

Koinonía contemporánea: comunión trinitaria, ética y escatología

Contemporary Koinonia: Trinitarian Communion, Ethics, and Eschatology

Charles Derond

Resumen

Este artículo propone una relectura de la unidad eclesial como “comunión diferenciada”, fundamentada en la vida trinitaria y actualizada mediante una ética del reconocimiento y el diálogo. Mediante una metodología hermenéutica interdisciplinaria, el estudio articula esta comunión en tres planos: ontológico (participación en la perijóresis), ético (sinodalidad y reconocimiento mutuo) y escatológico. Se defiende que la unidad no es uniformidad, sino una participación en la comunión trinitaria que acoge la diversidad cultural sin negar la verdad de la fe. Este marco ofrece criterios operativos para enfrentar desafíos contemporáneos como el ecumenismo y la inculturación, proponiendo así una unidad creíble y misionera al servicio de un discernimiento pastoral responsable.

Palabras clave: Unidad de la Iglesia; Trinidad; Koinonía; Ética del diálogo; Comunión diferenciada.

Charles Derond

Universidad de Estrasburgo | Estrasburgo | Francia | charles.derond@hotmail.fr
<https://orcid.org/0009-0000-7056-7238>

Abstract

This article proposes a reinterpretation of ecclesial unity as “differentiated communion”, grounded in the life of the Trinity and actualized through an ethic of recognition and dialogue. Using an interdisciplinary hermeneutical methodology, the study articulates this communion across three planes: ontological (participation in the *perichoresis*), ethical (synodality and mutual recognition), and eschatological. It argues that unity is not uniformity, but a participation in the Trinitarian communion that embraces cultural diversity without denying the truth of the faith. This framework offers operational criteria for addressing contemporary challenges such as ecumenism and inculturation, thereby proposing a credible and missionary unity at the service of responsible pastoral discernment.

Keywords: Church Unity; Trinity; *Koinonia*; Ethics of Dialogue; Differentiated Communion.

Introducción

La Iglesia, confesada solemnemente como “una, santa, católica y apostólica” desde el Símbolo de Nicea-Constantinopla (Congar, 1964), se presenta paradójicamente a lo largo de la historia bajo una multiplicidad de formas, tradiciones y expresiones culturales. Esta tensión inherente entre la unidad dogmáticamente afirmada y la pluralidad empíricamente vivida no constituye un mero accidente histórico o una desviación del camino, sino que debe ser comprendida como un rasgo constitutivo y estructural de la realidad eclesial en su peregrinar temporal (Rahner, 1961). Esta dialéctica se ha agudizado en nuestro tiempo presente, un momento histórico en el que el cristianismo global se enfrenta simultáneamente a tres fenómenos de vasto alcance: el proceso de secularización, que redefine el lugar de la religión en la esfera pública; el desafío del pluralismo religioso, que sitúa al cristianismo como una voz entre otras en un mercado global de creencias; y las fuerzas ambivalentes de la globalización, que homogeneizan ciertos aspectos culturales mientras exacerban las identidades particulares (Casanova, 1994). Es en este complejo escenario donde la cuestión de la unidad eclesial trasciende el ámbito de la eclesiología especializada para convertirse en una urgencia teológica y ética de primer orden, tal como lo subrayó el magisterio en la encíclica *Ut Unum Sint* (§6) de Juan Pablo II. La fragmentación visible de la Iglesia, que se manifiesta en la división entre las distintas confesiones cristianas, refleja no solo diferencias doctrinales históricas, sino también, y de manera creciente, profundas cuestiones culturales y lecturas contextualizadas del *kerygma* fundamental, como han analizado teólogos como Zizioulas (1985), Coakley (2013) y Papanikolaou (2012).

En un mundo donde la credibilidad del testimonio cristiano depende críticamente de la coherencia observable entre el mensaje proclamado y la vida concreta de la comunidad, la unidad visible de los creyentes emerge como un imperativo misionero ineludible. La oración sacerdotal de Jesús en el Evangelio de Juan establece un vínculo indisoluble entre la unidad de los discípulos y la credibilidad de la fe ante el mundo: “Que todos sean uno para que el mundo crea” (Jn 17,21). Por consiguiente, la unidad no es un concepto abstracto o un ideal puramente espiritual, sino un criterio práctico de veracidad eclesial, una condición de posibilidad para la plausibilidad de la fe

en la esfera pública contemporánea, tal como lo argumentó Hans Urs von Balthasar (1983) en su teología dramática. La modernidad, con su énfasis en el individualismo crítico y la autonomía del sujeto (Taylor, 1998), y la posmodernidad, con su lógica inherente de fragmentación, escepticismo hacia los metarrelatos y deconstrucción de las identidades fijas (Lyotard, 1979), han desestabilizado de manera irreversible los modelos tradicionales, excesivamente centralizados y uniformes, de unidad eclesial. Estos paradigmas, basados en una homogeneidad jerárquica, han perdido su capacidad de persuasión en un contexto cultural que valora la diversidad y la autenticidad.

Hacia un Nuevo Paradigma: La Unidad como Comunión Relacional y Encarnada

Frente a estos desafíos, la teología contemporánea está llamada a elaborar con urgencia un modelo renovado de unidad, que sea a la vez relacional, dialogal e encarnada. Este nuevo paradigma debe ser capaz de reflejar de manera más fiel el misterio de la comunión trinitaria —donde la unidad perfecta coexiste con la distinción real de las Personas— sin por ello negar o suprimir la legítima diversidad cultural, teológica y confesional que caracteriza al Pueblo de Dios en su historia. El Concilio Vaticano II, en su decreto *Unitatis Redintegratio* (§2), ya apuntó en esta dirección al reconocer la riqueza de la diversidad en la unidad. Este impulso conciliar ha sido recogido y desarrollado por teólogos contemporáneos como Paul S. Fiddes (2018) y Miroslav Volf (2019), quienes han profundizado en una eclesiología de la comunión que es intrínsecamente relacional y abierta a la alteridad. Un modelo tal de unidad no busca la uniformidad administrativa o doctrinal a cualquier costo, sino que se fundamenta en una *koinonía* vivida, que se expresa a través de estructuras de participación, diálogo sinodal y reconocimiento mutuo. Se trata de una unidad que se construye desde la reciprocidad y el intercambio de dones, donde la diversidad de carismas, tradiciones litúrgicas y aproximaciones teológicas no se percibe como una amenaza, sino como una riqueza que contribuye a la catolicidad auténtica de la Iglesia. Este enfoque no solo responde a los signos de los tiempos, sino que se revela como una exigencia interna del misterio trinitario que la Iglesia está llamada a hacer visible en el mundo. La unidad, en última instancia, debe ser entendida como un don del Espíritu que, lejos de anular las identidades particulares, las convoca, las purifica y las integra en una sinfonía de alabanza que prefigura la reconciliación final de toda la creación en Dios.

