesial.

zándolo. La Iglesia debe tener siempre los ojos puestos en Jesús y en cómo cumplió su misión, aceptando toda la miseria humana por amor y logrando, así, llevar a la humanidad a la cota más alta que nunca pueda alcanzar. La misión de la Iglesia es eminentemente religiosa; pero religiosa no es sinónimo de deshumanizada, sino todo lo contrario. La negación cristiana del mundo es para afirmarlo en su síntesis con el plan de Dios, y la Iglesia ha de ser nexo de esa síntesis<sup>74</sup>.

#### 4.2.3 En su fin

Cristo es el fin de toda la historia, que camina hacia el Reino de Dios, hacia la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Col 1,20). Al quedar superada en Cristo la dialéctica entre la creación y el creador se manifiesta como la realización plena del plan de Dios, abriendo con ello un tiempo escatológico. Pero aún no se ha consumado en plenitud lo que en Cristo ya se ha realizado. En este tiempo de consumación tiene la Iglesia su misión como agente de plenificación de la creación en Cristo. Si la Iglesia es mediadora de Cristo, también lo será de la plenitud que ha alcanzado y a la que todo ha de llegar. Es portadora de su misión de reconciliación universal. Esta vocación universal de la Iglesia le viene de la universalidad de la redención de Cristo, que derramó su sangre por todos y que intercede ante el Padre por todos.

---

<sup>74</sup> Sería demasiado largo profundizar en la paradoja o dialéctica entre la Iglesia y el mundo. La perspectiva que abre la redención de Cristo es, desde luego, negación del mundo en un sentido, pero, en otro, es su más alta afirmación. El marco de actuación de la Iglesia es el de saberse enviada al mundo por el amor de Dios, y llamada a que el mundo conozca ese amor. Desde el momento en que Dios ha optado por el hombre, la Iglesia no puede optar por una cosa distinta. Una Iglesia que no sea totalmente fiel al mundo no será fiel a Dios. Por tanto, la Iglesia debe permanecer en constante reforma y revisión, tanto en lo moral como en lo institucional. Debe buscar siempre las formas concretas de presencia en la historia que mejor le permitan servir al hombre. Esto, naturalmente no se debe entender como una capitulación para ser aceptada sin problemas. La fidelidad de la Iglesia al mundo, como decíamos, debe tomar ejemplo de la de Cristo, dispuesta a llegar a la Cruz. Cfr. J. A. ESTRADA, *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984.

La vida de la Iglesia es esperanza, animada por el amor de que se realiza lo que cree. La Iglesia, como testigo de las promesas, no está en una espera pasiva sino en una esperanza animada por la caridad. En este tiempo escatológico de salvación la Iglesia es instrumento de salvación comunicando esperanza, ayudando a que crezca el Reino, reconociendo sus elementos allí donde se encuentren. La opción de la Iglesia por el hombre es la opción de Dios. Su compromiso en la liberación integral del hombre es el compromiso de Jesucristo.

Su talante escatológico debe de ponerla en situación de evitar un compromiso que la ligue a formas históricas. La Iglesia peregrina debe estar en el mundo con firmeza, comprometida con la realidad, pero no con la vista puesta en realidades meramente intramundanas. El motor de su lucha contra lo que de anticristo hay en el mundo no ha de ser intramundano sino escatológico: el crecimiento del Reino de Dios. El compromiso de la Iglesia es con todo el hombre y con todos los hombres. La Iglesia deberá reconocer y apoyar lo que se haga por liberar al hombre, por los elementos del Reino que en ella se encuentren. Al mismo tiempo, deberá relativizar cualquier opción histórica concreta, del signo que sea, porque ninguna realidad humana es todavía el Reino en su plenitud.

Ella misma debe estar, como ya señalábamos, en un proceso de continua reforma y discernimiento de lo que contiene de Reino y anti-Reino. Como santa compuesta por pecadores, no está libre del pecado en sus miembros: si debe ser signo del amor de Dios y de la libertad de sus hijos, deberá ser ámbito de amor y libertad, auténtico reflejo de Cristo, en su relación con el Padre en el Espíritu y de su entrega a los hombres, y del futuro que en Cristo nos espera.

