

RELIGACIÓN

R E V I S T A

La unidad como hospitalidad: repensar la comunión cristiana en la era del pluralismo

Unity as Hospitality: Rethinking Christian Communion in the Age of Pluralism

Charles Derond

Resumen

Este artículo propone una reinterpretación de la unidad eclesial desde la categoría de la hospitalidad, como una forma de comunión que integra la diferencia sin anularla. Frente al pluralismo contemporáneo, se argumenta que la unidad no debe ser uniformidad doctrinal ni coexistencia pragmática, sino una comunión dialogal y acogedora que refleje la vida trinitaria. Mediante una metodología hermenéutica e interdisciplinaria, se analizan los fundamentos bíblicos, teológicos y éticos de una eclesiología de la hospitalidad. La tesis central sostiene que esta perspectiva transforma las categorías tradicionales de pertenencia, redefiniendo la catolicidad como capacidad de acogida. Esta comprensión ofrece criterios para una praxis eclesial sinodal y un diálogo ecuménico e interreligioso renovado.

Palabras clave: unidad eclesial, hospitalidad, comunión trinitaria, diálogo, pluralismo religioso.

Charles Derond

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

<http://doi.org/10.46652/rgn.v10i48.1576>
ISSN 2477-9083
Vol. 10 No. 48, 2025, e2501576
Quito, Ecuador

Enviado: mayo 15, 2025
Aceptado: septiembre 04, 2025
Publicado: noviembre 05, 2025
Publicación Continua



Abstract

This article proposes a reinterpretation of ecclesial unity through the lens of hospitality, understood as a form of communion that integrates difference without negating it. In the face of contemporary pluralism, it argues that unity should not be conceived as doctrinal uniformity or mere pragmatic coexistence, but as a dialogical and welcoming communion that reflects the Trinitarian life. Using a hermeneutical and interdisciplinary methodology, the biblical, theological, and ethical foundations of an ecclesiology of hospitality are analyzed. The central thesis maintains that this perspective transforms traditional categories of belonging, redefining catholicity as a capacity for welcome. This understanding offers criteria for a synodal ecclesial praxis and a renewed ecumenical and interreligious dialogue.

Keywords: ecclesial unity, hospitality, Trinitarian communion, dialogue, religious pluralism.

Introducción

La confesión de la Iglesia como “una, santa, católica y apostólica”, proclamada desde el Credo de Nicea-Constantinopla, resuena hoy en un contexto global radicalmente distinto al de su formulación original, un mundo caracterizado por una pluralidad de voces y una profunda fragmentación social y espiritual. Las formas históricas mediante las cuales se ha articulado y vivido la unidad eclesial se enfrentan actualmente a desafíos inéditos que exigen una reflexión renovada. La globalización, entendida no solo como un fenómeno económico sino también cultural, ha propiciado un encuentro inevitable y cotidiano con la alteridad; el diálogo interreligioso ha dejado de ser una opción para convertirse en una necesidad para la convivencia pacífica; la emergencia de movimientos sinodales reclama una práctica de la autoridad más colegial y participativa; y, finalmente, las tensiones persistentes entre la ortodoxia confesional y la legítima diversidad cultural desafían cualquier intento de uniformidad homogeneizante (Casanova, 1994; Taylor, 1998). Este panorama complejo obliga a un replanteamiento de fondo sobre la naturaleza misma de la unidad que define al pueblo de Dios.

En este escenario de transformación, pensar la unidad de la Iglesia exige realizar un giro hermenéutico fundamental: abandonar la lógica de la identidad cerrada sobre sí misma para abrazar la lógica de la relación constitutiva. Este cambio de paradigma encuentra en la categoría de la hospitalidad una clave teológica y ética particularmente fecunda para comprender la comunión eclesial no como una clausura defensiva, sino como una apertura radical y vulnerable. La hospitalidad, en este sentido, trasciende la mera cortesía o etiqueta social para erigirse en una estructura ontológica de acogida. La filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas proporciona aquí un fundamento antropológico crucial, al afirmar que “el rostro del otro me llama y me obliga”, estableciendo una demanda ética previa a cualquier reciprocidad o acuerdo (Levinas, 1977). Es en este llamado irreductible del otro, del diferente, donde se juega la auténtica posibilidad de construir una comunidad que no cancele las singularidades, sino que se edifique precisamente a partir de ellas, reconociendo en cada rostro una huella de lo infinito.

