

EL CONCEPTO DE COMUNIÓN EN
LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO
DE M. J. SCHEEBEN

RICARDO GÓMEZ FERNÁNDEZ
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"
MADRID

“Es importante un nuevo encuentro con Scheeben. Es necesario aprender de él lo que, en la teología actual, corre el riesgo de ser relegado a un segundo plano”¹. Estas palabras del cardenal J. Ratzinger ayudan a entender la importancia de este teólogo alemán del siglo XIX en el campo de la Teología. La aportación de Scheeben es una invitación a penetrar en el *Mysterium*, a caminar por una reflexión teológica que es reflejo de la fe. Para nuestro autor, la sustancia de las cosas que guardan relación con la fe es algo que no puede ser deducido, que se abre sólo a partir de sí mismo, es decir, a partir de Aquél que es el Misterio.

Este artículo está centrado en una de sus obras fundamentales, *Los Misterios del Cristianismo*, un libro que “saca a la luz la intuición fundamental de toda su teología”². Partiendo de la especulación de Scheeben, he pretendido

¹ J. RATZINGER, “Prefazione agli studi in onore di M. J. Scheeben”, en: AA.VV., *Scheeben, teologo cattolico d'ispirazione tomistica* (Studi Tomistici 33; Città del Vaticano 1988) 14. De ahora en adelante, esta obra será citada con la sigla STC, seguida del número de las páginas correspondientes.

² Cf. *ibid.*, 15. La obra original de M. J. Scheeben se titula *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg im Breisgau 1865). Las citas pertenecen a la traducción española de 1964. De ahora en adelante esta obra será citada con la sigla MC, y a continuación el capítulo, el párrafo y la página.

realizar una breve reflexión sobre la categoría teológica de la comunión³. Esta palabra corresponde, en la Escritura, a la expresión griega *koinonía*. En líneas generales, se podría hablar de dos dimensiones fundamentales en este concepto. Por una parte, la comunión con y en el Dios Trino; éste es su dinamismo vertical: descendente, porque viene de Dios, y ascendente, porque a Él se dirige y en Él culmina. Por otro lado, la comunión con los demás hombres: es la lógica consecuencia de lo anterior; la comunión también se define por un dinamismo horizontal, expresivo y generador de fraternidad, no sólo cristiana, sino abierta a todos los hombres.

La comunión, por tanto, es un término teológico cargado de matices, usado en distintos campos de la Teología. Este concepto es el que nos permite expresar, desde la limitación de la reflexión humana, la realidad de la vida de la Trinidad, una realidad siempre inabarcable. Por otra parte, esta categoría teológica puede ayudarnos a concebir mejor la misteriosa relación entre Dios y la criatura, entre la Trinidad y el hombre. De igual forma, la “comunión” expresa, con una riqueza particular, la experiencia de la vida de la Iglesia. Finalmente, es este concepto el que permite adentrarnos también en el maravilloso mundo de la relación entre el hombre y la mujer, la comunión interpersonal, fundamento de la realidad del Matrimonio y de la Familia.

I. LA FUENTE DE LA COMUNIÓN PLENA

Para entender adecuadamente qué es el misterio de la comunión, es necesario acudir a la fuente de toda comunión, al *princeps analogatum* de toda unión, que es la Trinidad. Scheeben dedica abundantes páginas al estudio de las tres Personas divinas, con el deseo de introducirnos profundamente en este misterio. La Trinidad es la comunión de vida plena y plenificante que da lugar a una unidad sobremanera rica y viva. La unidad trinitaria implica una unión de amor por la cual se crea una intimidad infinita entre el Padre, el

³ El Sínodo de los Obispos del año 1985 nos ofrece unas palabras muy sugerentes para entender este concepto: “¿Qué significa la palabra compleja ‘comunión’? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunión se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión de la Iglesia; la Eucaristía es la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (cf. LG 11). La comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1 Co 10,16s.)”: *Documentos del Sínodo 1985* (Madrid 1985) 15.

Hijo y el Espíritu Santo⁴. Esta unión es un intercambio de vida de las Personas. Scheeben propone, para explicar esto, una analogía extraída de la teología patrística, la imagen de las “tres antorchas”: el Padre da su luz a la segunda Persona, y por medio de ésta, a la tercera⁵. Existe, por tanto, una unión y comunión íntima entre las Personas como tales. Scheeben destaca esto usando una hermosa analogía: considera a las Personas en una relación y unión inmediata no solamente cada dos Personas, sino que cada Persona es a su manera un punto céntrico y un foco, al cual se refieren las otras dos y en el cual se unen entre sí. Al ser cada Persona un punto céntrico, es capaz de unir a las otras dos Personas consigo misma y entre ellas⁶.

La Trinidad, fuente de la comunión plena, vive una unión de amor íntima e inabarcable. Esta comunión intratrinitaria implica una relación entre las tres Personas, en la cual la comunión entre el Padre y el Hijo da lugar al Espíritu: la primera y segunda Personas, al espirar la prenda de su amor, en vez de

⁴ Así lo comenta Scheeben: “El amor con que el Padre y el Hijo por la comunidad de su bondad y amabilidad, de su naturaleza y esencia divinas se abrazan, tiende en su fecundidad infinita a transmitir la misma naturaleza y esencia a un tercer sujeto, a una tercera hipóstasis; y el gozo de ambos por la posesión de la misma naturaleza, no puede llegar a una expresión real sino admitiendo ellos una tercera Persona en esta comunidad, compartiendo por completo e inseparablemente –sin perderlo ellos– aquello que poseen” (MC 2,13, 82). Para entender el papel de la Trinidad en la teología de Scheeben, véase el artículo de L. IAMMARRONE, “Il Mistero della SS. Trinità nell’opera di M. J. Scheeben ‘I Misteri del Cristianesimo’”, en: STC 123-146.

⁵ Cf. MC 2,13, 80-81. Nuestro autor hace referencia aquí al pensamiento de los Padres griegos, especialmente Gregorio de Nisa (cf., por ejemplo, *Oratio catechetica magna* [PG 45, 9]). Este autor intenta destacar, con la imagen de las “antorchas”, la cooperación viva que existe entre las tres Personas divinas. Para estos Padres griegos, el punto esencial para la contemplación de la Trinidad es la comunión de vida.

⁶ Así lo explica Scheeben: “El Padre une las otras dos Personas consigo y en sí, como su raíz y fuente común; porque él es el principio común de ambas: el del Hijo es él solo, el del Espíritu Santo lo es en unión con el Hijo; y no sólo de un modo mediato, no sólo por medio del Hijo, sino también inmediatamente. A la inversa, el Espíritu Santo une consigo y en sí al Padre y al Hijo, no como principios de los mismos, sino como su producto común, inmediato; más todavía, si le concebimos con mayor exactitud, como el producto de su amor recíproco en el cual establecen su unidad y se muestran de un mismo espíritu. Él es la corona, el sello de la unidad en la Trinidad, así como el Padre es la raíz y la fuente de la misma. El Hijo, finalmente, ni es principio ni es producto de otras dos personas; es producto del Padre y principio del Espíritu Santo. Pero precisamente como tal también él es un eslabón que en sí une –en una cadena áurea– a las otras Personas. Su procesión del Padre es la condición esencial, y a la par el punto de paso para la procesión del Espíritu Santo, de tal manera que la relación de este último con el Padre ni siquiera es concebible sin el Hijo. Como la distinción entre el Espíritu Santo y el Padre, así también la unión de ambos solamente es concebible en el Hijo y por medio del Hijo”: MC 2,19, 125-126.

quedarse deleitándose en su unión, la introducen como una nueva Persona en el goce de su amor y de su dicha⁷. La tercera Persona es el amor substancial del Padre y de Hijo, consubstancial a ambos, la *caritas* entendida como vida que une o tiende a unir dos cosas, el amante y el amado. Para entender el lugar que ocupa el Espíritu Santo en el misterio de la comunión intratrinitaria, Scheeben presenta una imagen que ha sido usada con frecuencia en la Teología mística: la analogía del *osculum suavissimum Patris et Filii*⁸. El Padre y el Hijo son dos Personas entre las cuales existe no solamente unidad de amor, sino también unidad de vida; como dos personas que se aman, las cuales tienen y son un mismo espíritu. No se trata de dos vidas que primero han de fundirse; no hay más que una vida y un corazón. Por eso, el Espíritu como *osculum* no puede ser un medio de la unidad de vida que tiene que realizarse aún; él es fundamentalmente la expresión de esta unidad⁹.

Cuando se quiere expresar la intimidad de dos personas, se suele decir que tienen un mismo espíritu o que son un solo espíritu. Con ello se quiere indicar que, por medio de su amor y afecto, viven la una para la otra y una en otra; el espíritu en este caso es la vida misma. Esta unidad de amor y del espíritu significa que el amante todo lo hace por el ser amado como si lo hiciera por sí mismo, y todo lo que sufre y siente el amado, lo recibe como si él mismo lo sufriera o lo sintiera. Esta unidad afectiva de vida de los amantes tiende, en conformidad con su naturaleza, a formar también una unidad real¹⁰. Los amantes desean en realidad transfundirse recíprocamente su propia

⁷ Cf. MC 2,10, 69. Por eso, nos recuerda nuestro autor, san Agustín llamará al Espíritu Santo repetidamente *communio*. Cf., por ejemplo, *In epistolam Iohannis ad Parthos*, tr. 10, c. 5 (PL 35,2053): *communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque coniungitur, suntque servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*. Cf. también *De Trinitate* I. 6, n. 5 (CCL, 50,235).

⁸ Cf. MC 2,10, 69. Uno de los autores que ha usado esta analogía es san Bernardo. Cf., por ejemplo, *Sermones in Cantica Cantorum*, en: *Id., Opera I* (Romae 1957) 8, 1-2: el Espíritu es *Patris et Filii imperturbabilis pax, glutem firmum, individuus amor*. Bernardo evita en su teología la especulación conceptual de la Escolástica, pero se distingue de los Padres por su concepción de la vida, considerándola como una plenitud multiforme, en vía de formación, que al mismo tiempo es calma profundísima en Dios. Cf. también M. J. SCHEEBEN, *Dogmatik*, libro II, n. 42 (Freiburg im Breisgau 1873).