Metodología

La investigación se sustenta en un enfoque metodológico de carácter teológico-hermenéutico e interdisciplinario, diseñado para captar la complejidad del fenómeno eclesiológico desde una perspectiva integral. Este diseño reconoce que la comprensión de la unidad de la Iglesia requiere superar los límites de una disciplina única, integrando en un diálogo fecundo las fuentes de la

tradición con las categorías del pensamiento contemporáneo. El procedimiento se articula en tres momentos metodológicos fundamentales que se retroalimentan mutuamente. El primero consiste en un **análisis patrístico y bíblico** riguroso, que implica la lectura contextualizada de un corpus seleccionado de fuentes fundamentales. Este corpus incluye, por un lado, las obras de los Padres de la Iglesia, con especial atención a los Padres Capadocios —Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno—, así como a Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona, cuyas reflexiones sobre la unidad eclesial son seminales. Por otro lado, se realiza una exégesis detenida de textos bíblicos clave, como la oración sacerdotal de Jesús en Juan 17, la reflexión paulina sobre la comunión en 1 Corintios 10 y la exhortación a la unidad en la diversidad en Efesios 4. El objetivo de este análisis diacrónico es demostrar que la unidad eclesial, en sus formulaciones originarias, se comprende de manera profunda como una participación (*koinonía*) en la vida trinitaria —ilustrada por el concepto de *perijóresis*— y como una comunión visible que se expresa históricamente.

El segundo momento metodológico establece un **diálogo crítico con la teología contemporánea**, buscando una correlación sistemática entre los fundamentos de la eclesiología de comunión, tal como fue desarrollada por teólogos del siglo XX como Karl Rahner, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar y John Zizioulas, y los aportes más recientes en el campo de la relacionalidad, la noción de persona y el concepto de *communio*. Para ello, se incorporan de manera central las contribuciones de autores contemporáneos como Sarah Coakley (2013), quien explora la intersección entre teología trinitaria y género; Aristotle Papanikolaou (2012), con su énfasis en la ontología relacional; Paul S. Fiddes (2018), en su desarrollo de una comunión participativa; Miroslav Volf (2019), con su teología pública de la reconciliación; y David Cloutier (2021), en sus reflexiones éticas sobre el bien común. Este diálogo permite actualizar la tradición y evaluar su capacidad para responder a los desafíos del presente. Finalmente, el tercer momento integra una **perspectiva ética y comunicativa**, que enriquece el marco teológico mediante la incorporación de la filosofía de la relación, particularmente el pensamiento de Emmanuel Levinas sobre la alteridad y Paul Ricoeur sobre la identidad narrativa, así como elementos de la teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas. La finalidad de esta integración es fundamentar sólidamente una ética del reconocimiento mutuo y del diálogo, cuyos principios puedan aplicarse de manera concreta a la vida eclesial, inspirando y dando sustento teórico a la práctica de la sinodalidad como forma estructural de la Iglesia.

Desarrollo

Los Cimientos de la Unidad: Revelación Bíblica y Desarrollo Patrístico

El fundamento último de la unidad eclesial se arraiga de manera inextricable en la revelación bíblica, comenzando por la proclamación de la unicidad de Dios en el *Shema Israel*: «Escucha,

Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor» (Dt 6,4). Este monoteísmo fundante, como analizó Gerhard von Rad (1960), no se limita a una afirmación ontológica abstracta sobre la naturaleza divina, sino que funda de manera inmediata una ética de la unidad y la santidad para el pueblo de la alianza, tal como lo expresa el libro del Levítico: «Sed santos, porque yo, el Señor, soy santo» (Lv 19,2). La unidad divina exige, por coherencia interna, una unidad visible y operante en el pueblo que la confiesa, estableciendo una relación indisoluble entre la fe profesada y la vida comunitaria concretamente vivida, una conexión que Hans Urs von Balthasar (1986) exploró en su reflexión sobre la verdad del mundo. En el Nuevo Testamento, esta unidad recibe una profundización cristológica radical. Jesucristo revela una unidad nueva, de carácter personal y participativo, como lo enseña la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (§2). El capítulo 17 del Evangelio de Juan constituye un momento culminante de esta revelación, donde la unidad de los discípulos se presenta como un don que procede directamente de la unión eterna entre el Hijo y el Padre, siendo por tanto una realidad recibida antes que una construcción humana, tal como lo destacó Karl Rahner (1978) y, en diálogo contemporáneo, Sarah Coakley (2013). El apóstol Pablo desarrolla esta intuición en una eclesiología orgánica del cuerpo de Cristo (1 Co 12), examinada por James D. G. Dunn (1998), y en una teología de la reconciliación (2 Co 5,18–20), estudiada por Ernst Käsemann (1971). Para Pablo, esta unidad se funda pneumatológicamente en el Espíritu Santo, quien es el artífice que armoniza la diversidad de carismas en la unidad del Cuerpo, como lo expuso Yves Congar (1983). El texto de Efesios 4,4–6 sintetiza magistralmente esta estructura pneumatológica de la unidad: «Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza». Aquí, la unidad se revela como una vocación divina, una participación en un llamado trascendente, y no como una mera organización humana, perspectiva que Jürgen Moltmann (1977) y, más recientemente, Paul S. Fiddes (2018) han desarrollado en sus eclesiologías.

En la teología paulina, la unidad del cuerpo de Cristo se sostiene precisamente a través de la complementariedad carismática, donde cada miembro, con su don específico, contribuye al bien común de todo el organismo (1 Co 12,7). La autoridad y la jerarquía dentro de esta comunidad no se conciben como un dominio sobre la fe, sino como un servicio ordenado a la edificación del cuerpo, según lo estableció el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* (§18). La unidad que Pablo propone es esencialmente polifónica, lo que supone sostener una tensión fecunda y creativa entre la diversidad de miembros y la cohesión del conjunto, una dinámica que Leonardo Boff (1981) analizó críticamente en su eclesiología. El apóstol se opone explícitamente a toda uniformización que anule las diferencias, argumentando retóricamente: «Si todo el cuerpo fuera un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?» (1 Co 12,19). En esta visión, la diversidad no es un obstáculo a superar, sino una condición positiva y necesaria para la auténtica unidad, tal como lo ha subrayado John Zizioulas (1985) en su ontología relacional. Esta eclesiología orgánica de raíz paulina inspira directamente los modelos contemporáneos de comunión diferenciada, donde la Iglesia, entendida como un cuerpo vivo y dinámico, no es un monolito estático, sino un organismo esencialmente

relacional, tal como lo anticipó Karl Rahner (1964) y lo ha desarrollado Miroslav Volf (2019) en su teología de la reconciliación.

La Síntesis Patrística: Unidad Visible, Mística y Carismática

Los Padres de la Iglesia, herederos directos de la tradición apostólica, elaboraron una comprensión rica y multifacética de la unidad eclesial, insistiendo tanto en su visibilidad concreta como en su dimensión mística y carismática. Los Padres apostólicos, en particular, enfatizaron la visibilidad de la unidad como signo tangible de la autenticidad de la comunidad. Ignacio de Antioquía, en su *Carta a los Esmirniotas* (8,1), identifica en la comunión visible con el obispo, rodeado de su presbiterio y diáconos, el signo concreto y garantía de la comunión eclesial auténtica. Cipriano de Cartago, por su parte, formula la célebre y a menudo malinterpretada máxima *Extra Ecclesiam nulla salus* (“Fuera de la Iglesia no hay salvación”) en su tratado *De catholicae ecclesiae unitate* (6), estableciendo un vínculo inseparable entre la unidad visible de la Iglesia y la economía de la salvación. San Agustín de Hipona realizará un desplazamiento significativo del centro de gravedad de la unidad, orientándolo de manera decisiva hacia la caridad, como lo expresa su famoso aforismo *Ubi caritas, ibi unitas* (“Donde hay caridad, allí hay unidad”) en sus *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (VI, 10). Para Agustín, la unidad es primordialmente una comunión en el amor, que precede y fundamenta cualquier conformidad disciplinaria o doctrinal, una perspectiva que Yves Congar (1968) recuperaría en su clásico estudio sobre la verdadera y falsa reforma en la Iglesia.