De la Perijóresis a la Praxis: La Iglesia como Icono Relacional

La eclesiología contemporánea, en un fértil diálogo con la tradición y pensadores seminales del siglo XX, ha redescubierto con fuerza este carácter relacional de la unidad. Teólogos como Yves Congar, quien enfatizó la eclesiología de comunión; John Zizioulas, con su exploración del ser eclesial como ser-en-comunión; Hans Urs von Balthasar, con su visión dramática de la relación entre Cristo y la Iglesia; y Karl Rahner, con su atención a la dimensión experiencial y mundial de la fe, han contribuido decisivamente a este paradigma (Congar, 1964; Zizioulas, 1985; Balthasar, 1983; Rahner, 1990). Desde esta perspectiva, la unidad no es una imposición jerárquica desde arriba, sino una realidad que se recibe primordialmente como don gratuito (*charis*) y que, simultáneamente, se construye como tarea ética y comunitaria permanente. La Iglesia, en cuanto sacramento o icono del Dios trinitario, está llamada a reproducir en la historia la dinámica interna de la vida divina, simbolizada por el concepto patrístico de *perijóresis*: la comunión eterna de Personas divinas distintas—Padre, Hijo y Espíritu Santo—perfectamente unidas en el amor mutuo sin confusión ni separación (Gregorio de Nisa, 1999). La unidad eclesial, por tanto, encuentra su arquetipo no en la homogeneidad, sino en esta danza relacional de amor que genera espacio para la alteridad en la misma unidad.

La hipótesis central que vertebra este trabajo sostiene, precisamente, que la unidad entendida como hospitalidad constituye el horizonte teológico más fecundo y pertinente para la eclesiología del siglo XXI. Se trata de una unidad que no busca absorber o neutralizar la diferencia en un todo indiferenciado, sino que la acoge activamente como un don que enriquece la comunión; una unidad que no teme al pluralismo como una amenaza, sino que lo asume como un dato de la realidad histórica y lo transforma en un espacio dinámico de encuentro y comunión. Esta concepción se opone tanto a un ecumenismo diluyente que sacrifica la identidad en aras de un consenso minimalista, como a un integrismo que se encierra en una falsa pureza. Un ejemplo concreto de esta tensión se puede observar en los desafíos que plantean las iglesias locales en contextos multiculturales, donde la inculturación de la fe exige una hospitalidad que respete las expresiones culturales autóctonas sin fracturar la comunión con la Iglesia universal, un equilibrio delicado entre la catolicidad y la particularidad legítima.

Itinerario Metodológico y Despliegue Argumental

Para desarrollar de manera sistemática esta propuesta, el estudio se estructura en tres momentos analíticos sucesivos que buscan explorar las distintas dimensiones de la unidad-hospitalidad. El primer momento se dedicará a desentrañar los fundamentos teológicos y trinitarios de esta noción, rastreando sus raíces en la Revelación y su desarrollo en la reflexión dogmática. El segundo momento analizará su dimensión ética y hermenéutica, centrándose en el concepto de reconocimiento del otro y las implicaciones prácticas para la convivencia intraeclesial. Finalmente, el tercer momento proyectará estas reflexiones en el ámbito pastoral y ecuménico, estableciendo un diálogo crítico con los desafíos específicos que plantea el pluralismo

religioso y cultural contemporáneo, como por ejemplo, la relación con otras tradiciones religiosas monoteístas o la acogida de migrantes en las comunidades parroquiales. Antes de adentrarnos en estos ejes temáticos, resulta imperativo explicitar la metodología que guía este trabajo, la cual se sitúa en la intersección entre la teología sistemática, la filosofía del diálogo y las ciencias sociales de la religión, empleando un enfoque hermenéutico que busca actualizar el sentido de los conceptos clásicos para los desafíos del presente.