#### *4.3 La Iglesia, acontecimiento del Espíritu Santo*

La mediación de Dios y la de la Iglesia se realizan en el Hijo por el Espíritu Santo. El Espíritu de Dios es una realidad interna de la Iglesia. En él se lleva a cabo la referencia al Padre y la presencia de Cristo. Esta dimensión pneumática de la Iglesia ha sido relegada, con frecuencia, a un segundo plano en la reflexión eclesiológica occidental, que ha privilegiado más la di-

mencción cristológica<sup>75</sup>. En ocasiones, también se ha caído en el esquema opuesto, desenfocando el papel del Espíritu para justificar la preponderancia de la “Iglesia carismática” sobre la “Iglesia institución”. El Espíritu es esencial a la Iglesia, pero ha de ser situado en su justo papel: dentro de la economía trinitaria, que es donde equilibradamente lo sitúa el magisterio de la Iglesia, sobre todo a partir del Vaticano II<sup>76</sup>. No existe oposición entre la Iglesia del Espíritu y la Iglesia de Cristo, ya que el Espíritu lo es de Cristo y la Iglesia es una sola en virtud de la unión de las tres personas divinas. El Espíritu Santo se revela como vínculo de unidad entre el Padre y el Hijo, como don recíproco. Este vínculo de unidad entre el Padre y el Hijo lo es también entre el Hijo y los hombres, ya que Cristo es enviado en el Espíritu Santo y nos ha comunicado ese Espíritu. Así el Espíritu es también vínculo entre los hombres y el Padre, ya que el Espíritu que nos ha sido dado nos ha incorporado a Cristo. El Espíritu nos permite llamar a Dios “Padre” (Gál 4,6; Rom 8,15).

El Espíritu Santo es el santificador de la Iglesia. Por él, los hombres tienen acceso al Padre por medio de Cristo, en un mismo Espíritu (Ef 2,18). El Espíritu es vivificante y renovador en la Iglesia, por él somos insertados en Cristo y seremos resucitados en Cristo (Rom 8,10-11)<sup>77</sup>.

La efusión del Espíritu Santo marca el comienzo del tiempo de la Iglesia<sup>78</sup>. El Nuevo Testamento relaciona al Espíritu Santo con el bautismo (Jn 3,3-8; Hch 2,38-41). Este sacramento de incorporación a la Iglesia aparece como un nuevo nacimiento del agua y del Espíritu. El bautismo nos hace templos del Espíritu (1Cor 6,19), hijos del Padre (Gál 4,5ss), hermanos y

---

<sup>75</sup> Cfr. J. A. ESTRADA, *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984

<sup>76</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 4; también JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, 25.

<sup>77</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 4; también *Unitatis redintegratio*, 15.

<sup>78</sup> Cfr. ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, *La Chiesa: tempo dello Spirito Santo*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo è Signore e dá la vita*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 1998, pp. 75-98.

coherederos de Cristo (Ef 2,6). La misión de continuar la obra de Jesús aparece también ligada a la efusión del Espíritu, tanto en la tradición joanea (Jn 20,22-23) como en la lucana (Hch 2). Por tanto, la efusión del Espíritu aparece como la característica fundamental del tiempo de la Iglesia, tanto a nivel de la pertenencia de cada uno al Cuerpo como en lo referente al ser y a la misión del mismo Cuerpo. A la vez, toda referencia eclesial al Espíritu lo es al Padre y al Hijo. El don del Espíritu abre la nueva relación de los hombres con Dios como hijos del Padre y hermanos de Cristo.

Al ser "templos del Espíritu" estamos habitados por la divinidad, no sólo por la tercera persona, ya que ésta nos inserta en su relación con las otras dos. En orden al ser de la Iglesia, ésta queda santificada, a pesar de estar compuesta por pecadores. Y si el ser de la Iglesia se identifica con su misión, ésta habrá de ser realizada en el Espíritu y por el Espíritu. Este es el mismo con que Cristo realizó su misión como enviado del Padre para liberar a los hombres (Lc 4,18-19), que se ha dado a la Iglesia para que pueda realizar la misma misión de Cristo. Es una participación en la vida divina, pero en orden a que esa vida se comuniqué. El Espíritu Santo da testimonio en nosotros del Hijo, y en el Hijo del Padre, para que hagamos partícipe al mundo de lo que hemos conocido (cfr. Jn 15, 26-27). Es defensor de la Iglesia, para que se mantenga fiel a su origen, a su misión y a su fin en medio de las persecuciones y tentaciones, para que comprenda el sentido de la muerte de Jesús y sea capaz de morir con él (cfr. Jn 16,8-11). Es vínculo de comunión de la Iglesia (cfr. Hch 2,42; 4,42) ya que al hacernos hijos nos hace hermanos. Vivir en Cristo es vivir en el Espíritu (cfr. Rom 8,1.5). El Espíritu nos reviste de las actitudes de Jesús. Porque habita en nosotros podemos repetir sus gestos y su oración (cfr. Hch 4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 18,5; 19,10; 7,59).