⁹ Por eso comenta Scheeben: "Por medio de su *osculum* el Padre y el Hijo no *se transfunden* mutuamente su aliento de vida, sino que del único hogar de amor de su corazón común lo *efunden* en una tercera persona, en la cual se representa su unidad de amor y de vida": MC 2,17, 108.

¹⁰ Cf. MC 2,17, 106-107. San Agustín dice que *Amor est iunctura quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens* (*De Trinitate* I. 8, n. 10 [CCL 50,290]). Y santo Tomás de Aquino

vida y fundirla en una sola vida. Scheeben comenta que la expresión más perfecta y adecuada de este afán se puede encontrar, dentro del orden de lo creado, en la relación de la madre con su hijo: ahí la unidad de amor encuentra la base más natural y real, y se manifiesta del modo más puro y delicado¹¹.

Esta es la comunión íntima de la vida intratrinitaria. Una unión de vida y amor que implica una relación especial del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo. La tercera Persona es el común aliento de amor y vida de las otras dos, la prenda de su amor, el vínculo y el sello de su unidad física y moral absoluta¹². También se puede usar la analogía de la fragancia para definir el Espíritu Santo: es como un perfume precioso que se exhala del fuego del amor divino, como la perfección infinita y la pureza del fuego de amor que va consumiendo al Padre y al Hijo¹³. O con una sola palabra, la santidad de las Personas que se aman y de su amor. El Padre y el Hijo, en esta unión de vida y amor trinitarios, transfunden su ser en el Espíritu Santo, como la po-

comenta: *Quod dicit copulans refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit, copulare intendens, pertinet ad unionem realem* (ST I, 2, q. 28, a. 1).

¹¹ Scheeben usa esta imagen tan expresiva: "El niño en el regazo de la madre, que le llevó bajo su corazón, de la cual recibió la vida y en cuyos pechos sigue bebiéndola, ¿cómo podrá manifestar más vivamente su amor íntimo que por los besos que imprime en los labios maternos? ¿Y qué cosa anhela más el corazón materno que infundir, por decirlo así, nuevamente la vida en el fruto de su seno mediante un beso?": MC 2,17, 107.

¹² Cf. MC 2,18, 121-122. Nuestro autor, en esta reflexión, se apoya especialmente en la doctrina de san Agustín. Para el obispo de Hipona, la tercera Persona es precisamente la expresión y el sello de la unidad espiritual que el Padre y el Hijo tienen entre sí como un solo espíritu; en ella se expresa del modo más claro y alcanza su cumbre la espiritualidad absoluta de las otras dos Personas. Agustín piensa que el nombre de espíritu compete de un modo especial a la tercera Persona por ser ella el vínculo común de ambas. Así dice: *Ut ex nomine, quod utriusque convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus* (*De Trinitate* I, 5, 11 [CCL 50,218]). También san Epifanio de Salamis se sitúa en esta línea de pensamiento (cf. *Haereses* 30, c. 4, n. 7 [PG 41,9]). Sobre la importancia de san Agustín en la reflexión de Scheeben, cf. G. GIANNINI, "S. Agostino ne 'I Misteri del Cristianesimo' di M. J. Scheeben", en: STC 481-490.

¹³ Cf. MC 2,18, 120-121. La metáfora de la fragancia ha sido usada por muchos Padres. Así, por ejemplo, dice san Cirilo de Alejandría: "Como el perfume de los aromas sube de ellos al sentido del olfato, llevando por naturaleza y siempre en sí su fuerza, algo semejante o aun mayor debes pensar de Dios y de su Espíritu. Porque él es la fragancia viva, vigorosa de la substancia de Dios, y de Dios lleva lo divino a las criaturas y hace a éstas últimas partícipes de Dios" (*Commentarium in Iohannem* I, 11, c. 2 [PG 74,450]). Otro autor que también habla así del Espíritu Santo es SAN ATANASIO, *Epistolae ad Serapionem episcopum Thmuitanum* 3, n. 3 (Sch 15,21).

tente pulsación de un corazón infinito que hierve en el ardor supremo del afecto, como la llama flameante de una infinita hoguera de amor¹⁴. En esta unión intratrinitaria, el Espíritu Santo es el abrazo del Padre y del Hijo, en el cual ambos se hacen mutua entrega de sí y hasta se reciben mutuamente. Es como un soplo de amor, una prenda que une entre sí a dos Personas que se aman; es testimonio del amor y de la unidad en que dos Personas coinciden¹⁵. El amor divino es un amor recíproco de dos personas distintas, es un amor que tiende a sellar en una efusión común la unión y el vínculo ya existente de ambos¹⁶.

Scheeben usa la analogía de la fusión para explicar esta comunión intratrinitaria. Existe una unión íntima entre el Padre y el Hijo que fructifica en la Persona del Espíritu. Esta tercera Persona es concebida como un hábito de amor y de vida. Mediante el Espíritu se comunica y se expresa la unidad de vida que existe dentro de la Trinidad. La fusión hace referencia, por tanto, al encuentro íntimo entre las tres Personas, al amor propio y característico que poseen¹⁷.

¹⁴ Cf. MC 2,17, 117.

¹⁵ Así lo comenta Scheeben: "En Dios el amor de las dos primeras Personas es realmente idéntico con la bondad del ser, al cual aman ambas una en otra y al cual ambas poseen. Por consiguiente si han de demostrar su recíproco amor y hacerlo fecundo en un producto interior, pueden y deben explayar y colocar en este producto, como en una prenda real, con su amor y en su amor su bondad recíproca o más bien su bondad común, su ser común. Por consiguiente, así como en Dios la expresión de su conocimiento es también expresión real de su ser, y al mismo tiempo verdadera palabra e imagen real, de un modo análogo la efusión del amor es al mismo tiempo efusión de la bondad del ser divino, espiración y prenda real simultáneamente. Esta prenda como producto de las Personas amantes es realmente distinta de ellas; mas es idéntica con el ser de las mismas, sólo que otra vez de una manera distinta. Es idéntica con el ser solamente porque lo recibe y lo toma de las dos primeras Personas. Así es al mismo tiempo idéntica con ambas y distinta de ellas, pero en diversa relación; idéntica con ellas en aquello que son y poseen, distinta de ellas por el modo como lo son y lo poseen" (MC 2,11, 72). También se puede consultar MC 2,13, 83-84; 2,16, 100-101; 2,30, 179.

¹⁶ Cf. MC 2,10, 68-69. San Buenaventura llamará *caritas mutua* a la segunda producción en Dios (cf., por ejemplo, *Commentarium Sententiarum Petri Lombardi* l. I, dist. 10, q. 3 [PL 185,629]). Ya antes el Concilio XI de Toledo lo había expresado así en su Símbolo: *Nec (Spiritus) enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utriusque processisse monstratur; quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur* (DS 527).

¹⁷ Así lo explica el propio Scheeben: "En el encuentro y fusión de su aliento de vida se encuentran y se funden los corazones y las almas formando una misma vida, un mismo espíritu. El simple soplo por el cual los amantes, lejos aún del otro, manifiestan su amor, ahora se transforma en completa entrega viva; y la entrega, mediante la cual aun personas distantes pueden

En resumen, la unión de vida y amor que implica la comunión aparece fuertemente presente en el misterio de la Trinidad, donde el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven una intimidad y fecundidad infinitas, con un gozo tal que no puede encontrarse otro semejante en la naturaleza¹⁸. Por eso se puede llamar a la vida intratrinitaria la auténtica fuente de la comunión plena. La Trinidad es el modelo, el arquetipo de todo tipo de comunión. Como fuente, esta relación comunal se extenderá *ad extra* impregnando los diversos misterios del Cristianismo.

II. LA COMUNIÓN IMPLICA UNIDAD Y DIVERSIDAD

Si concebimos la comunión como una unión de vida y amor, debemos descubrir las consecuencias que esta afirmación implica. Una auténtica unión no significa confusión, pérdida de identidad. El fruto de la comunión es la unidad, pero una unidad que respeta la diversidad, la diferencia de aquéllos que viven la experiencia comunal. Esta constatación la encontramos, primeramente, en la vida intratrinitaria. La Trinidad no suprime la unidad y simplicidad de Dios, sino que más bien esta unidad se revela con todo su poder y grandeza únicamente por medio de la unidad trina, por medio de la concordia y armonía absolutas que rigen a la Trinidad en Dios¹⁹. La Trinidad es,

permanecerse, se transforma en compenetración viva recíproca" (MC 2,17, 107). En relación con esto, dice san Ambrosio: *li, quis se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi videntur infundere (De Isaac et anima, c. 3 [CSEL 32-A, 54])*. Más adelante San Francisco de Sales usará de nuevo esta imagen del hábito de vida (cf. *Traité de l'amour de Dieu*, libro I, especialmente el cap. 9 [Tournai 1958]). Por eso Agustín llamará al Espíritu Santo la "felicidad o delectación de la Trinidad", porque es como la dulzura del que engendra y del que es engendrado (cf. *De Trinitate* I. 6, n. 10 [CCL 50,241]). En otro lugar llama al Espíritu Santo *oleum exultationis (Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum*, libro 2, c. 16, n. 3 [PL 42,782]).

¹⁸ Por eso comenta Scheeben: "La bienaventuranza del mismo Dios tiene su mayor dulzura en la comunión y relación mutua de las Personas": MC 2,22, 139.

¹⁹ Así lo explica Scheeben: "La unidad reina en la Santísima Trinidad por doquier. Una es la naturaleza y substancia divina en las tres Personas; éstas son una misma cosa con la esencia, no se distinguen realmente de ella; y en la esencia son una cosa entre sí, son un ser supremo, *una summa res*. El paso de la esencia de una Persona a la otra no introduce separación o división en la misma; antes bien sólo puede pasar a otra Persona, entrando ésta en relación con la primera y formando una unidad con la misma en la esencia. Uno es, además, el primer principio, uno el poseedor de la naturaleza divina; y la distinción de las Personas parte precisamente de este principio. La distinción brota de la unidad y vuelve a ser reunida por la misma. Porque las otras Personas son distintas de la primera únicamente porque de ella tienen su origen y por

pues, una unidad, una comunidad en la cual las tres Personas poseen la misma naturaleza. Existe una diferencia en la posesión de esta naturaleza, pero esto no excluye la comunidad de la misma; más bien la incluye de un modo esencial²⁰.