Metodología

Este estudio se articula mediante un enfoque hermenéutico-teológico que busca desentrañar las profundas implicaciones de la hospitalidad como paradigma eclesiológico fundamental. La investigación se sustenta en un riguroso proceso de lectura crítica y comparativa de un corpus documental diverso, que abarca tanto fuentes primarias como secundarias. Entre las fuentes primarias, se analizan textos fundacionales de la tradición judeocristiana —con un examen exegético de pasajes bíblicos clave que cimientan la noción de acogida—, los escritos de los Padres de la Iglesia, que desarrollaron una incipiente eclesiología de comunión, y documentos magisteriales recientes que abordan la sinodalidad y el diálogo interreligioso. Este análisis se complementa con un diálogo sostenido con fuentes secundarias provenientes de autores contemporáneos en teología sistemática, fenomenología de la alteridad y filosofía del diálogo, disciplinas que enriquecen la comprensión de la dinámica relacional inherente a la hospitalidad (Schreiter, 2015; Kearney, 2011). La integración de estas diversas voces permite construir una perspectiva robusta y multidimensional.

Niveles de Análisis: Del Fundamento Teológico a la Praxis Eclesial

El método empleado se despliega de manera sistemática a través de tres niveles de análisis interconectados. El primer nivel consiste en un análisis teológico-sistemático, cuyo objetivo principal es la interpretación y reconstrucción de las categorías centrales de unidad, comunión y hospitalidad a la luz de la teología trinitaria. Este nivel se pregunta cómo la vida íntima de Dios, como comunión de Personas distintas, sirve de arquetipo para una unidad eclesial que no anula la diferencia. El segundo nivel implica una hermenéutica interdisciplinaria que fomenta un diálogo fecundo entre la teología, la ética del reconocimiento, la fenomenología de la alteridad —especialmente la tradición inaugurada por Lévinas— y aportes selectivos de las ciencias sociales, particularmente la sociología de la religión, para comprender el fenómeno del pluralismo (Casanova, 1994). Este cruce de miradas permite situar la reflexión teológica en el contexto más amplio de las transformaciones culturales contemporáneas, evitando así un discurso autorreferencial.

El tercer y último nivel se orienta hacia la aplicación eclesiológica y pastoral, proyectando el marco conceptual de la unidad como hospitalidad sobre la vida concreta de la Iglesia contemporánea. En este estadio, se examinan casos y desafíos específicos, tales como la recepción

de migrantes en comunidades parroquiales, la dinámica de los procesos sinodales donde se negocia la diferencia, y las prácticas de diálogo ecuménico donde la hospitalidad se ejerce hacia otras tradiciones cristianas. Este método es, por naturaleza, cualitativo y reflexivo; su finalidad primordial no es demostrar una hipótesis mediante datos cuantificables, sino comprender en profundidad e interpretar las posibilidades que un paradigma ofrece para la autocomprensión de la Iglesia. La investigación no pretende formular nuevos dogmas, sino ofrecer una lectura teológica creíble y sugerente del fenómeno de la unidad que, manteniéndose fiel a la verdad revelada, se abra con audacia al diálogo con la alteridad en sus múltiples formas. Para ello, adopta un enfoque comparativo y contextual, que permite confrontar críticamente distintas tradiciones teológicas —desde la riqueza patrística hasta las reflexiones modernas y contemporáneas— con el fin de discernir de manera históricamente situada cómo la noción de hospitalidad puede renovar vitalmente la comprensión eclesial de la comunión en la era actual de fragmentación y búsqueda de sentido (Tillard, 1992). Este recorrido metodológico, por tanto, no es un mero preámbulo instrumental, sino un componente esencial del argumento que dota de solidez y profundidad a la propuesta teológica central.