Por todo esto, el Espíritu es el principio de misión en la Iglesia. Ya hemos visto cómo van unidos el envío a evangelizar y la efusión del Espíritu. El Espíritu que nos inserta en Cristo es la fuerza que lanza a la Iglesia a la evangelización (Hch 1,8), el que da autoridad a los que la gobiernan (cfr. Hch 15,28)<sup>79</sup> y el

---

<sup>79</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 67; también *Unitatis redintegratio*, 2.

que la dota de los dones y carismas necesarios para la edificación del Cuerpo del Cuerpo de Cristo (cfr. 1Cor 12; Ef 4,11-12; Gál 5,22)<sup>80</sup>. En el Espíritu se identifican ser y misión, ya que en él se renueva toda vida. Al ser insertados en Cristo por el Espíritu y al obrar el Espíritu en nosotros, podemos obrar nosotros en nombre de Cristo como hijos del Padre.

## 5. LA VIDA DE LA IGLESIA EN LA TRINIDAD

### 5.1 *La Iglesia, mediadora en el mundo del Dios Trinitario*

Hemos visto cómo la Iglesia es acontecimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo<sup>81</sup>. Su ser y su misión están fundados en las relaciones entre las tres personas divinas dentro de la unidad del único Dios<sup>82</sup>. El misterio de Dios Uno y Trino determina a la Iglesia. La vida eclesial participa de la vida eterna de la Trinidad. En eso consiste la redención obrada por Cristo. La Iglesia vive de la vida de la Trinidad y tiene la misión de hacer partícipe a todo el mundo de esa vida. Por tanto, el que Dios sea Trinitario tiene consecuencias prácticas para el mundo.

En esta misión la Iglesia participa de la mediación de Cristo. Es la misión que el Hijo recibió del Padre en la encarnación y cuenta con el mismo Espíritu para realizarla. Es el instrumento de Dios para hacerse presente en la historia del hombre. La realidad compleja de la Iglesia, en la que conviven lo divino y lo humano, la santidad y el pecado, el tiempo y la eternidad, es el punto de encuentro que da sentido a la vida del hombre desde dentro de su propia historia y, a la vez, lo proyecta más allá de este mundo.

La mediación de la Iglesia no es neutra. Si es mediadora de un Dios que afecta a lo más íntimo y esencial del hombre, la Iglesia habrá de afectar también a lo más íntimo del mundo y

---

<sup>80</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 12; también *Apostolicam Actuositatem*, 3.

<sup>81</sup> Cfr. NEREO SILANES, *Iglesia de la Trinidad*, in AA. VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 657-690.

<sup>82</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes*, 2

de la historia. Ser sacramento de Dios en el mundo implica que ha de ser fermento de transformación de la humanidad.

En la Iglesia se da el encuentro entre Dios y el hombre, pero este encuentro no se reduce a los miembros de la Iglesia. Su misión es ser la mediadora de Dios ante los hombres, y ha de serlo al modo de Cristo.

Como Cristo, la Iglesia ha de encarnarse en el mundo. El Hijo se hizo hombre concreto, participando del drama de la humanidad alejada de Dios, desde unas circunstancias históricas y culturales precisas. En esa circunstancia superó el pecado y realizó el plan de Dios. De igual manera, la Iglesia debe estar encarnada en su mundo, siendo, así, fiel a su origen. En su mundo debe ser signo de Cristo y comunicadora eficaz de su salvación. Debe mostrar el amor que ha recibido del Padre, saberse enviada.

En su fidelidad a Cristo y al mundo ha de mantenerse libre, con la libertad del Espíritu. Esta libertad es la que da el verdadero amor y la dependencia total del Padre. La libertad de la Iglesia está en la salvación que ha recibido de Cristo para que la comunique a todos los hombres. Y, para ser coherente, lo debe comunicar dentro de su contexto y de su cultura, adaptándose continuamente al mundo para ser fiel al Evangelio y manteniendo la fidelidad al Evangelio de Cristo para ser fiel a su misión en el mundo.

En esta dialéctica entre Dios y el mundo, la Iglesia no puede perder de vista que existe dentro de la historia y de la cultura, que forma parte del mundo, y se condicionan mutuamente. Por eso, ha de ser solidaria con el mundo en que vive<sup>83</sup>. Esto la ha de llevar a un continuo proceso de renovación y reforma para evitar los extremos. Quedarse encerrada en estructuras arcaicas por mantener la fidelidad al Evangelio frente a lo anti-evangélico del contexto general o replegarse sobre sí misma para defenderse de un ambiente hostil sería infidelidad al Dios vivo que se reveló en Cristo, al mismo Cristo que fue fiel hasta la cruz y al Espíritu que se nos ha dado como testigo y defensor. Por el otro extremo, querer identificarse con el mundo hasta el

---

<sup>83</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1-3.

punto de perder la identidad evangélica, constituye básicamente la misma infidelidad: traiciona su misión de signo. Una Iglesia cerrada o una Iglesia vendida no es signo del Dios de Jesucristo. El dinamismo de la Iglesia es el de la economía trinitaria: es enviada por el Padre para ser portadora y medio de salvación para todos los hombres. Está insertada en Cristo para morir con él y resucitar con él. Le ha sido dado el Espíritu Santo para que dé testimonio de Cristo ante los hombres, se revista de las actitudes de Cristo y ella misma difunda la nueva vida en el Espíritu a toda la humanidad.