La contribución de los Padres Capadocios —Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa— resulta fundamental al elaborar una teología trinitaria de la *perijóresis*, es decir, de la coherencia mutua de las Personas divinas. En obras como *De Spiritu Sancto* (45) de Basilio, los *Discursos teológicos* (31) de Gregorio Nacianceno y *Ad Ablabium quod non sint tres dei* de Gregorio de Nisa, se articula la doctrina de que las Personas de la Trinidad son ontológicamente distintas pero absolutamente inseparables en su ser y operación. Esta comprensión de la unidad trinitaria se convierte inmediatamente en el modelo arquetípico para la eclesialidad: la Iglesia está llamada a reflejar en su propia vida una distinción real de miembros y funciones sin división, y una comunión profunda sin confusión de identidades. De este modo, la gran tradición patrística ofrece una síntesis teológica perdurable: la unidad eclesial es simultáneamente visible, en sus estructuras de comunión; mística, en su participación en la vida trinitaria; y carismática, en la diversidad de dones que el Espíritu suscita para el bien común, una síntesis magistralmente presentada por Jean Daniélou (1958) en su historia de las doctrinas cristianas. Este legado constituye un depósito inagotable de sabiduría para repensar la unidad de la Iglesia en el contexto contemporáneo de pluralismo y búsqueda de comunión.

La Trinidad como Fundamento Ontológico de la Unidad Eclesial

La unidad de la Iglesia, en su sentido más profundo, solo puede ser cabalmente comprendida a la luz del misterio central de la fe cristiana: la confesión trinitaria (Zizioulas, 1985). Esta unidad no constituye, en primer término, un proyecto humano de organización o una mera estrategia pastoral, sino una participación real, aunque misteriosa, en la comunión eterna del Dios vivo (Rahner, 1990). En la fe cristiana, Dios no es concebido como una mónada solitaria cerrada sobre sí misma, como lo argumentó Karl Barth (1932) en su crítica al monoteísmo filosófico, sino que se revela como un ser-en-relación: Padre, Hijo y Espíritu Santo, tal como lo proclama la constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II (§4). La Santísima Trinidad, comprendida teológicamente como *koinonía* eterna, es la que funda, modela y orienta toda forma auténtica de unidad eclesial, una perspectiva que Yves Congar (1965) desarrolló extensamente y que Paul S. Fiddes (2018) ha actualizado en diálogo con el pensamiento contemporáneo. El Nuevo Testamento establece explícitamente este vínculo constitutivo entre la comunión intratrinitaria y la comunión eclesial en la oración sacerdotal de Jesús: «Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21). Esta petición de Cristo expresa una teología de la participación profunda: la unidad visible de los discípulos está llamada a ser icono histórico de la unidad que existe entre el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu Santo, una relación que Hans Urs von Balthasar (1983) exploró en su teodramática.

En la teología patrística, particularmente en la tradición griega, esta participación se designa con el término técnico *perijóresis* (*circumincessio* en la tradición latina), que significa la mutua inmanencia, inhabitación y compenetración de las Personas divinas, como lo elaboró Gregorio de Nisa en su obra *Ad Ablabium*. Cada Persona divina existe eternamente en y para las otras, en una dinámica de donación y acogida total, concepto que Basilio de Cesarea desarrolla en sus *Epístolas* (38). Por consiguiente, la unidad divina no reside en una sustancia impersonal o abstracta, sino que se constituye en y por la relación recíproca y eterna entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, tal como lo destacó Vladimir Lossky (1944) en su ensayo sobre la teología mística de Oriente. Esta comprensión relacional de la Trinidad implica de manera directa que la unidad eclesial no puede ser de tipo fusionante o absorbente, sino esencialmente comunional, una distinción crucial que Yves Congar (1964) estableció y que Sarah Coakley (2013) ha reexaminado desde una perspectiva feminista y trinitaria. La Iglesia, como Cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu Santo, es una imagen dinámica y sacramental de la vida trinitaria, tal como lo afirmaba ya Ireneo de Lyon en *Adversus Haereses* (IV, 20,7): es una *Ecclesia* precisamente porque es *communio ecclesiarum*, una comunión de iglesias particulares, como lo recordó Juan Pablo II (1995) en su encíclica *Ut Unum Sint* (§9). Desde esta perspectiva trinitaria, la unidad eclesial es ontológica antes que puramente institucional o jurídica (Moltmann, 1981); deriva fundamentalmente de la participación de los bautizados en la vida divina a través de la gracia (Zizioulas, 1985). Una eclesiología coherentemente trinitaria concibe la unidad no como una estructura impuesta desde el exterior, sino como un

modo de ser que nace del interior, fruto de la inhabitación de la Trinidad en el corazón de los creyentes (Rahner, 1966).

Hacia una Ontología Relacional: Implicaciones Eclesiales y Éticas

La teología occidental clásica, marcada de manera profunda por la metafísica aristotélica de la sustancia, concibió frecuentemente la unidad de Dios —y, por analogía, la de la Iglesia— principalmente como la unicidad de una esencia divina, como se observa en la *Summa Theologiae* (I, q.3, a.3) de Tomás de Aquino. Esta perspectiva, si bien salvaguarda de manera efectiva la trascendencia y simplicidad divinas, tiende sin embargo a reducir la comunión a una consecuencia lógica o un atributo derivado de la unidad ontológica preexistente, una derivación que el cardenal Cayetano (1939) asumió en sus comentarios a la Suma. La teología contemporánea, especialmente a través de las influyentes obras de John Zizioulas (1985) y Hans Urs von Balthasar (1970), ha introducido un significativo cambio de paradigma ontológico: el ser ya no se define primordialmente por la sustancia autónoma, sino por la relación constitutiva. En este nuevo marco, la persona, y no la naturaleza abstracta, se convierte en la categoría ontológica primera y fundamental, como argumentó Walter Kasper (1972) en su estudio sobre la catolicidad. La famosa fórmula de Zizioulas (1985, p. 16), «el ser es comunión», sintetiza este giro: ser es ser-en-relación, existir es coexistir. En este marco renovado, la unidad eclesial no se comprende como una fusión que anula las identidades particulares, sino como una comunión de personas que se afirman mutuamente en su alteridad (Congar, 1964). Cada Iglesia local, cada carisma específico, cada expresión cultural legítima, está llamada a integrarse en un tejido relacional más amplio y rico, sin por ello perder su singularidad irrepetible, tal como lo enseña el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* (§23).

De este modo, la unidad de la Iglesia se revela como esencialmente policéntrica y sinfónica; se organiza no alrededor de un centro hegemónico único que uniformiza, sino en una reciprocidad estructurada y ordenada, tal como lo propuso Leonardo Boff (1981) en su eclesiología. Este modelo relacional permite concebir la unidad eclesial como una *pluralidad ordenada* (*diversitas ordinata*), según la expresión acuñada por Yves Congar (1964, p. 44), donde la diversidad no es un mal menor sino un bien constitutivo. Esta ontología relacional, además de sus implicaciones eclesiológicas, posee una honda dimensión ética: fundamenta filosófica y teológicamente el reconocimiento mutuo como una exigencia inherente al ser mismo, tal como lo desarrolló Paul Ricoeur (2004) en su fenomenología del reconocimiento y que David Cloutier (2021) ha aplicado a la ética social. Reconocer al otro en su alteridad radical es reconocer en él la imagen del Dios relacional (Génesis 1,27), y por tanto, una llamada a la comunión. La comunión trinitaria se erige así simultáneamente como modelo, principio interno y horizonte escatológico de la unidad eclesial (Zizioulas, 1985). Es modelo, porque la Iglesia está llamada a reflejar en la historia, de manera analógica, la comunión divina: la diversidad de ministerios, vocaciones, carismas y culturas man-

ifiesta, aunque de modo imperfecto, la diversidad real de las Personas divinas en la unidad de la naturaleza, como lo señala *Lumen Gentium* (§8). Es principio, porque de la vida trinitaria procede toda unidad auténticamente cristiana (Rahner, 1990). El Padre es la fuente fontal de la unidad, el Hijo es su mediador histórico y el Espíritu Santo es el vínculo vivo de la comunión (*vinculum caritatis*, según la expresión de Agustín en *De Trinitate*, XV, 27). Y es horizonte, porque la unidad eclesial, siempre en estado de camino, anticipa y tiende hacia la plenitud escatológica de la comunión trinitaria que se manifestará al final de los tiempos (Moltmann, 1981).