Existe otro misterio del Cristianismo en el que aparece esta realidad comunitaria con estas dos características de unidad y diversidad simultáneamente presentes. Se trata del inabarcable misterio de la Encarnación. Aquí descubriremos cómo es posible que exista una unidad tan íntima entre el Padre y el Verbo encarnado, Jesucristo, y a la vez con una clara diferencia y diversidad entre ambos.

Este misterio de la Encarnación es presentado por Scheeben como una "verdad cósmica" en la que Cristo aparece como el nuevo y sobrenatural fundamento de vida para el mundo, sobre todo para el mundo humano²¹. Esto significa que el Hombre-Dios tiene un primado sobre toda la creación, sobre todo el cosmos. Es un dominio de Cristo en la Encarnación que le permite ser jefe sobrenatural y sustancial de todas las criaturas.

Con la Encarnación, la unión de vida y amor que hemos descubierto en la Trinidad se prolonga *ad extra*. Las Personas divinas, mediante su operación y su modo de obrar comunes, extienden y continúan "hacia fuera" sus relaciones interiores, y así suscitan un orden de cosas que aparece como desenvolvimiento y revelación reales del núcleo íntimo de ese misterio²².

Para entender bien toda la reflexión que partirá del acontecimiento de la Encarnación, es necesario recordar el carácter común de la actividad divina. Esto significa que las tres Personas son un solo principio de las obras *ad*

virtud de este origen están en relación con ella. Mas este origen es al mismo tiempo interior, que surge de lo más íntimo de la Persona productora y permanece en lo más íntimo de ella. El Hijo en su generación no sale del seno del Padre; sigue habitando en él; se distingue del Padre sin separarse de él. De un modo idéntico el Espíritu Santo tampoco se aleja, en su origen, del corazón del Padre y del Hijo; permanece inseparablemente unido con el mismo, como la llama con la lumbre de la cual procede, como la flor con la planta de que brota" (MC 2,19, 124). Cf. también MC 2,19, 119.

²⁰ Cf. MC 2,19, 124-125.

²¹ Cf. MC 5,50, 334-335. Esta presentación, que era usual en la Escritura y en la Iglesia de los Padres, casi se perdió para el Occidente durante los largos esfuerzos que se hicieron por concebir de un modo racional a Cristo. El espíritu de Scheeben tiene cierta afinidad con el trabajo de la École française de Théologie en el siglo XVII (Petavio, Thomassin, Bérulle, Condren entre otros), que intentó detener el proceso que condujo a un modo de enfocar excesivamente humano el acto más sublime de Dios.

²² Cf. MC 2,24, 146.

extra. Scheeben propone expresar este carácter común con la siguiente fórmula: el Padre, como representante del poder divino, obra mediante su Palabra, que es expresión de su sabiduría, y en el Espíritu Santo, la efusión de su amor.

Con este modo de hablar se indica cómo un misma y común operación divina es realmente propia de las Personas singulares²³. Así pues, la actividad divina compete a las Personas singulares y sin suprimir su carácter común se reparte entre las mismas. Y esto se expresa de la manera más clara y concisa diciendo: el Padre obra por medio del Hijo en el Espíritu Santo.

Por lo tanto, la Encarnación, si bien se ha realizado sólo en el Hijo, sin embargo fue realizada mediante la actividad conjunta de las tres Personas²⁴. Saliendo el Hijo *ad extra*, se prolonga el proceso fundamental de la Trinidad. Al bajar el Hijo en persona a una naturaleza creada, llega acompañado del Espíritu Santo procedente de él. El Espíritu Santo es enviado en el Hijo y mediante el Hijo.

Toda esta explicación ayuda a entender mejor la vida de comunión presente en la actividad “ad extra” de la Trinidad. En la relación que se crea entre Cristo y el Padre se descubre esta dinámica de unidad y diversidad. Cristo, el Hombre-Dios²⁵ como suele denominarle Scheeben, es el Hijo de Dios por naturaleza; como Dios, posee por completo y substancialmente la naturaleza divina; por ese motivo puede gozar de la filiación divina completa en su humanidad.

De ahí que la participación de la divina naturaleza en su alma sea ya de antemano gloria plena y completa bienaventuranza. Por lo tanto, el Hijo de Dios tiene desde el principio también en su humanidad la unión más íntima y más sublime con su Padre. Como no hay unión más íntima con Dios que la

²³ Cf. MC 2,23, 145. Y en otro lugar comenta Scheeben: “Toda actividad *ad extra* es común a las tres Personas; las tres poseen la fuerza operativa de un modo indiviso y con la misma perfección. De modo que por la operación como tal ninguna Persona divina puede destacarse *ad extra* de un modo especial. Esto es cierto hasta el punto, que aun la misma misión del Hijo en la Encarnación, por cuanto se considera la asunción de la naturaleza humana no en su término o en su objetivo, sino en su origen, como efecto de la unión de la naturaleza con el Logos, tiene que ser considerada no como operación y manifestación propia del Logos, sino común con las demás Personas; y así es considerada efectivamente por todos los Padres y teólogos” (MC 2,27, 182).

²⁴ Así lo comenta, por ejemplo, el Símbolo del Concilio XI de Toledo: *Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse dicenda est, quia inseparabilis sunt opera Trinitatis* (DS 535).

²⁵ La palabra original alemana que usa Scheeben es *Gottmensch*.

hipostática, personal, así tampoco puede haber unión con Dios mediante el conocimiento y el amor, que no figurase desde el principio en el séquito de la unión hipostática de la humanidad de Cristo con el Hijo de Dios²⁶.

Esta unidad tan íntima entre el Padre y Cristo se realiza con la diversidad que se desprende del hecho de ser dos Personas divinas distintas. La humanidad sacratísima que fue incorporada al Hijo de Dios está unida de la manera más íntima con la fuente de la vida divina, pero evitando cualquier posibilidad de confusión entre Cristo y el Padre. En el Hombre-Dios, su naturaleza humana ha sido unida hipostáticamente con Dios en la unidad más alta que pueda concebirse. La humanidad es penetrada, transfigurada por la naturaleza divina, hasta el punto de que la humanidad perteneciente a Dios es deificada también en su modo de ser²⁷.

Para profundizar en esta unión tan especial que existe entre Cristo y el Padre, Scheeben propone la comparación con la situación del primer Adán. Resulta interesante explicar aquí el valor que tiene para nuestro autor esta referencia. El tema del estado originario, simbolizado en el primer Adán, puede servir para entender mejor todo el misterio del "sobrenatural".

El primer Adán es el hombre, creado "a imagen y semejanza de Dios", antes de la experiencia de la caída. Este Adán no era, en ese estado originario, un hombre ordinario. Había recibido la gracia sobrenatural, había sido elevado a la comunión intratrinitaria. Scheeben, en definitiva, contempla al primer hombre para entender mejor el misterio de la gracia, de la vida divina, un misterio en el cual la criatura es absorbida y consumida por Dios como el hierro en el fuego.

Al analizar la figura del Hombre-Dios, Scheeben lo pone en relación con el primer Adán. En éste, el resplandor de la naturaleza divina no era más que una vestidura exterior, regalada, de pura gracia, la de un hijo adoptivo de Dios; sin embargo, en la humanidad de Cristo brota de la Persona divina, que irradia la dignidad y virtud que tiene por naturaleza. La humanidad de Cristo estaba unida con Dios, por tanto, de un modo completamente peculiar, único, supremo.

²⁶ Por eso comenta Scheeben: "Por virtud de la unión hipostática encuéntrase esa humanidad desde su concepción en el seno de Dios, al cual las criaturas sólo pueden ser levantadas paulatinamente de un modo imperfecto; y en el seno de Dios ha de intuir también el rostro de Dios, y abrazar a Dios no con un amor que anhela y lucha, sino con un amor que ya posee y goza. De modo que para la humanidad de Cristo, por lo que respecta a la unión con Dios, no existe, como para nosotros, un *status viae*" (MC 5,51, 346-347).

²⁷ Cf. MC 5,51, 344.

De ahí que la diferencia entre el modo de ser sobrenatural del primer Adán y del segundo consista precisamente en que el primero lo tenía no *ex se*, no por virtud y derecho de su persona, sino por pura gracia; el segundo, en cambio, lo tiene *ex se*, es decir, por virtud y derecho de su persona, y consiguientemente por naturaleza²⁸. La humanidad de Cristo, por lo tanto, estaba unida con Dios con una unión que, según su clase y grado, era completísima desde el principio y no podía ni acrecentarse ni romperse.

Scheeben realiza una reflexión interesante, que puede ayudarnos a entender esta diversidad en la unidad, cuando explica el concepto de la unción de Cristo²⁹. Ésta no es otra cosa que toda la plenitud de la divinidad del Logos, que se junta substancialmente con la humanidad y habita corporalmente en ella, la penetra y empapa con su fragancia y su virtud vivificante. Dios Padre es la fuente de esta unción de Cristo, porque él es quien comunica al Hijo la dignidad y naturaleza divinas, con las cuales es ungida formalmente la humanidad asumida en su Persona.

La unción divina, brotando de la fuente originaria de la divinidad y bajando a la criatura y sumergiéndola en Dios, no solamente hace un hombre deificado, sino al verdadero Hombre-Dios. En Cristo, la unción divina corresponde a la constitución de su mismo ser, que por ella es realmente Hombre-Dios. De modo que, afirma Scheeben, Cristo y Hombre-Dios significan lo mismo³⁰. Los dos nombres (Cristo, Hombre-Dios) expresan, aunque en forma distinta –figuradamente el uno, sin imagen el otro–, el misterio sublime que late en la

²⁸ Por eso se pregunta Scheeben: “¿Podemos pensar que Dios, que penetró con el ardor de su naturaleza al puro hombre, lo revistió de su gloria, lo embalsamó con la fragancia de su dulzura, no haga esto con aquella humanidad que, inmergida mediante la más íntima de todas las uniones en el fuego del sol divino, quedó absorbida como una gota de agua que se mezcla con un río de vino?” (MC 5,51, 344). Cf. también MC 5,51, 348. Un estudio interesante sobre la analogía Adán-Cristo en la teología de M. J. Scheeben es el libro de P. LENGSELD, *Adam et le Christ; la typologie Adam-Christ dans le Nouveau Testament et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et K. Barth* (Paris 1970) especialmente 135-168.