### 5.2 *La Iglesia, salvada en el Dios Trinitario*

Por el bautismo somos incorporados a Cristo en su Cuerpo Místico, la Iglesia (Gál 3,27). Así quedamos incluidos en la vida de la Trinidad como miembros del Cuerpo de Cristo. Precisamente porque nuestra salvación se da insertados en Cristo, es trinitaria. Al ser hijos en el Hijo participamos de la filiación como relación con el Padre. Esa relación se nos da en el Espíritu Santo, el vínculo de amor divino que realiza en nosotros la incorporación a Cristo como hijos del Padre<sup>84</sup>. La Trinidad inhabita en nosotros (cfr. Jn 14,23). Por la efusión del Espíritu Santo Dios está presente personalmente en cada cristiano, pero ésta inhabitación hay que verla también dentro de la Iglesia. Dios no ha querido salvarnos individualmente sino formando un Pueblo, un Cuerpo, de acuerdo con la naturaleza social del hombre, creado a su imagen. Por tanto, la salvación individual se vive en comunidad. La Trinidad, que habita en la Iglesia y en la que habita la Iglesia, está presente en cada uno de sus miembros.

La presencia de la Trinidad en los cristianos y en la Iglesia, determina toda la vida cristiana-eclesial como trinitaria. La Iglesia tiene la misión de ser mediadora entre Dios (que vive en ella y ella en él) y el mundo (en el que también vive y del que forma parte la Iglesia). Cada cristiano, en el Cuerpo, y toda la Iglesia,

---

<sup>84</sup> Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca 1970, pp. 362-386.



está llamada a ser sacramento de la Trinidad, que vive en ella, como Cristo es sacramento del Padre por el Espíritu Santo. La salvación no se ha de vivir sólo como una esperanza de futuro, sino también como un don presente. La Iglesia, en su conjunto, vive ambas dimensiones por la comunión de los que ya han alcanzado la inserción total en la vida trinitaria en la otra vida, y los que aún peregrinan en éste mundo, con el compromiso de ser instrumentos de Dios en la construcción de su Reino y la esperanza de que un día lo verán consumado.

### 5.3. *La Iglesia, comunión en el Dios trinitario*

El plan de Dios es que cada hombre viva en amistad con él, como imagen suya. Por tanto, las relaciones del hombre han de ser imagen de las relaciones trinitarias, en las que ha sido incluido. La relación del hombre con la Trinidad implica un equilibrio personal y social entre la unidad y la afirmación de cada individuo como sí mismo. La comunidad cristiana tiene que construirse a imagen de Dios, tal como se ha revelado en Cristo, y transformándose constantemente, para realizar, al mismo tiempo, una acción transformadora sobre el mundo construyendo una humanidad una, única y unificante, sin dominio ni opresión, en el que la fuerza vinculante de la sociedad sea el amor<sup>85</sup>. La Iglesia participa del misterio de amor absoluto de Dios, de su comunión interpersonal a la que los hombres han sido incorporados<sup>86</sup>. Pero, en su estado peregrino, participa también del pecado. El caminar de la Iglesia es una tensión continua entre estos dos condicionamientos existenciales. Porque la Iglesia participa de esta ambigüedad ha de estar en una renovación continua para mantenerse tal y para ser fiel a Cristo.

A imagen de la Trinidad, la Iglesia es comunión<sup>87</sup>. La unidad no debe primar sobre la diversidad ni la diversidad sobre la unidad, sino que debe tender a que la unidad se construya en la

---

<sup>85</sup> Cfr. J. MOLTSMANN, *La unidad convocante del Dios uno y trino*, en *Concilium* 197 (1985), pp. 67-77.

<sup>86</sup> Cfr. R. BLÁZQUES, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 60.63.

<sup>87</sup> Cfr. ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, *La Chiesa si riscopre comunione*, in AA. VV., *La comunione. Ricchezze e tensioni*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 1995, pp. 27-52.

pluralidad y que esa unidad no sea uniformidad, sino que afirme más las particularidades.