Desarrollo

Arraigos Sagrados y Fundamentos Teológicos de la Unidad Hospitalaria

La Comunión Trinitaria: Arquetipo de una Apertura Radical

La comprensión cristiana de la unidad no se origina en una mera estrategia eclesial, sino que hunde sus raíces en la revelación misma de Dios como Trinidad: un misterio de comunión amorosa y apertura constitutiva. Desde las primeras palabras del prólogo del Evangelio de Juan —“el Verbo estaba *con* Dios, y el Verbo era Dios” (Jn 1,1)—, la fe cristiana reconoce que el ser divino no es soledad autosuficiente, sino relación eterna y dinámica. Este “estar con” fundante revela que la relación es anterior a la sustancia individual, constituyendo un paradigma ontológico para toda realidad creada. La Trinidad, por tanto, no es una abstracción metafísica desvinculada de la experiencia, sino la expresión máxima de una vida relacional perpetua. En este movimiento eterno, el Padre engendra al Hijo en un acto de donación total, el Hijo se recibe y se entrega completamente al Padre, y el Espíritu Santo es el vínculo personal que los une en un movimiento de don recíproco, de perpetua kénosis y plenitud. Como afirma Hans Urs von Balthasar (1984), “Dios es amor porque en Él el don se hace forma de ser”, sugiriendo que la esencia divina es precisamente este acto de darse y recibir. De este modo, la unidad trinitaria no consiste en la absorción o anulación de la diferencia, sino en la comunión perfecta que acoge y celebra la alteridad radical de las Personas. En palabras de John Zizioulas (1985), “ser persona es ser en relación; existir es coexistir”, una definición que trasciende el individualismo moderno y sitúa la relacionalidad en el corazón de la identidad. La Iglesia, entendida como imagen e icono vivo de la Trinidad, está llamada a reflejar en su estructura visible esta lógica relacional interna. Su unidad,

por consiguiente, no se define primariamente por la uniformidad institucional o doctrinal, sino por la participación activa en esta comunión divina. Por eso, la hospitalidad deja de ser una actitud periférica o una virtud social opcional para convertirse en una expresión esencial y constitutiva de la vida trinitaria: acoger al otro es participar intencionalmente en el movimiento mismo del amor de Dios que circula eternamente. San Agustín (1982) lo expresa con profundidad en *De Trinitate*: “Amar es decir al otro: que tú seas.” En ese “sí” fundamental y creador dirigido a la existencia del otro, en ese deseo activo de que florezca en su alteridad, se realiza el reflejo humano más fiel de la vida divina, que es afirmación gozosa de la diferencia en la unidad.

El Lecho Fluvial de la Hospitalidad en la Narrativa Bíblica

La hospitalidad constituye uno de los temas axiales y más constantes que recorren la totalidad del canon de las Escrituras, funcionando como un criterio hermenéutico para entender la alianza de Dios con su pueblo. Desde la emblemática escena de Abraham, quien acoge con premura y generosidad a los tres visitantes divinos en el encinar de Mambré (Gn 18,1-8), gesto que sella la promesa de una descendencia, hasta la exhortación paulina a “no olvidar la hospitalidad, porque por ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles” (Hb 13,2), el vínculo indisoluble entre acogida y comunión recorre como un lecho fluvial toda la historia de la salvación (von Rad, 1960). En el Antiguo Testamento, la figura del *ger* (extranjero, residente temporal) no es percibida primariamente como una amenaza o un enemigo, sino como un huésped bajo la protección divina, tal como lo prescribe la Torah: “Amarás al extranjero, porque extranjeros fuisteis en Egipto” (Dt 10,19). Esta memoria fundante de la propia experiencia de vulnerabilidad y esclavitud en Egipto se convierte en el motor ético y teológico que impulsa la hospitalidad, transformándola así en un criterio tangible de fidelidad a Yahvé y de justicia social con los más vulnerables. Jesús de Nazaret radicaliza este mandato hasta llevarlo a su plenitud escatológica. En el juicio final descrito en el Evangelio de Mateo (25,35-40), el Hijo del Hombre se identifica de manera sorprendente y absoluta con el forastero: “Fui extranjero y me acogisteis.” La hospitalidad adquiere entonces una dimensión cristológica ineludible: acoger al otro, especialmente al marginado y al diferente, se equipara ontológicamente a acoger al mismo Cristo, revelando así el rostro divino en el rostro del necesitado. La comunidad cristiana primitiva, impulsada por el Espíritu Pentecostés, vivió intensamente esta experiencia de comunión abierta y concreta. El libro de los Hechos de los Apóstoles (2,44-47) describe a los primeros creyentes como aquellos que “tenían todo en común” y “partían el pan en sus casas con alegría y sencillez de corazón”. La hospitalidad doméstica, el compartir la mesa y los bienes, se convierte así en el signo visible y creíble de la unidad eclesial naciente, una unidad que se construye desde la *koinonia* práctica y no solo desde la profesión de fe. De esta raíz bíblica se deriva una convicción fundamental para una eclesiología contemporánea: la autenticidad de la unidad se verifica en la capacidad de acogida del otro, no en la eliminación o asimilación forzosa de la diferencia. La Iglesia, al practicar la hospitalidad, no hace más que prolongar en la historia el gesto kenótico de Dios, quien en la Encarnación se hizo Él mismo huésped de la humanidad (Rahner, 1978), compartiendo su condición para invitarla a compartir la suya.