Unidad Misionera y Catolicidad: La Diaconía de la Reconciliación

La participación activa en la comunión trinitaria confiere a la unidad eclesial una dimensión intrínsecamente misionera y dinámica, como lo afirma el decreto *Ad Gentes* (§2) del Concilio Vaticano II. La unidad no es, por tanto, un repliegue identitario sobre sí misma, sino una apertura radical hacia el mundo y la historia, una apertura que Juan Pablo II (1990) describió en *Redemptoris Missio* (§26) como esencial para la evangelización. Según el modelo teológico del Evangelio de Juan, la comunión interna de la Iglesia —su vida trinitaria— tiene como finalidad última el testimonio creíble ante el mundo: «Que sean uno para que el mundo crea» (Jn 17,21). La unidad visible posee, por tanto, un carácter sacramental: hace tangible y visible en la historia la comunión invisible de Dios, tal como lo expuso Balthasar (1986) en su teología de la misión y Miroslav Volf (2019) ha subrayado en su eclesiología pública. En este sentido, la división eclesial y las fracturas históricas entre los cristianos debilitan gravemente la credibilidad del testimonio cristiano; se convierten en un contrasigno elocuente que contradice el mensaje del Evangelio, como lo ha señalado repetidamente Walter Kasper (2004) en sus escritos ecuménicos. Participar en la vida trinitaria es participar necesariamente en el amor misionero del Dios que se autocomunica y se dona al mundo (Rahner, 1965). La unidad eclesial se manifiesta entonces concretamente como una *diaconía de la reconciliación*, donde cada bautizado, en su lugar específico, se vuelve mediador de paz, artífice de unidad y testigo vivo de una comunión reconciliada, según el encargo paulino de 2 Corintios 5,18-20.

La unidad de la Iglesia no puede concebirse de manera auténtica sin una referencia esencial a la catolicidad, que expresa su dimensión universal y abarcadora (Vaticano II, *Lumen Gentium*, §13). Sin embargo, esta catolicidad no implica en absoluto la negación o supresión de las particularidades locales, culturales o teológicas legítimas, sino su integración orgánica y armoniosa en el Cuerpo de Cristo, tal como lo defendió Yves Congar (1968) en su obra sobre la reforma. Karl Rahner (1976), en sus *Investigaciones Teológicas*, ayudó a clarificar esta tensión al distinguir entre la universalidad trascendente de la gracia salvífica de Dios y la particularidad histórica concreta de las mediaciones eclesiales a través de las cuales esa gracia se comunica. La unidad verdadera y madura consiste, por tanto, en integrar la pluralidad legítima en una comunión superior que la

transfigura, a la manera del misterio trinitario, donde la distinción personal real no contradice ni debilita, sino que afirma y expresa, la unidad de la esencia divina, como lo explicó Gregorio Nacianceno en sus *Discursos teológicos* (31). Así, la unidad eclesial no suprime la diversidad rica de las Iglesias locales, sino que las vincula en un tejido vivo de comunión conciliar y sinodal, según el espíritu del decreto *Christus Dominus* (§11) del Vaticano II. Esta tensión creativa y permanente entre unidad y pluralidad, lejos de ser un problema a resolver, constituye la forma misma, dinámica y vital, de la catolicidad auténtica, tal como lo ha argumentado Zizioulas (2006) en su reflexión sobre la comunión y la alteridad. En síntesis final, la unidad de la Iglesia, contemplada a la luz del misterio trinitario, se revela en una triple dimensión inseparable: como participación ontológica en la *perijóresis* divina (Zizioulas, 1985), como comunión relacional que exige éticamente el reconocimiento mutuo (Ricœur, 2004), y como horizonte misionero que se despliega en la diaconía servicial al mundo (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, §§1–3). Toda eclesiología auténtica y creíble en el contexto contemporáneo debe, por tanto, ser radicalmente trinitaria, profundamente relacional y esencialmente dialogal (Congar, 1964). La teología de la comunión, en definitiva, fundamenta no solo la estructura interna y la autocomprensión de la Iglesia, sino también su actitud fundamental ante el mundo y la alteridad en todas sus formas (Rahner, 1966), proyectando una visión de la existencia humana como vocación a la comunión en la diferencia reconciliada.

La Ética del Reconocimiento: Fundamento y Praxis de la Comunión Eclesial

La unidad de la Iglesia, aunque sea ante todo un don teológico recibido de la Trinidad, requiere para su actualización histórica encarnarse como una exigencia ética concreta, tal como lo señaló el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* (§23). La confesión de un Dios trinitario —comunión de Personas distintas en la unidad de la naturaleza— implica necesariamente un estilo de vida comunitaria específico, en el cual la relación se convierte en la forma fundamental del ser y del actuar eclesial, una perspectiva que John Zizioulas (1985) articuló ontológicamente y que David Cloutier (2021) ha desarrollado en el ámbito de la ética social. La unidad, en su dimensión ética operativa, no pertenece primordialmente al orden de la disciplina o la norma, sino que configura un *habitus* espiritual profundo, moldeado de manera constante por las virtudes teologales de la caridad y la práctica del reconocimiento mutuo, como lo exploró Hans Urs von Balthasar (1984) en su reflexión sobre la verdad del mundo. Si la ontología relacional —el giro que concibe el ser como comunión— fundamenta la posibilidad metafísica de la comunión, es la ética correspondiente la que manifiesta su visibilidad histórica y su credibilidad social, una distinción crucial que Yves Congar (1964) estableció en su obra sobre las diversidades en la comunión. En este sentido, toda eclesiología que se pretenda auténticamente trinitaria conlleva de manera intrínseca una ética de la relación: participar realmente en la vida de Dios exige una transformación progresiva y radical de las relaciones humanas, tanto personales como institucionales, según el modelo divino de donación y acogida, tal como lo argumentó Karl Rahner (1965) en sus escritos teológicos. Es aquí

donde la teología cristiana se encuentra de manera fecunda con la fenomenología de la alteridad, particularmente con el pensamiento de Emmanuel Levinas (1961), para quien la relación ética con el otro se convierte en el lugar privilegiado de una revelación y una interpelación ineludible. La unidad eclesial, por tanto, no se verifica en la supresión homogenizante de las diferencias, sino en la capacidad comunitaria de acoger al otro, al diferente, precisamente en su alteridad, como un rostro concreto de la gracia divina, una capacidad que Paul Ricœur (1990) analizó como la paradoja de constituirse a sí mismo *como otro*.