La vivencia de la comunión se da, en primer lugar, como comunión de los fieles. La fraternidad, fundada en ser hijos del mismo Padre, hermanos de Cristo y de estar unidos por el mismo Espíritu, es la vivencia fundante de la Iglesia como comunidad. El bautismo transforma a los cristianos en consagrados, en miembros de la comunidad de los santo, les incorpora a la vida de la Trinidad. La participación en la eucaristía nos hace que pasemos a ser aquello que recibimos; es decir, Cuerpo de Cristo<sup>88</sup>. Como dato inicial de esta comunión todos los cristianos poseen una auténtica igualdad, una dignidad común (cfr. Gál 3,28) y hay necesidad recíproca entre unos y otros<sup>89</sup>. La vivencia concreta de la comunión comienza por las pequeñas comunidades en las que cada uno vive su ser Iglesia<sup>90</sup>. En estas comunidades, desde la comunidad familiar o "*Iglesia doméstica*", a las comunidades parroquiales, comunidades de base, movimientos, etc., se realiza la verdadera Iglesia. La renovación comunitaria es el camino de renovación de la Iglesia: que cada uno se sienta miembro plenamente y sienta la Iglesia como algo suyo, como un edificio del que se es piedra viva, no como un recinto en el que se entra o no se entra.

La comunión de los fieles se realiza plenamente en la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares<sup>91</sup>. No existe una Iglesia universal si no es en las Iglesias particulares, y tampoco existen Iglesias particulares si no es en la Iglesia universal. La comunión eclesial hace la única Iglesia y cada Iglesia lo es porque está en comunión con la universal. Al mismo tiempo la Iglesia particular existe como comunión de fieles. Las comunidades infradiocesanas son Iglesias porque comulgan en la misma Iglesia particular. La Iglesia particular es fundamento y garantía de la comunión eclesial y de la comunión de los fieles.

---

<sup>88</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 26.

<sup>89</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 32.

<sup>90</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 26; también *Sacrosanctum Concilium*, nn 41-42.

<sup>91</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, nn 23-24.

Esta comunión se hace visible, sobre todo, en la comunión jerárquica. Los Obispos, como sucesores de los Apóstoles al frente de las Iglesias particulares, tienen el ministerio de la comunión en sus respectivas diócesis. Ejercen este servicio celebrando la eucaristía, fuente y raíz de la comunión, y a través de las funciones de magisterio y gobierno. La comunión de los fieles en la Iglesia particular queda garantizada por la comunión con el Obispo, y por la comunión del Obispo con el Papa queda garantizada la comunión de la Iglesia particular con la Iglesia universal. El Colegio Apostólico, presidido por el Papa, es la máxima expresión de la comunión en la Iglesia, de cómo se realiza la unidad en la diversidad<sup>92</sup> y, debe serlo, de cómo la diversidad es potenciada en la unidad.

La imagen trinitaria se realiza en estas dimensiones de la comunión. Por una parte, la Iglesia "una" se forma de la comunión de las Iglesias particulares, y éstas de la comunión de los fieles. Por otra parte, la comunión de los fieles existe en la Iglesia particular y, al estar en ella, en la Iglesia universal.

#### 5.4 *La Iglesia, esperanza y motor de liberación en el Dios Trinitario*

La Iglesia vive ya en la Trinidad, pero está llamada a vivir esa vida divina en plenitud también mientras peregrina aquí en la tierra. El contenido de lo que la Iglesia espera no es distinto de lo que vive: el Reino de Dios. La diferencia es que, ahora, lo vive como una realidad ya incoada, inaugurada en Cristo, pero que aún no se ha cumplido en plenitud. El tiempo de la Iglesia es ya tiempo escatológico, en el que el Reino de Dios crece, pero todavía no es el tiempo escatológico de la consumación. La parusía, la segunda venida de Cristo en gloria para juzgar a vivos y muertos (cfr. 1 Tes 4,13ss), la reconciliación de todas las cosas en Cristo (Col 1,20), el día del Señor (Flp 1,6), los cielos nuevos y la tierra nueva (Ap 21,1), forman parte de la fe de la Iglesia. Con la consumación se cierra el círculo del plan de Dios. Sin esta esperanza la fe cristiana no aportaría nada al hombre,

---

<sup>92</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 22.

que quedaría disuelto en la nada o atrapado en un eterno retorno. La Iglesia vive su tiempo esperando que la historia no termine, pero que tampoco se prolongue dando vueltas hasta el infinito. Espera la consumación de la historia, su plenitud en Cristo, y por tanto en la Trinidad, que ha de llegar pese a que todo pueda indicar lo contrario. Por eso es historia de salvación, porque en ella se va cumpliendo el plan de Dios a pesar de la rebeldía humana.