²⁹ Cf. MC 5,51, 353.

³⁰ Cf. MC 5,51, 354. Algunos Padres ya habían explicado esta idea. Así dice san Gregorio Nacianceno: *Pater veri et genuini illius Christi, quem exultationis oleo prae consortibus suis perdidit, cum humanitatem divinitate unxit, ut faceret utraque unum* (Oratio 10, n. 5 [PG 35, 827]). Y san Juan Damasceno comenta: *Christus autem nomen hypostaseos dicitur, sed duarum naturarum significativum est. Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus, unctus autem ut homo. Nam ipse est hoc et illud; siquidem unctio humanitatis est Deitas* (De fide orthodoxa 1. 3, c. 3 [PG 94,789]). Respecto al nombre de Cristo como nombre entitativo de “Jesús”, se puede ver SCHEEBEN, *Dogmatik, o. c.*, libro 5, par. 222.

persona de Cristo, en el cual junto a una gran intimidad y unión con el Padre, aparece una distinción clara con Él.

III. LA COMUNIÓN SUPERA TODA DISTANCIA

La experiencia de la comunión crea una unión tan íntima entre aquellos que la viven que es capaz de superar cualquier tipo de distancia. Es otra de las consecuencias o de los frutos que brota de esta unión de vida y amor. El ámbito donde mejor se descubre este rasgo es en la comunión que se crea entre Dios y la criatura. Aquí encontramos abundantes elementos para entender este nuevo aspecto de la relación comunal.

Scheeben presenta toda su reflexión sobre los Misterios del Cristianismo como un gran organismo en el cual las verdades sobrenaturales son algo más que meros elementos aislados, que deben servir para completar el orden sobrenatural. Cuando se analizan estas verdades sobrenaturales, se descubre que la criatura es levantada infinitamente por encima de su realidad, y es acercada a Dios infinitamente más de lo que le toca por naturaleza. Por otra parte, en este gran organismo se destaca en Dios precisamente aquello que no se destacaba frente a la naturaleza creada como tal, su esencia tal como es en sí en la Trinidad de Personas.

El punto culminante de este orden sobrenatural, el fin del mismo, es la unión perfecta³¹ de la criatura racional con Dios mediante la participación de la propia gloria divina y la intuición de Dios cara a cara en la Trinidad de Personas. Ésta es la comunión especial que se crea entre la criatura y Dios, unión de vida y amor. El misterio de las procesiones divinas *ad extra* implica que la entrada de una Persona divina en la criatura se realiza para que Aquélla “levante a la persona creada”³², a la cual es enviada, y la introduzca en la unidad de la Persona que le envía y de la cual ella nunca sale. Para crear esta comunión entre la criatura y Dios, al movimiento saliente de las divinas Personas le corresponde otro recurrente, por el cual, mediante la entrada, permanencia y operación del Espíritu Santo en nuestra alma, nos conduce a la unión con el Hijo y, mediante el Hijo, nos lleva hacia arriba, hacia al Padre.

³¹ Cf. MC 11,104, 796. Sobre el tema de la Trinidad y nuestra unión con Dios, existe un libro muy interesante de G. TANZELLA-NITTI, *La SS. Trinità e l'economia della nostra santificazione ne 'I Misteri del Cristianesimo' di M. J. Scheeben* (Roma 1991).

³² Cf. MC 2,31, 193.

Según Scheeben, la criatura está llamada a una unión y relación íntima con las tres Personas divinas³³. Generalmente, en la Sagrada Escritura se designa a los hombres como hijos del Padre y hermanos del Hijo. Sin embargo, esta referencia no es totalmente completa porque está formada sólo según el ideal de la relación que existe entre el Hijo y el Padre; falta la referencia al Espíritu Santo. Éste no es el único que nos vivifica mediante la gracia. En realidad, la unión creada entre la criatura y Dios es una auténtica comunión de vida con toda la Trinidad: realmente, el hombre se ve introducido en la circulación de la vida divina.

El hombre, por la Encarnación, es levantado a una altura divina, vertiginosa: una comunión de vida sobrenatural con las Personas de la Santísima Trinidad. La Encarnación coloca al hombre unido a Cristo sobre el trono de Dios, haciéndole participar de la dignidad de las divinas Personas, y le introduce en las relaciones trinitarias³⁴. La criatura es transportada al seno y corazón de Dios, para que en la unión más real e íntima con las divinas Personas pueda gozar con ellas de la propia vida de las mismas. La barrera y la distancia entre el Creador y la criatura son, por tanto, superadas.

Para explicar este misterio, Scheeben utiliza una imagen muy expresiva: el nuevo nacimiento del Hijo en nosotros. La criatura puede llegar a esa comunión de vida con el Creador sólo cuando el Hijo renace en ella. Este “renacimiento” de la segunda Persona en el hombre da lugar a una nueva relación entre Dios y su criatura, relación que llegará a su plenitud en el nacimiento definitivo de la vida eterna, que es el destino último al que somos llamados: allí, el Hijo y el Espíritu, en comunión con el Padre, nos darán la paz de su unidad³⁵.

³³ Así lo explica nuestro autor: “Mediante la gracia somos nosotros en el fondo hijos de Dios, no solamente hijos del Padre, sino de las tres Personas divinas, porque todas ellas nos hacen partícipes de su divina naturaleza” (MC 2,25, 158). En relación con esto, cf. también el artículo de L. BOGLIOLO, “Natura e Grazia. Punto di partenza della teologia di M. J. Scheeben”, en: STC 161-174.

³⁴ Scheeben destaca el papel esencial de Cristo en este misterio de comunión entre el hombre y Dios. Por eso comenta: “Vemos al Hombre-Dios no sólo como suplemento, sino como complemento del primer Adán, como principio no de la comunión de vida natural entre los hombres, sino como principio de una comunión de vida sobrenatural de los hombres con Dios y así también de los hombres entre sí; le vemos haciendo del linaje humano un linaje divino, cosa que Adán no podía hacer; y finalmente, le vemos en su misión hipostática, como conductor ‘ad extra’ de la extensión más sublime y universal de las comunicaciones trinitarias” (MC 5,58, 419).

³⁵ Así lo explica el propio Scheeben: “Mediante la comunicación del Espíritu Santo somos hechos partícipes de la divina naturaleza, llegamos así a la comunión con el Hijo de Dios, el cual renace en nosotros, y de esta manera entramos en relación con su Padre, que entonces se hace

La criatura es llamada, por tanto, a ser introducida en la unidad de la naturaleza divina, para ser una con y mediante las divinas Personas, así como ellas son una misma cosa entre sí. Esta unión se nos presenta con los rasgos de un amor paternal de Dios a la criatura: este amor lo poseemos substancialmente en nosotros, con su ser substancial y su efusión hipostática. Lo poseemos como un amor que deposita en nosotros no solamente otros dones, sino al mismo Dios como un don especial. Así lo expresa el apóstol Juan³⁶: el mismo amor con el que el Padre ama a su Hijo está en su esencia íntima también en nosotros como propiedad nuestra.

Dios, al adoptarnos como hijos, nos une consigo de la manera más real e íntima y nos hace entrega también de sí mismo, de su propio ser, para que nos sirva de gozo. Ésta es, en definitiva, la gracia de la filiación³⁷. Las fuerzas de la vida divina, contenidas en esta gracia, han de abrazar el mismo objeto que posee la vida misma de Dios y en torno del cual ésta circula. El Espíritu Santo es el sello de nuestra filiación divina, por la cual no solamente Dios nos pertenece como Padre nuestro, sino también nosotros como hijos suyos le pertenecemos a él. El Espíritu es el vínculo de esa *unidad* que nosotros, como hijos adoptivos, hemos de tener con Dios. Como aparece en el Evangelio de Juan, esto es lo que pidió al Padre el mismo Hijo³⁸: el organismo de la unidad significa que él está en nosotros y el Padre en él.

Padre nuestro. Mas cuando el Hijo es enviado mediante la regeneración, se envía también con él también el Espíritu Santo, y entonces aparecen los dos como conduciéndonos arriba al Padre —el cual siendo sólo Persona que envía, y no enviada, así como es el primer principio, es también el fin último— y nos unen con él como hijos suyos. La entrada completa en el seno del Padre, la unión completa con el Padre, en la cual le vemos cara a cara y le gozamos a él juntamente con el Hijo que por naturaleza habita en su seno, sólo se verificará cuando el Hijo de Dios renazca en nosotros con toda su gloria, en la eternidad” (MC 2,31, 194). Cirilo de Alejandría habla con frecuencia de este nuevo nacimiento de Cristo en nosotros (cf., por ejemplo, *De sancta e consubstantiali Trinitate* l. 4 [PG 75,859]).

³⁶ Jn 17,26: “Para que el amor que me tenías esté en ellos, como también yo estoy en ellos”. Cf. también 1 P 4,14. Scheeben hace referencia aquí a una obra de LUIS DE LA PUENTE, *Expositio moralis et mystica in Cantica Canticorum* (Colonia-París 1622). En ella abundan, dice nuestro autor, las más profundas y delicadas ideas teológicas. Es uno de los mejores tratados que se han escrito sobre el Cantar de los Cantares y los elevados misterios de la teología mística. Recoge todo el calor íntimo y la profundidad de la época de florecimiento de la teología española, junto con el más sólido y rico conocimiento teológico.

³⁷ Cf. MC 2,29, 172; y también 2,30, 185.

³⁸ Jn 17,21: “Para que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también lo sean en nosotros”.

Scheeben, en otros pasajes de su libro, pone el acento en la unión íntima del alma con Dios; coloca su mirada en la dimensión espiritual de la criatura. Y así comenta que el alma es introducida en la comunión más íntima, que es la compañía y sociedad del Padre y del Hijo. Es una comunión fundada por el Espíritu Santo cuando éste se aposenta en el alma: al igual que es el vínculo que une al Padre con el Hijo procediendo de ambos, de un modo análogo une al Padre y al Hijo con la criatura³⁹. La presencia real del ser divino en el alma y la unión real del alma con Dios, en la cual se funda aquélla, hacen que gocemos de Dios no como de un objeto que está fuera de nosotros, que no nos pertenece, sino como de un objeto que real y verdaderamente está en nosotros y es nuestro⁴⁰. Este es el sentido profundo de la comunión de la criatura con Dios, que supera la distancia infinita entre ambos.