La ética de la unidad eclesial se configura, así, fundamentalmente como una *ética del reconocimiento*, una estructura moral compleja que Paul Ricœur (2004), en su obra madura, articuló en tres dimensiones inseparables y progresivas. La primera es el **reconocimiento de sí mismo**, no como un ego autosuficiente, sino como un sujeto responsable, situado en una historia de salvación y dotado de una dignidad inviolable que lo convierte en interlocutor válido. La segunda dimensión es el **reconocimiento del otro**, entendido no como una mera tolerancia pasiva, sino como una estimación activa y recíproca de su alteridad como un bien en sí mismo. Finalmente, la tercera dimensión es el **reconocimiento institucional**, que proporciona el marco normativo y comunitario estable donde se articulan de manera dinámica las exigencias de la justicia con las de la misericordia y la *koinonía*. Así, la comunión eclesial visible supone y exige una *praxis* concreta y sostenida del reconocimiento, en la cual cada Iglesia particular, cada tradición teológica legítima y cada expresión cultural auténtica es reconocida y valorada como portadora de un don específico e irrepetible para la edificación común del Cuerpo de Cristo, tal como lo enseña el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* (§13). Para Ricœur (2004), reconocerse a sí mismo y reconocer genuinamente al otro no son actos espontáneos o intuitivos, sino procesos hermenéuticos profundos que requieren interpretación, narrativa y un esfuerzo constante de comprensión. El reconocimiento eclesial, por tanto, exige un releer la propia identidad confessionis a la luz de la presencia y la tradición del otro, en un movimiento de descentramiento espiritual y conversión continua, un proceso que Jürgen Habermas (2001), desde la filosofía, describiría como un aprendizaje en la esfera pública.

Alteridad y Diálogo: Hacia una Hermenéutica Eclesial de la Diversidad

Aplicado de manera concreta a la eclesiología y al ecumenismo, este enfoque hermenéutico invita a cada confesión cristiana a percibir en la otra no principalmente a un rival doctrinal o a un competidor, sino a un socio en la misma misión salvífica, un espejo que, aunque distorsionado, refleja algo de la gracia de Cristo y recuerda dimensiones del Evangelio que uno mismo puede haber olvidado, tal como lo sugiere el decreto *Unitatis Redintegratio* (§3) del Vaticano II. La unidad plena, por tanto, no se realiza mediante la asimilación de una parte por la otra, sino a través de una conversión mutua y recíproca; el reconocimiento es, en este sentido, simultáneamente un acto teológico de fe y una ascesis espiritual de humildad, tal como lo defendió Yves Congar (1968) en

su análisis de la reforma. Este paradigma del reconocimiento ofrece una alternativa superadora a dos extremos igualmente estériles para la vida eclesial: por un lado, la *tolerancia minimalista*, que se contenta con una mera coexistencia pacífica sin aspirar a una comunión orgánica y visible; y por otro, la *fusión identitaria*, que, en su búsqueda de una unidad superficial, anula la legitimidad teológica y la riqueza espiritual de las diferencias históricas, una distinción que Ricoeur (1995) elaboró en su reflexión sobre lo justo. El reconocimiento auténtico es, en esencia, *recepción*: no se limita a aceptar la existencia del otro, sino que acoge activamente su diferencia como un don que debe ser interpretado, discernido e integrado, y no como una amenaza que debe ser neutralizada o domesticada, según la exigencia radical que Levinas (1982) planteó al afirmar que la ética es la filosofía primera. De este modo, la unidad eclesial se convierte en una hermenéutica práctica y permanente de la diversidad: en la tarea de discernir, a través de las múltiples y a veces conflictivas formas históricas del cristianismo, la acción del único Espíritu que actúa siempre para edificar la comunión, una perspectiva que Zizioulas (2006) desarrolló en su exploración de la comunión y la alteridad.

La ética de la unidad se fundamenta, en última instancia, en una teología de la alteridad que reconoce en el “otro” una dimensión constitutiva de la revelación (Levinas, 1961). El otro no es un accidente contingente de “lo Mismo”, sino la condición de posibilidad para su propia manifestación y realización, tal como lo argumentó Paul Ricoeur (1990) en su antropología filosófica. Levinas, en su fenomenología del rostro, mostró de manera decisiva que la alteridad humana abre de par en par a la trascendencia ética: «El rostro me exige y me ordena», escribió (Levinas, 1982, p. 86), situando la responsabilidad infinita por el otro como el fundamento de la subjetividad. De modo análogo, la Iglesia solo se realiza y comprende a sí misma plenamente en la relación constitutiva con el otro en sus múltiples formas: la otra confesión cristiana, que recuerda la riqueza plural del único *kerygma* (Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, §4); la otra cultura, que manifiesta la catolicidad no como uniformidad, sino como universalidad encarnada y polifacética (Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, §52); y la otra religión, que llama al discernimiento espiritual, al respeto y al diálogo misionero entendido como testimonio del amor de Cristo (Francisco, *Evangelii Gaudium*, §250). En Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, la alteridad radical entre lo divino y lo humano se convierte en comunión sin confusión; Él asume la totalidad de la humanidad en su diversidad infinita sin uniformarla, como lo proclama el himno cristológico de Filipenses (2,6–11). Por tanto, la diferencia, lejos de ser un obstáculo para la unidad, es un misterio que debe ser acogido en la fe y la caridad, como una dimensión de la inagotable riqueza de Cristo (Rahner, s.f.). Una ética teológicamente fundada de la unidad no puede, en consecuencia, excluir el diálogo interreligioso, el cual debe ser entendido no como un relativismo indiferente, sino como una búsqueda humilde y esperanzada de la verdad compartida, realizada siempre en la conciencia gozosa de la revelación plena y definitiva de Dios en Jesucristo, tal como lo expuso Benedicto XVI (2006) en su polémico discurso de Ratisbona.

La teoría del actuar comunicativo del filósofo Jürgen Habermas (1981) ofrece una clave ética y social sumamente pertinente para este fin: la verdad, también la verdad teológica, no se impone por la fuerza de la autoridad o la tradición, sino que se construye y se descubre en el espacio del diálogo argumentativo y respetuoso. El actuar comunicativo presupone que los sujetos, en condiciones de libertad e igualdad simétrica, buscan un entendimiento mutuo mediante un discurso racional orientado a la comprensión y al consenso, como lo desarrolló el propio Habermas (2001) en sus trabajos sobre la verdad y la justificación. Aplicada a la eclesiología, esta teoría inspira una ética del diálogo eclesial que se caracteriza por varios principios operativos: primero, que cada actor eclesial significativo —las distintas Iglesias, comunidades, culturas teológicas— es un sujeto activo y pleno del discurso, y no un mero receptor pasivo de decisiones tomadas en otro lugar, tal como lo sugiere la doctrina del *sensus fidei* en *Lumen Gentium* (§12); segundo, que el consenso alcanzado no es visto como una concesión o un compromiso diluyente, sino como una verdad más plena, compartida y discernida en común (Ricœur, 1995); tercero, que la palabra intercambiada, la escucha atenta y la argumentación razonada se convierten en un lugar casi sacramental de comunión, donde la escucha mutua se transforma en obediencia colectiva al Espíritu Santo que guía a la Iglesia hacia la verdad completa (Congar, 1964). La unidad eclesial, por tanto, se construye laboriosamente mediante la palabra donada y recibida, no mediante la coacción institucional o la imposición jerárquica, un principio que Juan Pablo II (1995) reafirmó en *Ut Unum Sint* (§28). Esta construcción supone el ejercicio de una racionalidad dialógica específica, en la que la razón teológica crítica y la fe confesante se alimentan recíprocamente en la búsqueda común de una inteligencia cada vez más profunda del misterio de Cristo y de su Iglesia (Rahner, s.f.). Esta dimensión comunicativa y dialógica converge plenamente con el redescubrimiento contemporáneo de la sinodalidad como modo de ser esencial de la Iglesia, tal como lo ha impulsado el Papa Francisco (2021) en su magisterio. El sínodo —que etimológicamente significa «caminar juntos»— actualiza la unidad eclesial no como un estado estático, sino como un proceso dinámico y permanente de discernimiento comunitario, donde la pluralidad de voces, carismas y ministerios se armoniza no por la fuerza, sino en la escucha obediente y colectiva del único Espíritu (Vaticano II, *Christus Dominus*, §36).