Cristo es acontecimiento escatológico. Es el juicio de Dios sobre el mundo (cfr. Jn 3,18ss; 12,31). En Cristo el mundo es juzgado según la justicia de Dios, que desciende del cielo y viene a transformar a la humanidad (cfr. Rom 1,17; 3,21ss; 10,3), que se funda en la fidelidad de Dios a su alianza, en su misericordia (cfr. Rom 3,25-26; 10,3). Tras la resurrección de Jesús, el Espíritu Santo cumple esa función escatológica de juicio del mundo (cfr. Jn 16,8.11).

En el tiempo histórico y, a la vez, escatológico de la Iglesia, ésta es juicio de Dios sobre el mundo. Como Cuerpo de Cristo, anuncia la misericordia del Padre y el don del Espíritu Santo. Les hace presentes en el mundo para que el mundo crea, y, creyendo, se salve. La Iglesia no es el Reino, pero el Reino está en la Iglesia. En ella crece y se desarrolla el Reino, mezclado con elementos que no pertenecen a él. A la vez, fuera de ella hay también elementos del Reino que la Iglesia ha de reconocer e integrar.

En su esperanza escatológica, la Iglesia debe amar al mundo como Cristo lo amó; es decir, entregándose por él. El crecimiento del Reino y su consumación no es obra de hombres, pero si la Iglesia vive insertada en la Trinidad, las obras que realice animada por la vida de Dios que está en ella serán, a la vez, obra humana y obra de Dios. Por eso, la esperanza de la Iglesia es esperanza activa, no espera pasiva. De esa esperanza han de dar razón los cristianos (cfr. 1Pd 3,15), haciéndola eficaz en la historia<sup>93</sup>. El futuro absoluto le da al presente un sentido de absolutez a la vez que lo desabsolutiza. En la Iglesia, el

---

<sup>93</sup> Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión, escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986, pp 23-28.

tiempo del hombre cobra una nueva dimensión a la luz del tiempo de Dios. Con la encarnación Dios asumió la historia humana, y la resurrección supone la entrada de la eternidad en la historia. El presente de la Iglesia no se mira sólo en sí mismo, sino que es iluminado por el futuro.

Esta vida forma ya parte de la vida eterna, aunque habrá de ser transformada. La esperanza cristiana mantiene la individualidad del hombre en el futuro escatológico así como su socialidad. La plena comunión en Cristo será como hijos del Padre en el Espíritu. La vida eterna que esperamos es vida de comunidad, todos unidos en Cristo. Y es, también, vida individual, conservando cada uno su propia particularidad en la comunión.

Esta continuidad y discontinuidad entre el presente y el futuro tiene consecuencias claras para la Iglesia. Por una parte, no puede hacer su morada definitiva en este mundo, no puede absolutizar estructuras ni causas temporales, sino que debe relativizar cuanto de histórico y relativo hay en ella y fuera de ella, dispuesta a avanzar hacia el Reino y de impulsar ese avance. Por otra parte, tampoco puede adoptar una actitud pasiva ante el drama del hombre. La Iglesia, desde su relativización de las estructuras temporales, debe ser impulsora de la liberación integral del hombre. Todos los problemas humanos son problemas de la Iglesia, y las verdaderas alegrías humanas lo son de la Iglesia. La Iglesia es mediadora y portadora de un Dios que ha tomado partido por el hombre, en concreto, por el hombre que vive oprimido por el pecado y por sus consecuencias. La opción de Dios se va explicitando en toda la historia de la salvación y culmina en Cristo, pero aún no ha alcanzado su plenitud histórica. Esa es la opción y la misión de la Iglesia: prolongar en la historia la obra liberadora de Cristo. Esta liberación tiene dos dimensiones inseparables: la espiritual y la temporal<sup>94</sup>. El mensaje cristiano sobre el amor debe manifestar su eficacia en la acción por la justicia en el mundo para que sea creíble. La acción liberadora de la Iglesia es anticipación de la liberación definitiva, de la liberación escatológica que está, ya, realizándose. Y la praxis liberadora eclesial debe ser reflejo de su vida trinita-

---

<sup>94</sup> Cfr. C. GARCÍA, *Antropología teológica II. Gracia y Virtudes*, Aldecoa, Burgos 1989, pp. 243-248.

ria. Su motivación y sus medios no son de orden meramente sociopolítico o antropológico. La suprema dignidad del hombre está en ser imagen de Dios y estar llamado a participar de su vida como hijo<sup>95</sup>, y esta dignidad se opone a cualquier tipo de opresión, ya sea económica, política, cultural, religiosa, espiritual, etc... Y la liberación se dirige, en primer lugar, contra la primera esclavitud: el pecado. El hombre libre es el que vive en Cristo y como Cristo, identificando su voluntad con la del Padre y dejándose guiar por el Espíritu Santo en el cumplimiento amoroso del plan de Dios para los hombres. La Iglesia debe ser ámbito de la libertad de los que han recibido la vida en la intimidad del Padre, libres de la muerte, el pecado y la ley. La libertad que se funda no en una idea abstracta sino en el hecho concreto de la resurrección de Cristo y que no es guiada por un deseo ciego sino por el Espíritu que habita en nosotros.