La Sabiduría Patrística: Tejiendo la Unidad en la Diversidad

La tradición patrística, actuando como un crisol donde la fe bíblica dialogó con la filosofía grecorromana, profundizó y sistematizó esta intuición bíblica, mostrando con claridad que la unidad cristiana no es uniformidad, sino una sinfonía que se construye precisamente sobre la diversidad reconciliada. Ignacio de Antioquía, en su *Carta a los Esmirniotas* (8,1), insiste con fuerza en que “donde está el obispo, allí está la Iglesia”; sin embargo, su visión no es primordialmente autoritaria, sino profundamente comunal: la unidad visible alrededor del obispo expresa y garantiza la comunión orgánica del amor en la diversidad de carismas y ministerios. Cipriano de Cartago, en su tratado *De catholicae ecclesiae unitate* (6), afirma de manera lapidaria que “no puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre”, subrayando la inseparabilidad entre la relación con Dios y la pertenencia a la comunidad visible. No obstante, para un genio teológico como San Agustín (1998), quien vivió la dolorosa experiencia del cisma donatista, la verdadera unidad no se logra principalmente por la coerción o la fuerza del derecho, sino por la fuerza persuasiva y atractiva de la caridad: “*Ubi caritas, ibi unitas*” (Donde hay caridad, hay unidad). Los grandes teólogos capadocios —Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa— aportaron el fundamento trinitario decisivo para comprender esta comunión. Gregorio de Nisa (1999), en su lucha contra las herejías trinitarias, logró formular con precisión el misterio al afirmar que en Dios hay “distinción sin división, comunión sin confusión”. Este equilibrio teológico magistral, que salvaguarda tanto la distinción de las Personas como su unidad absoluta, inspira directamente la noción de comunión diferenciada, que es la base teológica más sólida para una eclesiología de la hospitalidad. La unidad, por tanto, no es lo contrario de la diversidad, sino su correcta ordenación en el amor. De este modo, la unidad concebida por los Padres es inherentemente inclusiva y simbiótica: no niega la alteridad, sino que la integra en un dinamismo de reciprocidad y enriquecimiento mutuo. La Iglesia es “una” no porque presente una fisonomía idéntica en todas las culturas y épocas, sino porque cada Iglesia local, en su particularidad irrepetible, refleja y hace presente la totalidad del misterio de Cristo (Congar, 1964). La catolicidad, así entendida, es la capacidad de cada parte de contener y expresar al Todo, en una relación de hospitalidad mutua entre lo local y lo universal.

Del Misterio Divino a la Forma Eclesial: La Comunión como Sacramento de Encuentro

El Concilio Vaticano II representó un hito decisivo al recuperar y actualizar esta visión trinitaria y patrística para la Iglesia contemporánea, especialmente en sus constituciones *Lumen Gentium* (1964) y *Unitatis Redintegratio* (1964). La Iglesia es presentada de manera novedosa como “Pueblo de Dios” y como “comunión” de comunidades diversas, todas animadas por el único Espíritu Santo. Esta eclesiología de comunión, de cuño profundamente relacional, viene a sustituir progresivamente una idea más piramidal y jurídica de la unidad por un modelo de circularidad, sinodalidad y reciprocidad. Según la penetrante intuición de Karl Rahner (1990), la comunión eclesial no es una estructura jurídica o una mera organización social añadida desde el exterior, sino la prolongación sacramental y visible en la historia de la comunión trinitaria misma.