La Unidad en Tensión Escatológica: Entre el Don y su Plenitud

La unidad de la Iglesia no constituye una realidad estática o plenamente consumada en el presente histórico, sino una comunión dinámica y peregrina, situada en la tensión fundamental entre el don ya irrevocablemente recibido en Cristo y su cumplimiento escatológico final. Como toda realidad teológica auténtica, participa de la estructura existencial del “ya” y del “todavía no” que caracteriza la existencia cristiana: ya ha sido donada de manera definitiva en el misterio pascual de Cristo, pero todavía está llamada a desplegarse y alcanzar su plenitud en el Reino de Dios, tal como

lo desarrolló Jürgen Moltmann (1964) en su teología de la esperanza. El Nuevo Testamento mismo presenta esta unidad no como un estado acabado, sino como un organismo vivo en proceso de crecimiento: el Cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu, “crece edificándose en el amor” (Ef 4,15-16), avanzando hacia una madurez que se consumará escatológicamente. La Iglesia vive así su existencia histórica como *signo* eficaz y *anticipo* real, aunque fragmentario, del Reino de Dios, constituyéndose como sacramento universal de la comunión definitiva que Dios quiere establecer con toda la humanidad, según la enseñanza del Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* (§48). Su unidad es, por tanto, esencialmente dinámica y procesual: anticipa proféticamente la reconciliación escatológica final sin abolir por ello las limitaciones, ambigüedades y fracturas propias de la condición histórica, una paradoja que Karl Rahner (1971) exploró en su antropología teológica. Esta tensión constitutiva entre cumplimiento real y espera esperanzada constituye la estructura espiritual misma de la comunión cristiana. El «ya» implica la certeza gozosa de la participación real, aunque misteriosa, en la vida trinitaria a través de los sacramentos; el «todavía no» mantiene viva la esperanza y la apertura al futuro de Dios, impidiendo que la unidad eclesial se convierta en una institución cerrada sobre sí misma o se absolutice a sí misma, tal como lo advirtió Hans Urs von Balthasar (1991) en su reflexión sobre la dramática de la existencia cristiana.

En su dimensión propiamente sacramental, la unidad eclesial no solo simboliza, sino que realiza y anticipa de manera eficaz la comunión escatológica del Reino. Es en la Eucaristía donde la Iglesia experimenta y actualiza de manera más intensa esta unidad ya presente. El apóstol Pablo lo expresa con una retórica interrogativa que revela una convicción profunda: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Co 10,16). El sacramento eucarístico, por tanto, no se limita a simbolizar o representar la comunión, sino que la hace realmente presente y operante en la comunidad celebrante, constituyéndola como Cuerpo de Cristo, tal como lo ha explicado John Zizioulas (2001) en su eclesiología eucarística. Cada celebración eucarística, celebrada en una Iglesia local concreta, actualiza simultáneamente la comunión profunda con todas las demás Iglesias particulares y con la catolicidad universal del Cuerpo de Cristo, como lo enseña la constitución *Sacrosanctum Concilium* (§47) del Vaticano II. Así, la unidad no es un ideal abstracto o lejano, sino una realidad espiritual y comunitaria ya experimentada litúrgicamente, que desde su actualización sacramental se proyecta con esperanza hacia su plenitud futura, una dinámica que Yves Congar (1964) describió como la tensión entre lo instituido y lo instituyente en la Iglesia. La Eucaristía realiza así la comunión escatológica bajo el doble signo de la *memoria* y de la *esperanza*: memoria anamnética de la Pascua del Señor, en la cual toda división y enemistad queda radicalmente reconciliada; y esperanza profética del banquete celestial final, donde Dios será, como promete Pablo, “todo en todos” (1 Co 15,28). De este modo, la liturgia se convierte en el lugar pedagógico por excelencia donde la unidad de la Iglesia se anticipa sacramentalmente y, al mismo tiempo, se educa y configura espiritualmente en los creyentes, tal como lo destacó Hans Urs von Balthasar (1962) en su teología de la gloria divina.

Horizontes Cósmicos y Discernimiento en la Esperanza

La unidad de la Iglesia está intrínsecamente ligada a la virtud teologal de la esperanza, que la sostiene y orienta hacia su cumplimiento. Esta unidad no puede ser producida o garantizada por la mera voluntad humana o por estrategias organizativas, sino que es sostenida esencialmente por la fidelidad a la promesa de Dios que actúa con poder en la historia. La esperanza teologal impide que la Iglesia absolutice sus estructuras históricas presentes o, por el contrario, se resigne ante sus divisiones actuales; la orienta constantemente hacia la plenitud futura del Reino, que trasciende y juzga todas sus realizaciones históricas, una función crítica de la esperanza que Karl Rahner (1975) subrayó en sus escritos escatológicos. Vivir la unidad en clave de esperanza significa, por tanto, reconocer con humildad realista que la comunión presente es siempre imperfecta, provisional y está llamada a una purificación y conversión constantes. Esta dinámica escatológica convierte la historia concreta de la Iglesia en una peregrinación colectiva hacia la comunión plena, un caminar comunitario hacia la Jerusalén celestial, como lo ha descrito Jürgen Moltmann (1999) en su teología sistemática. La unidad, así entendida, es promesa divina antes que posesión humana, tarea misionera antes que logro administrativo. El horizonte escatológico libera a la Iglesia de todo triunfalismo institucional y de toda pretensión de autosuficiencia: le recuerda permanentemente que su unidad última no se mide por criterios de uniformidad visible o eficacia organizativa, sino por la fidelidad al Espíritu Santo que la conduce progresivamente “hacia la verdad completa” (Jn 16,13).

La unidad eclesial, sin embargo, no se agota en la dimensión intraeclesial, sino que se inscribe en un horizonte cósmico de alcance universal, como lo proclama el himno cristológico de la Carta a los Colosenses: «Dios quiso reconciliar por él [Cristo] todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (Col 1,20). En esta perspectiva paulina, la Iglesia no es solo una comunidad humana creyente, sino el principio activo y el sacramento de la *recapitulación* universal de todas las cosas en Cristo, una doctrina que Ireneo de Lyon desarrolló extensamente en *Adversus Haereses* (V, 36). Cristo es presentado así como el centro de convergencia de todo el cosmos: en Él, toda división y alienación —entre lo humano y lo divino, entre las criaturas entre sí, entre los pueblos y las culturas— encuentra su reconciliación definitiva y su unidad transfigurada, una visión que Hans Urs von Balthasar (1975) exploró en su teología de la historia. La unidad eclesial se convierte entonces en signo sacramental e instrumento eficaz de esta reconciliación cósmica, una anticipación histórica concreta de la *recapitulatio in Christo* que abarcará la totalidad de la creación. Esta dimensión cósmica de la unidad, profundamente arraigada en la tradición patristica y en la espiritualidad mística, conlleva hoy una urgente invitación a desarrollar una ética ecológica de la comunión. La reconciliación con la creación, el cuidado de la casa común, se vuelve parte integrante e ineludible del testimonio eclesial de la

unidad, especialmente en un contexto de crisis ambiental, como lo expresa dramáticamente Pablo: «La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rm 8,22). El cuidado del mundo creado y la solidaridad cósmica con toda criatura no son, por tanto, temas secundarios o accesorios, sino manifestaciones concretas de la unidad redentora y reconciliadora de Cristo, tal como lo ha enfatizado el Papa Francisco (2015) en la encíclica *Laudato Si'* (§89).