La unión de vida entre la criatura y Dios es un don ya presente en el primer Adán. Aquí vale la pena destacar un aspecto concreto de este estado originario: el contenido esencial de la justicia sobrenatural de Adán es precisamente la unión sobrenatural con Dios mediante el amor filial. La unión y unidad contenida en este misterio es tan grande y admirable que sólo podemos figurárnosla de un modo muy imperfecto. Dios comunicó su propia vida al primer hombre: la criatura fue penetrada y sublimada por Dios como una gota de agua por una gran cantidad de vino⁴¹.

El primer Adán se vio levantado a una dignidad sobrenatural, a una dignidad que sencillamente supera a la criatura. Estuvo adornado con dones y propiedades sobrenaturales. Era hijo adoptivo de Dios y participaba de la divina naturaleza. Estaba unido con Dios de un modo inefable, y Dios mismo habitaba en él, no como en las simples criaturas, sino como en un santuario

³⁹ El apóstol Juan señala esta participación en la compañía del Padre y del Hijo como objetivo de la Encarnación: "Para que estéis unidos con nosotros en esa unión que tenemos con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3). Ésta es, en el sentido más alto, la *communicatio* (κοινωνία) del Espíritu Santo de la que habla San Pablo, una comunión en la cual el Espíritu une con las Personas divinas todas las criaturas santificadas. Por eso exclama Pablo: "La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo esté siempre con vosotros" (2 Co 13,13). Cf. también Flp 2,1; Ef 4,3-4. San Fulgencio de Ruspe trata también de la posición del Espíritu Santo en nuestra unión con Dios (cf. *Ad Monimum* l. 2, n. 11 [CCL 91,46]). Igualmente Guillermo de Saint-Thierry, en su obra *Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei* (SCh 223,14).

⁴⁰ Cf. MC 2,29, 173; también 2,30, 186-188.

⁴¹ Cf. MC 5,50, 336. En esta línea también se encuentra A. CASINI, *Quid est homo?* (editado por M. J. Scheeben [Maguncia 1862]) art. 6.

especial, mediante su propio Espíritu que derramó en él⁴². Mediante la comunicación de la divina naturaleza entró a participar de la vida y de la santidad divinas, se hizo imagen sobrenatural de Dios. Su unión no era indisoluble, porque no estaba unido con la visión inmediata de Dios. Por eso pudo pecar el primer Adán.

Si esta unión de vida que surge entre la criatura y Dios se puede ya descubrir en el primer Adán, no es menos cierto que forma parte también de la realidad misteriosa de la predestinación. Scheeben hace uso de esta categoría teológica desde la óptica de la unión entre el Creador y la criatura. En este sentido, Dios ha predestinado al hombre a un fin sobrenatural: conducirlo real y efectivamente a la filiación divina; es decir, encumbrarle por encima de su naturaleza, superando la barrera infinita que le separa de su Creador. La criatura debe dejarse levantar, atraer por Dios, “dejarse llevar hacia su fin”⁴³. El hombre, por un designio del amor libre de Dios, es elevado mediante un impulso sobrenatural para vivir una comunión íntima con la Trinidad.

La predestinación es una elección. Así es llamada por la Sagrada Escritura, y por los Santos Padres. Una elección libre, misericordiosa, inmerecida e infalible, comenta Scheeben⁴⁴, por la cual Dios quiere recibir las almas por hijas y esposas suyas. La bondad de Dios y los méritos de Cristo son el único fundamento en que se apoya y realiza esta elección. En resumen, la unión de vida y amor que surge entre el hombre y Dios es la demostración clara del poder de la comunión para superar cualquier distancia y barrera que pueda existir entre los que participan de esta experiencia comunional. Esta comunión es, en el fondo, un don de Dios, que permite que la criatura pueda gozar de su vida trinitaria.

⁴² Por eso comenta Scheeben: “El primer Adán, aunque ser terrenal y simple criatura por naturaleza, se hizo mediante la gracia admirable de Dios, celestial y hasta divino” (MC 5,50, 335). Cf. también MC 3,35, 238-239; 5,51, 347-348. Algunos Padres encuentran en la imagen y semejanza vigorosamente acentuadas un más alto parecido del hombre con Dios que el que por su propia naturaleza posee y puede pretender. Ven también en el soplo por el cual Dios vivifica a Adán al Espíritu Santo mismo, que derrama su propia vida en aquél. Cf., por ejemplo, BASILIO, *Adversus Eunomium* l. 5 (SCh 305,136) y CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Sancta et consubstantiali Trinitate* l. 4 (PG 75,859). San Agustín encuentra indicada la elevación del hombre a la comunión del Espíritu Santo –elevación por la cual el *animalis homo* se convierte en *spiritalis homo* y entra en la vida bienaventurada– en el hecho de haber sido colocado Adán en el Paraíso; se puede ver, por ejemplo, *De Genesi contra Manichaeos* l. 2, n. 8 (PL 304,173).

⁴³ Cf. MC 10,98, 754; 10,99, 756-758.

⁴⁴ Cf. MC 10,103, 780. Por eso exclamará san Pablo: “Dios nos ha destinado (*praedestinavit*) en la persona de Cristo, por pura iniciativa suya, a ser sus hijos” (Ef 1,5). El término “elección” es muy usado en la Escritura y en los Padres para hablar de la predestinación.

IV. LA ANALOGÍA DE LOS DESPOSORIOS

Una imagen que puede ayudarnos a entender más profundamente el misterio de la comunión es la analogía de los desposorios o, en un sentido más amplio, la relación comunal que surge entre el hombre y la mujer. La experiencia de unión entre el esposo y la esposa posee una serie de rasgos y características que hacen de esta analogía una de las más fecundas en la teología. El propio Scheeben hace uso de esta estructura en numerosos pasajes de toda su obra teológica⁴⁵. En *Los Misterios del Cristianismo* podemos encontrar algunos ejemplos de esta analogía que pueden enriquecer nuestra reflexión sobre la categoría de 'comunión'.

En relación con el misterio de la comunión intratrinitaria, nuestro autor propone un *analogon* que pueda explicar el lugar del Espíritu Santo en la vida de la Trinidad. Aquí la imagen no se refiere solamente al hombre y a la mujer, sino que también incluye al hijo, pues en el conjunto de estas tres personas –dice Scheeben⁴⁶– está representada la articulación de la naturaleza humana. El padre, la madre y el hijo, representantes de la raza humana, pueden servir de imagen para entender la unión de vida entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Según esta imagen, la tercera Persona es la intermediaria entre el Padre y el Hijo, de un modo análogo, pero incomparablemente más alto, a la madre que en la naturaleza humana está entre el padre y el hijo. Esto es así porque, al igual que la madre es el vínculo de amor entre padre e hijo, en Dios el Espíritu Santo es el "vínculo de amor" entre el Padre y el Hijo⁴⁷.

A pesar de las semejanzas, esta comparación tiene una serie de diferencias que corroboran el carácter misterioso de la comunión intratrinitaria. Entre los humanos la mujer comunica y representa la unidad carnal, la unidad de la carne entre el padre y el hijo; sin embargo, en Dios la tercera Persona repre-

⁴⁵ Cf., por ejemplo, MC 8,88, 671-673. Así lo ha observado H. U. VON BALTHASAR en su obra *Verbum Caro* (Saggi teologici I; Brescia 1968) 222-223.

⁴⁶ Cf. MC 2,31, 201.

⁴⁷ Así lo comenta Scheeben: "Al sacar Dios a Eva del costado de Adán, quiso lograr que la naturaleza humana en los representantes de la raza humana –padre, madre e hijo– saliese de un solo principio, así como la naturaleza divina del Padre pasa al Hijo y del Padre y del Hijo al Espíritu Santo. Quiso representar la unidad de raza en la humanidad como trasunto el más fiel posible de la unidad de naturaleza de las Personas divinas. Así como en Dios el Hijo sale tan sólo del Padre y el Espíritu Santo aparece como el fruto, la corona y el sello de la unidad de los dos, de un modo análogo en la humanidad tenía que salir primero la mujer del hombre, y luego el hijo había de ser el fruto de la corona de la unión del hombre con la mujer" (MC 2,31, 196).

senta la unidad espiritual, la unidad del espíritu, de la naturaleza espiritual entre Padre e Hijo, como flor y cumbre de la misma.

Para que la mujer pudiera representar por completo al Espíritu –comenta Scheeben⁴⁸–, aquélla, sin ser esposa y madre, debería servir como *virgen* de foco al amor en la familia entre padre e hijo. Por eso, las vírgenes consagradas son las imágenes más elocuentes del Espíritu Santo mismo. Lo es sobre todo la Virgen de las vírgenes, vínculo de amor entre el Padre y su Hijo humanado⁴⁹.

En otro lugar, Scheeben usa la analogía de los desposorios para explicar la unión real de Dios con el alma, en la cual ésta recibe de él la semilla del Espíritu Santo, por virtud de la cual ella misma resurge para la vida de los hijos de Dios. Solamente iluminada el alma por la luz del espíritu, impulsada y atraída simultáneamente por su virtud, puede ir al encuentro de su esposo divino, acercarse a él y llegar hasta la unión íntima con el mismo. Son, como dice nuestro autor, los “desposorios misteriosos con Dios”⁵⁰.

El proceso en que el alma con anhelo y confianza humilde se prepara para unirse con su divino Esposo, comenta Scheeben, se puede comparar también con la actividad de la Madre de Dios al desposarse con el Espíritu Santo, por cuya virtud había de concebir al Hijo unigénito de Dios. Así como en el seno de la Virgen fue concebido el Hijo de Dios, asumiendo la naturaleza humana, de un modo análogo debe nacer de nuevo en el alma comunicándole su imagen sobrenatural⁵¹. Siguiendo con la analogía, se puede decir que, así como María, con su humildad, su amor, no engendró efectivamente al Hijo de Dios, sino que solamente se preparó para que el Espíritu Santo la fecundara, de igual manera tampoco el alma, aun bajo el soplo del Espíritu que la penetra, podrá engendrar la imagen de la naturaleza y santidad divinas; esto es y será siempre obra directa de Dios.