La traducción de la esperanza activa cristiana es la ética de las bienaventuranzas (Mt 5,1-11; Lc 6,20-23), o la locura de la cruz (Rom 1,17-31). La aceptación de la salvación de Cristo lleva consigo una actitud ante el mundo semejante a la de Cristo: la relativización de todo en función del Reino (Mt 13,44-45). Esta relativización del mundo no se debe confundir con desprecio. Al contrario, sólo desde la perspectiva del futuro absoluto se puede dar a lo temporal, incluso a la propia vida, su valor. Si se hace de la vida o del mundo valores absolutos se está reconociendo con ello su caducidad y se las convierte en realidades sin un sentido último. Aceptar la salvación que se nos ha comunicado en Cristo como incorporación a la vida de la Trinidad supone aceptar la lógica trinitaria, basada en el amor como pura autodonación y gratuidad, tan distinta de la lógica "del mundo". Desde la revelación de Dios en Cristo se nos hace accesible lo que de por sí parece una utopía irrealizable. El compromiso con el Reino es utópico, pero confiado. Desde la relativización cristiana de la historia se la puede apreciar como una realidad llamada a plenificarse y permanecer, asumiendo la tarea de su transformación.

---

<sup>95</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 19.21.

### 5.5 *María, síntesis de la vivencia eclesial-trinitaria*

La mejor síntesis que podemos encontrar de vivencia eclesial y trinitaria es María, modelo y recapitulación de la Iglesia. Por eso, los dogmas marianos, además de tener significado cristológico, y precisamente por eso, tienen un profundo sentido eclesiológico. Esta interpretación viene avalada por la fe de la misma Iglesia, que ve en ella, desde los primeros tiempos, a su madre y modelo, y ha ido explicitando, a través de su historia, el papel de María en la redención<sup>96</sup>.

La maternidad divina de María es la otra cara de la moneda de la Encarnación<sup>97</sup>. Cristo se hace presente en el mundo a través de María. No sólo es mediadora del Hijo, pues la Encarnación del Hijo se obra en ella cumpliendo la voluntad del Padre y por la fuerza fecunda del Espíritu Santo (cfr. Lc 1,26-38). La aceptación de la voluntad de Dios transforma su vida. No se limita a una preñez y a un parto, sino que en adelante María de Nazaret será la Madre de Jesús, no sólo durante su vida sino por toda la eternidad. ¿Hay un modelo mejor para la Iglesia, transformada por la presencia en ella de Cristo, el compromiso con la voluntad del Padre y el don del Espíritu Santo?

La concepción sin pecado es imagen de la santidad de la Iglesia<sup>98</sup>. En uno de sus miembros la Iglesia ha llegado ya a la santidad que Cristo le pide. Por eso, es modelo para todos los cristianos y figura de lo que la Iglesia está llamada a ser: santa e inmaculada en medio del mundo<sup>99</sup>. A la vez, es ejemplo de cómo un carisma o un don recibido es para el servicio a los hombres y para la propia salvación, sin que pueda separarse lo uno de lo otro.

---

<sup>96</sup> Cfr. MERCEDES NAVARRO PUERTO, *María*, in AA. VV., *El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, pp. 852-863.

<sup>97</sup> Cfr. ETTORE MALNATI, *Maria Madre di Dio*, in ID., *Maria nella fede della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 11-26.

<sup>98</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 78-100.

<sup>99</sup> Cfr. A. MARTÍNEZ SIERRA, *Mariología*, Aldecoa, Burgos 1988, pp. 151-152.

Su virginidad es, para la Iglesia, signo de su entrega sin reservas a la vocación a la que Dios la llama<sup>100</sup>: el servicio a Jesús y a su obra. Como ella, la Iglesia ha de encontrar su fecundidad maternal en la entrega sin reserva a la voluntad de Dios, haciendo presente a Cristo, con la fuerza del Espíritu<sup>101</sup>.