Finalmente, la perspectiva escatológica transforma radicalmente la manera en que la Iglesia discierne y busca su propia unidad en el tiempo presente. El discernimiento comunitario, cuando está auténticamente enraizado en la virtud de la esperanza, exige una actitud fundamental de humildad teologal: debe reconocer que no todo conflicto, división o incomprensión puede ser plenamente resuelto dentro de los límites de la historia. La verdad divina, que es la fuente de la unidad, se revela progresivamente al Pueblo de Dios en un proceso histórico de purificación, profundización y apertura constante a la acción sorprendente del Espíritu, como lo enseña la constitución *Dei Verbum* (§8) del Concilio Vaticano II. El ecumenismo, comprendido en esta clave escatológica, deja de ser una mera estrategia de convergencia institucional o un diálogo diplomático, para convertirse en un auténtico ejercicio de fe y esperanza: creer y confiar que el Espíritu Santo guía a todas las Iglesias y comunidades cristianas, a través de caminos a veces diversos e inescrutables, hacia la comunión plena que Dios quiere, tal como lo ha expresado Walter Kasper (2002) en sus reflexiones ecuménicas. El discernimiento eclesial sobre la unidad se vive, pues, como un ejercicio de esperanza activa y paciente: no como la impaciencia humana que quiere forzar los tiempos de Dios, sino como una fidelidad confiada y perseverante al *kairós* divino, que tiene sus propios ritmos y modalidades, tal como lo sugirió Karl Rahner (1969) en sus meditaciones sobre el futuro de la Iglesia. En esta espera activa, la Iglesia aprende a vivir la unidad no como una posesión, sino como un don siempre por acoger más plenamente, y a ejercer el discernimiento no como una técnica de control, sino como un acto de obediencia al Espíritu que conduce hacia la verdad completa.

Conclusión

La unidad de la Iglesia se revela, tras el análisis teológico realizado, como un misterio paradójico que es simultáneamente don recibido y tarea por construir: constituye una gracia fundante otorgada por Dios en Cristo mediante el Espíritu, y al mismo tiempo un compromiso histórico que debe ser actualizado constantemente por la comunidad creyente. Esta doble dimensión —ontológica y práctica— manifiesta que la unidad es participación real en la vida trinitaria y, de manera inseparable, un exigente compromiso ético y pastoral que debe encarnarse en las relaciones concretas. Lejos de poder ser impuesta por mecanismos de autoridad o coerción institucional, la unidad auténtica requiere ser discernida comunitariamente en la luz del Espíritu, recibida con humildad en la fe, celebrada gozosamente en la liturgia y testimoniada con credibilidad en la misión. La invocación *Ut unum sint* («Que sean uno») del Evangelio de Juan (17,21) trasciende, por tanto, el carácter de una simple consigna devocional para erigirse en la vocación permanente

y constitutiva que define la existencia misma de la Iglesia en su peregrinación histórica. En esta vocación convergen de manera orgánica tres dimensiones teológicas fundamentales que han estructurado nuestra reflexión: la comunión trinitaria como fundamento ontológico, la ética del reconocimiento mutuo como praxis necesaria, y la esperanza escatológica como horizonte de plenitud. La Iglesia, al encarnar en su vida concreta esta tríada inseparable, se transfigura en signo creíble y sacramento eficaz del Dios que reconcilia consigo todas las cosas (2 Co 5,19). El desafío eclesial contemporáneo radica precisamente en traducir este misterio teológico en estructuras pastorales y prácticas comunitarias renovadas, donde la sinodalidad, el discernimiento comunitario, la corresponsabilidad y la apertura ecuménica dejen de ser aspiración para convertirse en forma de vida. Solo una Iglesia auténticamente relacional —que supere toda tentación autorreferencial para abrirse al diálogo, la acogida y el servicio— puede reflejar de manera veraz la comunión del Dios Trino, que es eterna relación de amor donado y recibido.

La noción de “comunión diferenciada” emerge en este contexto como el paradigma teológico más prometedor para el siglo XXI, al ofrecer un marco conceptual capaz de integrar la riqueza de la diversidad con la exigencia de la unidad, sin sacrificar ninguna de las dos dimensiones. Es crucial precisar que la comunión diferenciada no implica concesión al relativismo doctrinal ni ambigüedad en matters de fe, sino el reconocimiento teológicamente fundado de la existencia de grados legítimos y progresivos de comunión, todos ellos arraigados en la confesión común de Jesucristo como Señor y sustentados por la acción unificadora del Espíritu Santo (Zizioulas, 2006). Este modelo representa una superación dialéctica de dos peligros que han acechado históricamente a la eclesialidad cristiana: por un lado, la uniformidad centralizadora que, en su búsqueda de una unidad aparente, aplanas las legítimas diferencias y sofoca la riqueza carismática; y por otro, el pluralismo fragmentado que, en su celebración acrítica de la diversidad, termina diluyendo la identidad cristiana y renunciando a la comunión visible. La comunión diferenciada propone, en cambio, una unidad esencialmente relacional, dinámica y policéntrica, donde la variedad de tradiciones teológicas, expresiones culturales, patrimonios espirituales y carismas particulares no se percibe como amenaza, sino como riqueza que edifica y expresa la catolicidad del Pueblo de Dios. Así entendida, la comunión diferenciada se erige en principio hermenéutico fundamental para el diálogo ecuménico y la praxis sinodal: una unidad suficientemente segura de su fundamento en Cristo como para acoger la alteridad sin temor, y suficientemente humilde como para buscar la verdad en el encuentro con el otro (Congar, 1964).

Implicaciones Misioneras y Conclusión Integral

La unidad de la Iglesia, en su proyección más amplia, no constituye un fin en sí misma, sino signo profético e instrumento eficaz de la reconciliación universal que Dios desea para toda la creación. Su horizonte definitivo trasciende los límites de la institución eclesial para proyectarse

hacia el Reino de Dios, donde toda división, enemistad y fragmentación será superada y toda la creación recapitulada en Cristo, según el designio amoroso del Padre (Ef 1,10). En el tiempo presente, la Iglesia está llamada a testimoniar esta unidad escatológica anticipada mediante la calidad transformadora de sus relaciones internas, encarnadas en el amor fraterno efectivo, la búsqueda incansable de la justicia y la construcción activa de la paz. El ecumenismo, entendido como el camino paciente y esperanzado hacia la unidad visible de los cristianos; la inculturación, como el diálogo fecundo entre el Evangelio y las diversas culturas humanas; y el diálogo interreligioso, como el encuentro respetuoso con otras tradiciones de fe, representan expresiones históricas concretas de esta vocación escatológica de la Iglesia. Cada avance, por modesto que parezca, hacia una comunión más plena y visible, constituye una participación real en la obra del Espíritu Santo, quien conduce la historia humana hacia su plenitud definitiva en Dios (Moltmann, 1996). Así comprendida, la unidad se transforma en praxis del Reino: significa vivir hoy, en las condiciones concretas de la historia, según la lógica del futuro prometido por Dios; implica construir comunidad desde los valores del Reino como anticipo profético de la nueva creación que Dios ha inaugurado en Cristo (Rahner, 1968).