⁴⁸ Cf. MC 2,31, 202. Esta comparación está también incluida en la *Dogmatik, o. c.*, II, nn. 1019-1026. La validez de esta analogía entre las relaciones hombre-mujer-hijo y las relaciones de las Personas de la Trinidad habían sido explícitamente negadas por Agustín (cf. *De Trinitate*, I, 12, nn. 5-6 [CCL 50,359]) y por Tomás de Aquino (cf. ST I, q. 93, a. 6, *ad secundum*).

⁴⁹ Cf. MC 2,31, 203. Cipriano de Cartago también desarrolla este aspecto en su obra *De habitu virginum* (PL 4,451). Sobre el papel de la Virgen María en la teología de Scheeben, cf. también D. BERTETTO, “La mariología in M. J. Scheeben”, en: STC 335-349.

⁵⁰ MC 8,88, 673.

⁵¹ Cf. MC 8,89, 679-680. Esta perspectiva la desarrolla ampliamente Scheeben en su libro *Natur und Gnade* (Maguncia 1861) 248ss. En relación con este tema, resulta muy interesante el artículo de M. J. NICOLAS, “Le concept de maternité sponsale dans la théologie mariale de Scheeben”, en: STC 351-359.

Otro ámbito en el que aparece la analogía de la comunión esponsal es el misterio de la unidad entre Cristo y los hombres. En la imagen de la unidad entre hombre y mujer en el matrimonio se mantiene rigurosamente la distinción de personas; no obstante, la unión de las personas es tan íntima y completa que parecen fundidas en un todo. Los esposos son una misma cosa no sólo moralmente, no sólo por la armonía de los espíritus y el amor mutuo; esta unidad moral tiene una base física real en relación con la unidad del cuerpo⁵².

Entre todas estas analogías que nos propone Scheeben, podemos descubrir una verdaderamente original. Se trata de la imagen de unos esponsales del Logos con su propia naturaleza humana. Su significado es el siguiente: por la completa unidad hipostática de un miembro de la naturaleza humana con el Logos, toda esta naturaleza se desposó con él en el sentido más vigoroso y se hizo esposa suya. El Logos, al asumir carne de la carne del linaje y apropiársela, se hizo una misma cosa en su carne con las demás personas del linaje⁵³.

Scheeben propone otra imagen para expresar esta realidad de la comunión entre Cristo y el hombre. La unidad corporal del Hijo de Dios con la naturaleza humana desposada con él se puede concebir según la analogía que existía entre Adán y Eva, por cuanto Eva fue tomada del costado de Adán.

Así como para base y preformación de la unidad conyugal, la mujer fue tomada del costado de Adán, y la unidad fue fundada por el hecho de ser destinados uno para el otro: de un modo análogo, también el asumir la natu-

⁵² MC 5,56, 396. Los Santos Padres, siguiendo a san Pablo, comparan con frecuencia esta unidad entre Cristo y el linaje con la unidad entre esposo y esposa, que también es una unidad del cuerpo. Ese es el caso, por ejemplo, de HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* l. 2, n. 25 (CCL 67,61), LEÓN MAGNO, *Sermone 14 "De passione Domini"* (Sch 22,149), ATANASIO, *Orationes contra Arianos* l. 3, n. 22 (PG 26,11).

⁵³ Así lo comenta el propio Scheeben: "El seno de la Virgen fue la cámara nupcial en la que la naturaleza humana celebró con el Logos sus desposorios inefables, y acogida en sus primicias como esposa, le fue unida. El miembro del linaje, en el cual y mediante el cual se desposó el Logos con toda la naturaleza, naturalmente había de estarle unido de un modo incomparablemente más íntimo y fuerte que los demás miembros; tenía que quedar absorbido por completo en la Persona del Logos, y este mismo tenía que hacerse carne en aquél, si había de ser *una misma* carne con los demás miembros" (MC 5,56, 396-397). Esta analogía la usaron algunos Padres y autores eclesiológicos, como AGUSTÍN, *Confessiones* l. 4, n. 12 (CCL 27,46), CASIANO, *De Incarnatione Domini contra Nestorium* l. 5, n. 12 (PL 50,9) o GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem* 38 (PL 76,781), antes de surgir el nestorianismo. El símil es exacto en muchos puntos, comenta nuestro autor, pero debido a que Nestorio lo aprovechó para su propia doctrina herética, los Padres posteriores no lo usaron en esta aplicación.

raleza humana, tomándola del seno del linaje, viene a ser en el Hijo de Dios el fundamento de su desposorio formal con el mismo⁵⁴. Es un desposorio virtual, por el que pudo el Hijo de Dios derramar inmediatamente la sangre de su corazón por amor a la naturaleza humana, esposa que le pertenecía ya realmente, para hacerla capaz de una alianza santa con él.

La analogía de la comunión esponsal explica también el misterio de la unión entre Cristo Esposo, nuevo y verdadero Adán, y su Esposa, la Iglesia, la nueva Eva. El divino principio de vida que constituye a la Iglesia en Esposa de Cristo –comenta Scheeben⁵⁵– fue tomado del costado del nuevo Adán, abismado, mientras agonizaba, en el sueño de amor. Gracias a esta comunión íntima, todos los miembros de la Iglesia son incorporados a Cristo mediante un “desposorio misterioso” con el Hombre-Dios. Cada alma, al entrar en la Iglesia, se convierte en esposa verdadera del Hijo de Dios de una manera tan real que puede compararse esta unión a la unidad propia del matrimonio⁵⁶.

El sacramento del matrimonio se convierte, por tanto, en la imagen de los desposorios de Cristo con la Iglesia. No es simplemente un mero símbolo; se trata de una realidad que representa en sí realmente este misterio del conubio de Cristo con la Iglesia. Es, dice Scheeben⁵⁷, como una ramificación de

⁵⁴ Cf. MC 5,56, 398. San Agustín comenta que habiéndose incorporado Dios así mismo una naturaleza humana y habiéndose hecho portador y poseedor de la misma, en un sentido más amplio se ha incorporado también todo el linaje y se ha hecho portador y poseedor del mismo. A causa de la unión íntima y solidaria en que se hallaba Cristo con los demás miembros del linaje –como los desposorios entre un esposo y una esposa–, por medio de Él Dios se los hizo suyos. De esta forma, todo el linaje humano se convirtió en cuerpo del Hijo de Dios (cf. *In epistolam Iohannis ad Parthos*, tr. 1, c. 2 (PL 35,1978)).

⁵⁵ Cf. MC 2,31, 199.

⁵⁶ De esta forma lo comenta Scheeben: “Mediante la Encarnación Cristo asumió nuestra propia naturaleza, a fin de desposarse en ésta con nosotros. Los Santos Padres presentan ya la Encarnación misma como un desposorio con el linaje humano, por cuanto en ella se convierte virtualmente todo lo que conduce a la unión completa del Hijo de Dios con los hombres. Mas la relación de unidad cuyos cimientos se echan en ella sólo en la Iglesia encuentra su desarrollo. El hombre ha de unirse en la fe con su esposo divino, y éste quiere sellar, como con un anillo nupcial, su alianza con el hombre en el bautismo” (MC 7,78, 573-574).

⁵⁷ Por eso dice nuestro autor: “El matrimonio cristiano tiene una relación real, esencial, íntima con el misterio de la unidad de Cristo con su Iglesia; en ésta radica, con ésta se enlaza orgánicamente; de ahí que participe también del ser y del carácter misterioso de la misma. No es sencillamente un símbolo de este misterio o su modelo que está fuera del mismo, separado de él, sino que es una copia de la unión de Cristo con la Iglesia, copia que procede de esta unión, que se funda en ella y está penetrada por ella, ya que no solamente simboliza este misterio, sino que lo representa en sí realmente, y lo representa porque en ella este misterio demuestra su

esta alianza: los esposos, apoyados en los desposorios de Cristo con la Iglesia, se desposan entre sí y al mismo tiempo con Cristo, y así amplían en un aspecto especial, para un fin determinado, la alianza de Cristo con la Iglesia, la reproducen en una forma peculiar.

La analogía de los desposorios posee una riqueza especial para simbolizar y explicar la unión de vida y amor que se crea en la experiencia comunal. La relación que se produce en el connubio, en la unión del esposo y la esposa, permite entender un poco más la diversidad de matices que el concepto de *communio* tiene en la reflexión teológica de M. J. Scheeben.

V. LA COMUNIÓN CREA COMUNIDAD

Presentamos ahora un último rasgo de la comunión. Es una consecuencia que brota naturalmente de esta experiencia. Gracias a la vida íntima que se crea entre aquellos que viven en comunión de amor, surge la comunidad, es decir, la relación profunda de personas. El misterio cristiano en el que mejor se descubre la vivencia comunitaria, que brota de la unidad de vida, es el misterio de la Iglesia. Scheeben, en su teología, presenta a Cristo como el elemento esencial para entender su concepción eclesiológica. El Hijo de Dios mediante su Encarnación –comenta nuestro autor⁵⁸– llamó a todo el linaje humano a unirse con su cuerpo; a los que estaban lejos de Dios y lejos unos de otros, los acercó en su persona, los unió en un cuerpo. Sobre sí mismo y en sí mismo fundó una gran comunidad y sociedad humana, a la cual quiere servir de Cabeza y fundamento al mismo tiempo, mediante la cual quiere unir a los hombres consigo mismo y con su Padre celestial.

Para entender profundamente la experiencia de comunidad que surge en la Iglesia, en todo el linaje humano, hay que afirmar la centralidad de Cristo en este misterio. Cristo es el Hombre-Dios, aquél en quien se concentran los rayos del proceso trinitario en su desenvolvimiento exterior, en las operacio-

actividad y su eficacia” (MC 7,85, 636-637). Cf. también MC 7,85, 638. Relacionado con este tema, es interesante el artículo de B. T. MULLADY, “The Mystery of Marriage in M. J. Scheeben”, en: STC 435-441.

⁵⁸ Cf. MC 7,77, 567. Para Scheeben, como para los Padres, la “eclesiológica” es idéntica a la cristología. Un resumen de los pensamientos de Scheeben respecto de Cristo y su *economía*, que se manifiesta en la Iglesia, lo encontramos en el libro de C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Uebernatur* (Paderborn ²1935). El pensamiento fundamental de Scheeben es el de san Pablo: Cristo es el nuevo Adán y por lo mismo el nuevo fundador de todo el linaje humano.

nes *ad extra*. Él, comenta Scheeben⁵⁹, ha de convertirse necesariamente en sol para todo el universo, sol que atrae a sí todas las criaturas, para inundarlas a todas con los rayos de la bondad y la gloria divinas, para hacer a todo el universo beneficiario de la riqueza de las comunicaciones trinitarias y partícipe de la unidad trinitaria.