Es en la Eucaristía, signo supremo de la hospitalidad divina, donde esta verdad se manifiesta con mayor claridad: Cristo, el anfitrión que se entrega como alimento, acoge a la humanidad diversa alrededor de una misma mesa y la une sacramentalmente a su cuerpo glorioso. La mesa eucarística, por tanto, se convierte en el espacio sagrado por excelencia donde se anticipa proféticamente la reconciliación escatológica de todas las cosas en Cristo. John Zizioulas (1985), desde la tradición ortodoxa, desarrolla esta intuición con su concepto de la Iglesia como “una comunión de Iglesias” (*communio ecclesiarum*). Desde esta perspectiva, la unidad católica no se define por una centralización administrativa o una homogenización cultural, sino por la participación de cada Iglesia local, con su liturgia, su teología y su cultura propias, en la comunión total que es el Cuerpo de Cristo. Este modelo eclesiológico policéntrico y conciliar anticipa y fundamenta la actual teología de la sinodalidad, donde el “caminar juntos” (*syn-hodos*) de todo el Pueblo de Dios refleja en la historia la dinámica trinitaria del don recíproco y del diálogo eterno. Así, la unidad eclesial auténtica no consiste en la uniformidad doctrinal o disciplinaria aplicada de manera coercitiva, sino en la capacidad de hospitalidad recíproca que las Iglesias, tradiciones teológicas y expresiones culturales son capaces de ejercer entre sí, reconociéndose mutuamente como partícipes del mismo Espíritu.

La Hospitalidad como Profecía del Reino Venidero

La unidad de la Iglesia, comprendida esencialmente como hospitalidad, posee una ineludible y fecunda dimensión escatológica que orienta y da sentido a su praxis histórica. La Iglesia es, por naturaleza, *signum et instrumentum* del Reino de Dios, y en la visión final de la realidad, toda separación, todo muro de enemistad será definitivamente superado, pues, como escribe Pablo, “Dios será todo en todos” (1 Co 15,28). La hospitalidad terrena, en sus gestos concretos de acogida, perdón y compartir, anticipa sacramentalmente esa comunión final y universal, actuando como una profecía encarnada que hace visible ya en la historia, de manera fragmentaria pero real, la plenitud de comunión prometida. Como señala Jürgen Moltmann (1981), la esperanza cristiana no se proyecta hacia un futuro cerrado y predeterminado, sino que se abre a un proceso dinámico de reconciliación universal que transforma el presente. Cada gesto de acogida al marginado, cada acto de diálogo con el que piensa distinto, cada esfuerzo por integrar al diferente en la comunidad, es un signo eficaz y una pequeña realización del mundo venidero, donde la justicia y la paz se besan. La unidad, por tanto, no se realiza de manera auténtica por la coerción institucional o la imposición dogmática, sino por la práctica perseverante del amor que crea espacio para el otro, que lo invita a ser parte de la comunidad sin condiciones previas. En palabras del Papa Francisco (2013) en *Evangelii Gaudium*, “la Iglesia crece por atracción, no por proselitismo”, afirmando que el testimonio de una comunidad acogedora y gozosa es más elocuente que cualquier estrategia de marketing religioso. La hospitalidad, en su forma más pura y desinteresada, es así una profecía escatológica en acto: revela ya en la opacidad de la historia la luz de la plenitud de comunión prometida por Dios, mostrando que el destino último de la humanidad no es la fragmentación, sino la unidad en la diversidad reconciliada, un banquete eterno donde cada rostro tiene un lugar único en la mesa del Reino.