Como síntesis conclusiva, la unidad de la Iglesia —articulada en la tríada inseparable de comunión trinitaria, exigencia ética y horizonte escatológico— se revela fundamentalmente como misterio de relación y esperanza. No es uniformidad monótona, sino armonía sinfónica de una diversidad reconciliada; no es consenso pragmático, sino participación profunda en una misma vida divina; no es imposición institucional, sino don permanente del Espíritu que suscita comunión en y desde la diversidad. A la luz del misterio trinitario, la unidad es ontológica: la Iglesia existe precisamente porque participa, por gracia, en la vida misma del Dios que es relación eterna de amor. Desde la perspectiva ética del reconocimiento, la unidad se realiza históricamente en la acogida cordial del otro como hermano en Cristo, en la escucha humilde y en el discernimiento compartido. En la clave de la escatología, la unidad es promesa viva y anticipo real: es prenda del Reino futuro donde, en palabras paulinas, “Dios será todo en todos” (1 Co 15,28). De este modo integral, la teología de la comunión diferenciada logra sintetizar de manera fecunda la fe confesada, la ética practicada y la misión compartida. Esta síntesis invita a cultivar una espiritualidad específica de la sinodalidad, donde el “caminar juntos” se convierte en la forma concreta, histórica y visible de la unidad que el Espíritu quiere para su Iglesia. La Eucaristía, como centro y fuente de la vida eclesial, actualiza y realiza sacramentalmente este misterio: en la fracción del mismo pan, la Iglesia celebra litúrgicamente lo que ya es por gracia —el Cuerpo de Cristo— y se convierte simultáneamente, por la acción del Espíritu, en lo que celebra, es decir, en signo cada vez más transparente de comunión para el mundo. La unidad es, en definitiva, el rostro visible del amor trinitario en la trama de la historia: comunión siempre en camino, signo eficaz del Reino que viene, y esperanza inquebrantable de plenitud hacia la cual peregrinamos como Pueblo de Dios.

Referencias

- Biblia de Jerusalén. (s. f.). *Cerf*.
- Balthasar, H. U. von. (1962). *La gloire et la croix*. Cerf.
- Balthasar, H. U. von. (1983). *Théodrame: Vol. IV. L'action*. Cerf.
- Balthasar, H. U. von. (1991). *Théodrame: Vol. V. Le dernier acte*. Cerf.
- Balthasar, H. U. von. (2005). *Theo-logic: Vol. III. The spirit of truth*. Ignatius Press.
- Barth, K. (1932). *Kirchliche Dogmatik: Band I/1. Die Lehre vom Worte Gottes*. Theologischer Verlag Zürich.
- Benedicto XVI. (2006, 12 de septiembre). *Discurso en la Universidad de Ratisbona*. Libreria Editrice Vaticana.
- Boff, L. (1981). *Église, charisme et pouvoir*. Cerf.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Cloutier, D. (2021). Theological ethics and moral formation. *Theological Studies*, 82(4), 601–620. <https://doi.org/10.1177/00405639211048905>
- Coakley, S. (2013). *God, sexuality, and the self: An essay 'On the Trinity'*. Cambridge University Press.
- Concilio Vaticano II. (1963). *Sacrosanctum Concilium* [Constitución sobre la sagrada liturgia]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Lumen gentium* [Constitución dogmática sobre la Iglesia]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Unitatis redintegratio* [Decreto sobre el ecumenismo]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Dei verbum* [Constitución dogmática sobre la divina revelación]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes* [Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Ad gentes* [Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia]. Libreria Editrice Vaticana.
- Congar, Y. (1964). *Diversités et communion*. Cerf.
- Congar, Y. (1968). *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Cerf.
- Consejo Ecuménico de Iglesias. (1982). *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*. Comisión Fe y Constitución.
- Consejo Ecuménico de Iglesias. (2013). *La Iglesia: hacia una visión común*. Comisión Fe y Constitución.
- Daniélou, J. (1958). *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. Desclée.
- De Lubac, H. (1947). *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Cerf.
- Dunn, J. D. G. (1998). *The theology of Paul the apostle*. Eerdmans.
- Fiddes, P. S. (2018). *Participating in God: A pastoral doctrine of the Trinity*. Westminster John Knox Press.

- Francisco. (2015). *Laudato si'* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana.
- Gregorio de Nisa. (s. f.). *Ad Ablabium quod non sint tres dei*. En J.-P. Migne (Ed.), *Patrologia Graeca* (Vol. 45). Garnieri Fratres.
- Gregorio Nacianceno. (s. f.). *Discursos teológicos*. En *Sources Chrétiennes*. Cerf.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bde. 1–2). Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Vérité et justification*. Gallimard.
- Ignacio de Antioquía. (s. f.). *Cartas*. En *Sources Chrétiennes*. Cerf.
- Ireneo de Lyon. (s. f.). *Adversus Haereses*. En *Sources Chrétiennes*. Cerf.
- Juan Pablo II. (1979). *Redemptor hominis* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1995). *Ut unum sint* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana.
- Käsemann, E. (1971). *Perspectives on Paul*. SCM Press.
- Kasper, W. (2002). *El ecumenismo espiritual*. Gregorian & Biblical Press.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit.
- Moltmann, J. (1964). *Théologie de l'espérance: Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Cerf.
- Moltmann, J. (1977). *The church in the power of the Spirit: A contribution to messianic ecclesiology*. SCM Press.
- Moltmann, J. (1996). *The coming of God: Christian eschatology*. Fortress Press.
- Moltmann, J. (1999). *L'Esprit de la vie: Une pneumatologie intégrale*. Cerf.
- Papanikolaou, A. (2012). *Being with God: Trinity, apophaticism, and divine-human communion*. University of Notre Dame Press.
- Rahner, K. (1961). *Schriften zur Theologie: Band I*. Benziger.
- Rahner, K. (1968). *Écrits de théologie: Tome IX*. Desclée de Brouwer.
- Rahner, K. (1971). *Écrits de théologie: Tome VII*. Desclée de Brouwer.
- Rahner, K. (1975). *La fe cristiana y el futuro*. Herder.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance: Trois études*. Stock.
- Taylor, C. (1998). *Les sources du moi: La formation de l'identité moderne* (C. Melançon, Trad.). Éditions du Seuil. (Obra original publicada en 1989).
- Volf, M. (2019). *Public faith in action: How to think carefully, engage wisely, and vote with integrity*. Brazos Press.
- von Rad, G. (1960). *Théologie de l'Ancien Testament: Tome II. Théologie des traditions prophétiques* (E. de Peyer, Trad.). Labor et Fides.
- Zizioulas, J. D. (1985). *Being as communion: Studies in personhood and the church*. Darton, Longman and Todd.
- Zizioulas, J. D. (2001). *Eucharist, bishop, church: The unity of the church in the divine eucharist and the bishop during the first three centuries*. Holy Cross Orthodox Press.
- Zizioulas, J. D. (2006). *Communion and otherness: Further studies in personhood and the church*. T&T Clark.

Declaración

Conflicto de interés

No tenemos ningún conflicto de interés que declarar.

Financiamiento

Sin ayuda financiera de partes externas a este artículo.

Nota

El artículo es original y no ha sido publicado previamente.