El Hombre-Dios ha entrado en una comunión especial con todas las criaturas para enlazarlas en el misterio de la Trinidad. Gracias a la unión íntima con su nueva Cabeza, el linaje humano adquiere una dignidad infinita y así se ve capacitado no solamente para cancelar la deuda contraída con Dios, sino también para ofrecerle una glorificación infinita.

Para explicar mejor esta idea, Scheeben recurre de nuevo a la comparación entre Cristo y el primer Adán. Y lo hace jugando con dos términos fundamentales: el suplemento y el complemento. El Hombre-Dios no es tan sólo un “simple suplemento”, un mero sustitutivo del primer Adán, en aquello que éste, según la naturaleza y la gracia había de ser para nosotros, pero que no lo fue.

Cristo es “complemento del primer Adán”, predestinado por Dios en sus designios misteriosos, y que para el linaje humano había de ser y hacer infinitamente más de lo que Adán, aun antes del pecado, podía por sí mismo ser y hacer según la naturaleza y la gracia⁶⁰. Naturalmente, también era un suplemento de Adán, porque había de reparar el daño que éste había

⁵⁹ Cf. MC 5,55, 385. Esta comunión de Cristo con las criaturas implica una unión íntima con el linaje humano, tan íntima que en la Sagrada Escritura a veces se presenta el linaje como una sola persona con Él. Ya en la Antigua Alianza el pueblo israelita, a causa de su relación más estrecha con Cristo –porque como linaje estaba emparentado con Él–, era llamado Hijo de Dios; un ejemplo de esta idea lo encontramos en Os 11,1. Por otra parte, san Pablo comenta que Cristo tiene tantos miembros en sí mismo, es decir en el linaje, cuantos tiene un cuerpo natural que posee muchos. Así como el Hijo de Dios que unge y penetra su propia humanidad es Cristo, así es también Cristo en su calidad de Hijo de Dios quien asume y consagra con su unción divina todo el linaje; cf., por ejemplo, 1 Co 6,15; Col 1,24; Rm 6,4.

⁶⁰ Cf. MC 5,54, 375-376. Esta idea está expresada muy hermosamente en el exordio de la Bula Dogmática sobre la Inmaculada Concepción de María, del 8-XII-1854 (DS 2800-2804). Entre los Santos Padres, Cirilo de Alejandría procuró destacar este elevado contenido de la doctrina de la Encarnación. Para él, Cristo no es un simple médico, sino un divino dispensador de vida, el medianero de una unión sobrenatural entre el hombre y Dios, el motivo de nuestra adopción y regeneración como hijos de Dios. En esta concepción, la persona del Redentor se muestra como verdadero Hombre-Dios, con toda su grandeza; cf. especialmente su *Commentarium in Iohannem* (PL 73 y 74) donde se pueden encontrar muchos pasajes que expresan esta rica teología. Resulta también interesante el artículo que M. J. Scheeben escribió sobre este Santo Padre: “Cyrillus von Alexandria”, en: AA.VV., *Wetzer und Weltes K.-L. III* (Friburgo di Br. 21884) col. 1284-1290. Igualmente se puede consultar el análisis que Scheeben hace en su *Dogmatik, o. c.*, libro 5, par. 217, nn. 211-260.

plemento de Adán, porque había de reparar el daño que éste había acarreado; mas en Cristo esta función quedó absorbida por la más amplia del complemento.

La experiencia de comunidad, de unión íntima, que se crea entre el linaje humano y Cristo se puede expresar con la imagen del Hombre-Dios como nueva cabeza del linaje. Para Scheeben, la cabeza, en sentido propio, es no solamente la cúspide, el miembro más alto del cuerpo, sino al mismo tiempo lo que en la planta es la raíz, aquello en lo cual tiene cohesión todo el cuerpo, a lo cual está unido, aquello que se apropia todo el cuerpo, que lo posee y lo domina, aquello en que queda absorbido todo el cuerpo⁶¹. El Hombre-Dios es la nueva cabeza porque ha asumido en sí, ha unido consigo y se ha apropiado todo el linaje al entrar en él mismo.

Todo el linaje humano es como una masa solidaria, que es asumida como un todo por la Persona del Verbo. Así todo el linaje se hace también cuerpo, carne del Verbo, no en un sentido puramente moral, sino verdadera y realmente, así como es verdadera y real la unidad del linaje con la humanidad de Cristo y la unidad de esta humanidad con la Persona divina. Por esto, dice Scheeben⁶², el linaje suele llamarse el "Cuerpo místico" de Cristo; la humanidad propia de Cristo se denomina el "Cuerpo real de Cristo", así como también la unidad del linaje con Cristo se llama mística, y la de su propio cuerpo con su Persona divina se designa como unidad real.

Gracias a esta relación de Cristo con el linaje como tal, se han colocado los cimientos de una comunión de bienes y gracia. La Nueva Alianza ha vinculado al bautismo la verdadera introducción en el disfrute de esta comunión. En la Antigua Alianza esta comunión no estaba en manera alguna vinculada al bautismo, y sin embargo en el fondo Cristo era Cabeza del linaje en la Antigua Alianza tanto como en la Nueva⁶³. El Hombre-Dios, por lo tanto, le-

⁶¹ Por eso comenta nuestro autor: "Adán era cabeza del linaje porque y cuanto era la causa de la unidad natural del mismo; el Hijo de Dios, mediante la infinita fuerza de atracción de su Persona divina toma posesión en su totalidad de este linaje ya unido, apropiándose un miembro del linaje, que está en relación con los demás, y asumiéndole en su Persona; así se constituye nueva cabeza de todo el linaje, siendo incluida en éste aun su cabeza natural" (MC 5,56, 389).

⁶² Cf. MC 5,56, 391-392. Es interesante destacar aquí la reflexión de Gregorio de Nisa, sobre la relación entre el Verbo y el linaje humano (cf. *De verbis 1 Cor 15,28*, t. 2, en: *Id., Opera 9* [Leiden 1967]).

⁶³ Cf. MC 5,56, 398-399. Para apoyar esta tesis Scheeben cita un texto de Cirilo de Alejandría: *Commentarium in Iohannem* l. 6, *ad verba: cognosco oves meas (lo 10)* (PG 73,891). Partiendo de esta metadinámica del *Corpus Christi mysticum* se puede además demostrar la posibilidad de que hombres que, sin culpa propia, no pertenecen a la Iglesia visible, alcancen la salvación por medio de Cristo.

vanta al linaje humano a la más íntima unión con el Padre eterno, y extiende a todo el mundo la unidad que él tiene con el Padre. Enlaza a Dios y a la criatura mediante una unidad y una mutua relación tan íntimas que de esta suerte queda descartada y suprimida la distancia infinita en que ya por naturaleza la criatura se halla de Dios. Por la comunión con el Hijo de Dios, la criatura recibe la dignidad y la gloria de los hijos de Dios⁶⁴.

La relación creada entre Cristo y el linaje humano presenta, por tanto, las características de una unión de vida, de una comunión íntima y especial, cargada de un fruto divino para todo hombre. El Hijo de Dios, por la Encarnación, se ha unido de una manera radical con nuestro linaje y así nos ha obtenido una unión admirable y elevada con toda la Trinidad. Esta comunión da lugar a la creación de la comunidad de la Iglesia⁶⁵. La comunidad de naturaleza del linaje humano, gracias a la relación creada con Cristo, puede ser fundamento de la comunidad en la gracia y la justicia sobrenatural, es decir, la unión de todos los cristianos que es la Iglesia.

La Iglesia es la comunión más íntima y real de los hombres con Cristo. Como el Hombre-Dios habita de una manera admirable en el seno de la Iglesia, a fin de unirse en un solo cuerpo con todos los miembros de la misma, entonces la unidad en que los une es tan sublime y misteriosa que la razón humana no puede intuirlo. Cristo, dentro de esta unidad mística, no es sencillamente un miembro, ni tampoco el *primum inter pares*, sino el fundamento en que descansa todo, el vínculo que une a los cristianos, la fuente que los

⁶⁴ Por eso afirma Scheeben: "Cristo es el vínculo substancial, sumamente real, merced al cual los extremos más lejanos se aproximan de un modo admirabilísimo. Directamente, ya de suyo, este vínculo sirve de fundamento a la unidad de la criatura con Dios, unidad substancial, que Dios quiere en sí misma, y por la cual la unidad substancial entre el Padre y el Hijo ha de comunicarse también a la criatura y ser glorificada en esta comunicación" (MC 5,62, 430). Cf. también MC 2,28, 167-168; 5,62, 431. Los Santos Padres han sabido explicar esta realidad mediante textos cargados de simbolismo. Scheeben destaca, por ejemplo, a HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos* 67 (CSEL 22,156), CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Iohannem* l. 6 (PG 73,891), AMBROSIO DE MILÁN, *De fide ad Gratianum Augustum* l. 5, c. 7 (PL 16,523). También Tomás de Aquino destaca esta idea: ST I, q. 43, a. 5, ad 2. Todos ellos tratan de explicar el fruto de la unión de vida creada entre Cristo y el linaje humano, que nos permite ser "admitidos a la unidad de la majestad del Padre". Así se cumple plenamente la frase sublime del Salvador: "que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos en nosotros sean uno" (Jn 17,21).

⁶⁵ Cf. MC 2,36, 249. Sobre la verdadera unión de vida que existe entre Cristo y los cristianos, cf. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona ²1935) 34ss.

alimenta con la nueva vida⁶⁶. Lo decisivo en la comunidad de la Iglesia es la comunión con Cristo.

Al hacerse el hombre miembro de la comunidad de la Iglesia, se ve admitido en Cristo y mediante Cristo en el seno de Dios –comenta Scheeben⁶⁷–, es transplantado a un suelo celestial, injertado en un tronco divino; entra en una esfera nueva, sobrenatural, donde se le infunde una vida completamente nueva. La Iglesia da al hombre un nuevo ser y una nueva vida, una posición y un destino completamente nuevos, sobrenaturales.