La ascensión de María y su papel de intercesora nos muestran, en el futuro, que la Iglesia espera activamente y su mediación ante el mundo, no sólo la mediación evangelizadora de la Iglesia peregrina sino también la de los que, terminado su camino terreno, esperan la consumación de la Historia<sup>102</sup>. El papel mediador de María se ve en toda su riqueza en el marco de la mediación de la Iglesia, no como una especie de “diosa madre” que intercede ante un Dios lejano e iracundo.

Por último, la actitud de María, una mujer humilde y sencilla, que realizó su misión de compañera y colaboradora excepcional de Jesús desde su nacimiento a su muerte en la callada humildad de los que saben estar cumpliendo la voluntad de Dios, es modelo para una Iglesia, compuesta por hombres, que tanta veces se ven tentados por el triunfalismo o desalentados por la incomprensión<sup>103</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

Si queremos responder como cristianos a la cuestión del sentido del hombre y del mundo –no sólo de un modo filosófico y abstracto sino concreto y práctico- no podemos obviar la revelación de Dios como Uno y Trino, ni su vivencia concreta en

---

<sup>100</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 56.

<sup>101</sup> Cfr. A. MARTÍNEZ SIERRA, *Mariología*, Aldecoa, Burgos 1988, pp. 194-195.

<sup>102</sup> Cfr. ETTORE MALNATI, *Maria definitivamente glorificata*, in ID., *Maria nella fede della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 101-116.

<sup>103</sup> La Constitución *Lumen Gentium* resume el papel de María en la Iglesia: compañera excepcional de Jesús (n. 61), desde la anunciación (n. 56), y fiel durante toda la vida a ese compromiso (n. 57); es, por eso, madre nuestra en el orden de la gracia (n. 61) y, ahora, ejerce su labor de mediadora en el cielo (n. 62).



la Iglesia. Con frecuencia, el ser trinitario de Dios es un tema olvidado en la predicación y en la catequesis, del que se huye por su supuesta dificultad y se prescinde como si no tuviera consecuencias prácticas. La predicación y la catequesis refleja, con frecuencia, a un Dios pretrinitario o a las personas del Padre, Hijo y Espíritu Santo de una forma bastante cercana al modalismo, como si cuando aparece uno de ellos los otros desaparecieran. Realmente no es fácil hacer llegar al hombre de hoy el mensaje de la unidad y trinidad de Dios, pero ¿acaso es sencillo hablar de la divinidad de Cristo? ¿o de los dones y carismas del Espíritu Santo? ¿o del Dios creador?

Urge recuperar la estructura trinitaria de la evangelización porque, sin ella, el mensaje cristiano aparece fragmentado, incoherente o con una coherencia falsa, inventada, que no es la que Cristo dió a su Evangelio y la que la Iglesia comenzó a predicar y tiene el deber de mantener hasta el final de los tiempos. La realidad trinitaria de la Iglesia se tiene que expresar en toda su vida, tanto "ad extra" como "ad intra". La evangelización y toda la relación de la Iglesia con el resto del mundo ha de ser mediación del Dios Uno y Trino que vive en ella y en el que ella vive insertada. Los intereses de la Iglesia son los de Cristo, enviado del Padre con la fuerza del Espíritu Santo, no otros. La Iglesia, como Cristo, no vive para sí misma sino para la gloria de Dios, o sea, para que el mundo se salve. Sólo desde su ubicación en la vida trinitaria puede la Iglesia asumir esa misión mediadora con el mismo talante de Cristo, sintiéndose enviada y entregada por el Padre, entregándose al Padre por el mundo y abriéndose a la acción del Espíritu. Toda toma de postura de la Iglesia frente al mundo que no tenga esta perspectiva no se puede considerar que sea eclesial. Asimismo, la vida de la Iglesia, su permanente reforma y su esfuerzo por mantener puro el Evangelio, deben afrontarse desde su inserción en Cristo, siempre fiel al Padre y a la misión que éste le encomendó, y desde el don que se le ha dado: el Espíritu con el que el Hijo realizó esa misión para la gloria del Padre y la vida del mundo. Desde la vida trinitaria no se contradice ser fiel a Dios, al Evangelio y a la tradición recibida con ser fiel al mundo y buscar la continua adaptación. Al contrario, ambas fidelidades se exigen mutuamente y se convierten cada una en criterio y medida de la otra. Sin embargo, si se pierde la perspectiva trinitaria, la tradición se convertirá en tradicionalismo reaccionario e ineficaz y la

adaptación al mundo en pérdida de la verdadera esencia de la Iglesia.

Y, como fuente y fin de su ser y de su obrar, la vida sacramental ha de vivirse como participación de la vida trinitaria; y la oración, ante el misterio de amor de un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que nos ha incluido gratuita e incondicionalmente en su relación, ha de estar siempre presente en la Iglesia.