Scheeben, para expresar esta comunión que se crea en la comunidad eclesial, utiliza la imagen de la maternidad. De esta forma, se puede decir que la Iglesia se comporta con sus miembros como una madre tierna, que los cuida, alimenta, instruye y educa como hijos. Esta maternidad sobrenatural –dice nuestro autor⁶⁸– es el misterio central de la Iglesia en su calidad de sociedad orgánicamente formada. Porque precisamente por esta maternidad adquiere su articulación la comunidad de la Iglesia, comunidad en que los hijos están unidos con el padre mediante la madre. La Iglesia, comunidad de los cristianos con Dios, es, en definitiva, el auténtico Cuerpo místico de Cristo que nos llena con la plenitud de la divinidad⁶⁹.

⁶⁶ Cf. MC 5,56, 392; 7,77, 570-571. En este sentido, resulta interesante citar aquí la reflexión que hace A. Wikenhauser sobre el concepto de Pablo de la Iglesia como comunidad de Dios en Cristo, en su libro *Die Kirche als mystische Leib Christi nachdem Apostel Paulus* (Münster in West 21940) 125ss.

⁶⁷ Cf. MC 7,78, 575. Sobre el tema de la Iglesia en general dentro de la teología de Scheeben, cf. también B. GHERARDINI, "La visione ecclesiologicala di M. J. Scheeben", en: STC 287-295.

⁶⁸ Cf. MC 7,79, 577-578.

⁶⁹ Así lo explica Scheeben: "El misterio de la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, se manifiesta precisamente en que sus miembros se configuran más o menos y se ponen en contacto con la Cabeza no según la analogía de una sociedad exterior, sino a la manera de un cuerpo vivo, orgánico, mediante una configuración interior, real, así como deben participar interiormente de la vida de la Cabeza; en que de esta configuración depende, como en el cuerpo natural así también en el cuerpo místico de Cristo, el organismo interior, la articulación jerárquica; en que, así como todos los miembros poseen en el cuerpo natural una semejanza y una unión común con la cabeza, mas esta semejanza y esta unión tiene a su vez diversos grados, de un modo análogo también el carácter sacramental se presenta en muchas figuras, según que haya de formar solamente miembros sencillos, que no han de hacer más que participar de la comunión de la Cabeza, o los miembros vigorosos, en los cuales la Cabeza ha de luchar y combatir, o los órganos especiales de la Cabeza, que han de establecer y mantener la unión de la misma con los demás miembros" (MC 7,84, 624-625).

CONCLUSIÓN

Llegamos al final de esta reflexión. A lo largo de este artículo hemos intentado sacar a la luz el rico y profundo contenido que está presente en la categoría de comunión. La teología de Scheeben nos ha permitido ahondar en esta realidad comunional. Estudiar a este autor suponía entrar en una especulación teológica que “se concentra de lleno en lo sobrenatural”⁷⁰. Nuestro autor ha sabido construir en *Los Misterios del Cristianismo*, una reflexión que brota del conocimiento y del amor del Dios Trinitario. Para entender esta reflexión era necesario entrar en la mentalidad de este teólogo alemán, en su manera de contemplar y estudiar los Misterios de la fe cristiana.

Así pues, partiendo de la teología de Scheeben, estas páginas han buscado presentar cómo el misterio de la comunión impregna toda la realidad de la Revelación. En cada uno de los grandes Misterios de nuestra fe (Trinidad, Encarnación, Filiación, Iglesia, Eucaristía, Justificación, Glorificación) aparece este componente. En *Los Misterios del Cristianismo*, Scheeben realiza una exposición de estas realidades globalmente. La tarea de este artículo ha sido sacar a la luz cómo se entiende la comunión en cada aspecto de la Revelación, con sus rasgos correspondientes.

Junto a esto, el artículo se proponía mostrar que la categoría de comunión puede ayudar a descubrir la lógica interna que existe como vínculo de unión entre cada uno de los Misterios. Cuando uno intenta estudiar la Teología con una visión globalizante, superando los límites de un Misterio determinado, descubre que toda la Revelación es un entramado riquísimo, en el cual cada realidad depende “teológicamente” de la otra. Es, en el fondo, un único Misterio de Salvación, *Mysterium Salutis*, que tiene su centro en Jesucristo, Alfa y Omega.

Por eso, la categoría de comunión nos ha permitido adentrarnos en este “organismo sobrenatural”⁷¹, un concepto que tiene un papel fundamental en

⁷⁰ Cf. M. GRABMANN, “Scheeben theologisches Lebenswerk”, en: *Id.*, *Gesammelte Schriften I* (Freiburg im Br. 1941) 401. Y en este sentido, comenta el mismo Grabmann: “El *commercium* entre un profundo estudio de la teología, la *sacra doctrina*, y la piedad y la vida interior auténticamente cristianas y sacerdotales, infunde en el corazón del sacerdote el fuego de un santo amor para con Jesucristo y la Iglesia” (*ibid.*, 400).

⁷¹ En el último capítulo de su libro, al explicar este “organismo sobrenatural”, Scheeben enumera los diversos Misterios y los explica usando los aspectos que forman parte de la categoría de comunión (unión, participación, comunicación). He aquí el texto completo: “Pertencen al campo sobrenatural: la Trinidad como comunicación sobrenatural, íntima y substancial y total de la divina naturaleza, y como principio, ideal y fin de toda comunicación sobrenatural de la misma

la teología de Scheeben. Cada Misterio implicaba una cierta relación con la experiencia comunional. Dentro de ese organismo sobrenatural, hemos podido descubrir el misterio de la Trinidad como el motivo originario de todos los demás misterios, su raíz, ideal y fin último⁷². Por consiguiente, la vida intratrinitaria se convertía en la fuente de la comunión plena, el punto de referencia para entender esta categoría teológica desde las tres perspectivas de “unión”, “participación-posesión” y “comunicación”.

Además, en esta experiencia comunional, hemos visto que existen tres Misterios que guardan una relación particular: la Trinidad, la Encarnación y la Gracia sobrenatural en la criatura⁷³. La comunicación infinita de Dios en la Trinidad es continuada en el Hombre-Dios, y en todo su cuerpo místico. Y el misterio de la gracia adquiere su fundamento firme solamente por la Encarnación. Aparece así un vínculo especial entre la comunión intratrinitaria, la comunión Padre-Hijo y la comunión Dios-criatura.

Otra conclusión que brota de estas páginas es el espacio teológico que ocupa el misterio de la Eucaristía entre las verdades sobrenaturales y, por lo tanto, en la experiencia de la “comunión”. La Eucaristía es el vínculo que une al hombre con Cristo y, en Cristo, con la Trinidad y con aquéllos que participan de Ella⁷⁴. De esta forma, el Misterio eucarístico refleja profundamente

a las criaturas; la justicia original del hombre como estado de la primera elevación original de éste a la participación de la divina naturaleza y como suma de los privilegios que le fueron otorgados en consecuencia de esta elevación; el pecado en general y el pecado original en particular como negación y supresión de la unión de Dios conferida mediante la participación de la divina naturaleza; la Encarnación como comunicación suprema y más íntima de Dios *ad extra*, y como segundo principio, fin e ideal de la unión sobrenatural de la humanidad con Dios, unión que debe restaurarse mediante la Redención; la Eucaristía como medio de la unión más íntima del hombre con el Hombre-Dios, Cabeza suya, y mediante él con Dios; la Iglesia como cuerpo místico, íntimamente unido con su Cabeza, y como órgano misterioso del Hombre-Dios; los sacramentos como instrumentos de la operación sobrenatural de Dios, de Cristo y de la Iglesia; la justificación cristiana y todo el proceso que la introduce y la termina, como restauración de la participación sobrenatural de la divina naturaleza que se había perdido por el pecado; la glorificación de los hombres en alma y cuerpo como consumación de su participación de la divina naturaleza; y, finalmente, la predestinación como consejo existente en Dios, por el cual quiere Él comunicar su propia naturaleza de un modo sobrenatural a las criaturas y efectivamente se la comunica de un modo perfecto” (MC 11,104, 798-799).

⁷² Cf. MC 11,106, 249.

⁷³ Así lo explica Scheeben: “La doble comunicación de la divina naturaleza, en la Trinidad y en la gracia, se junta así en un sólo proceso orgánico; y la doble glorificación sobrenatural que Dios como Padre quiere recibir de su Hijo natural y de sus hijos adoptivos, se funde en un sólo himno armónico, divino” (MC 5,60, 422).

⁷⁴ Cf. MC 6,71, 516.

toda la riqueza de la realidad comunal, y puede definirse como síntesis de toda comunión.

En resumen, la categoría de comunión nos ha permitido profundizar en todo el Misterio de la Vida Divina, de la Revelación del Dios trinitario, del Dios de Jesucristo. Se podría decir que, desde esta óptica particular, partiendo de la rica teología de Scheeben, el *Mysterium Salutis* es como un misterio de comunión. Esta reflexión ha pretendido ser una aportación al estudio de esta realidad.

Resumen.- Se trata de un estudio sobre el concepto de comunión en la obra del teólogo alemán M. J. Scheeben titulada *Los Misterios del Cristianismo*. Se parte de la Trinidad como fuente de la comunión plena. Esta unión de vida y amor implica unidad y diversidad. Al mismo tiempo, supone la superación de toda distancia entre los que la viven. Scheeben propone la analogía de los desposorios como una imagen llena de matices para entender este concepto. Finalmente, un último rasgo de esta categoría teológica es la capacidad de generar comunidad. Como conclusión, la teología de Scheeben, esbozada en este libro fundamental, nos enseña que la comunión ayuda a entender mejor la relación entre los diversos misterios de nuestra fe.

Summary.- This is a study of the concept of communion in the work of the German theologian M. J. Scheeben entitled *"The Mysteries of Christianity"*. It starts from the Trinity as source of whole communion. This union of life and love implies unity and diversity. At the same time, it presumes to overcome the distance between those who live it. Scheeben proposes the analogy of wedding as an image full of tones to understand this concept. Finally, a last trait in this theological category is the scope to create community. As a conclusion, the theology of Scheeben, outlined in this fundamental book, teaches us that communion helps to understand better the relationship between the diverse Mysteries of our faith.