La Hospitalidad como Imperativo Ético y Clave Hermenéutica

La Ética del Reconocimiento: Fundamento Antropológico de la Comunión

La concepción de la unidad cristiana entendida como hospitalidad reclama, de manera intrínseca, el desarrollo de una ética del reconocimiento que actúe como su cimiento antropológico y relacional. El filósofo Paul Ricœur (2004) desarrolla esta categoría de manera magistral en su obra *Parcours de la reconnaissance*, argumentando que el acto de reconocerse a sí mismo y de reconocer al otro no son procesos independientes, sino profundamente recíprocos y constitutivos de la identidad personal y colectiva. La identidad, desde esta perspectiva, no es una esencia predefinida, sino una narrativa que se teje en el encuentro dialógico con los demás. Aplicada al campo de la eclesiología, esta perspectiva filosófica sugiere con fuerza que la comunión eclesial auténtica no puede ser impuesta por decreto dogmático o mediante estructuras de poder verticales, sino que debe construirse laboriosamente mediante el reconocimiento mutuo entre Iglesias, culturas, tradiciones teológicas y personas concretas. La unidad, por tanto, se transfigura en un camino permanente de reconocimiento recíproco, donde cada tradición eclesial y cada expresión cultural es valorada y acogida como portadora de una gracia particular, de un carisma específico que enriquece al cuerpo completo. Emmanuel Lévinas (1977) otorga a esta dinámica interpersonal su profundidad ética definitiva al afirmar que el rostro del otro, en su desnudez y vulnerabilidad, constituye una epifanía de lo divino; acogerlo, por tanto, es entrar en una relación ética con el Mismo Dios. La hospitalidad, iluminada por esta filosofía, se convierte así en una categoría teológica fundamental antes que en una mera virtud sociológica: no se trata de simple cortesía o etiqueta social, sino de la forma concreta e histórica que adopta el mandamiento primordial del amor al prójimo. La unidad eclesial, en consecuencia, no se verifica primariamente en la homogeneidad doctrinal o litúrgica, sino en la fidelidad existencial a esta ética del rostro. Reconocer al otro —especialmente al diferente teológicamente, al extranjero culturalmente, al no creyente existencialmente— implica confesar humildemente que la acción soberana de Dios trasciende y desborda continuamente nuestras fronteras eclesiales y categoriales. Es precisamente en este acto de reconocimiento humilde y gozoso donde se realiza de manera efectiva el misterio de la comunión trinitaria, extendiéndose y encarnándose en la trama de la historia humana (Rahner, 1978). Por ello, la unidad entendida como hospitalidad implica necesariamente una profunda conversión del corazón —una *metanoia* comunitaria— que transforma la lógica mundana del poder en la lógica evangélica del don gratuito, y la dinámica excluyente del juicio en la dinámica incluyente del encuentro fraterno.

Hermenéutica de la Alteridad: Diálogo con la Filosofía Contemporánea

La categoría de hospitalidad ha sido objeto de una reflexión profunda y fecunda en la filosofía continental contemporánea, especialmente dentro de la fenomenología de la alteridad, ofreciendo un andamiaje conceptual invaluable para la teología. Emmanuel Levinas (1961), en *Totalidad e Infinito*, la concibe como el acto ético por excelencia, el gesto primordial de abrir el propio hogar, el propio «yo», al extranjero de manera incondicional. En su lectura radical, la hospitalidad no

es una opción derivada o un imperativo cultural, sino la estructura misma de la subjetividad, que se constituye como responsable por el otro antes que como conciencia autónoma. Jacques Derrida (1997), retomando y problematizando a Levinas, introduce una distinción crucial entre la “hospitalidad condicional” —aquella regulada por leyes, normas, fronteras y expectativas de reciprocidad— y la “hospitalidad incondicional”, un ideal ético que acoge al absoluto otro, incluso al enemigo o a quien no puede corresponder de ningún modo. Esta tensión irreductible ilumina poderosamente la experiencia eclesial concreta: toda comunidad cristiana vive permanentemente en esta dialéctica entre la necesidad legítima de preservar su identidad doctrinal y disciplinaria, y la llamada profética a abrirse sin cálculos ni reservas, imitando la gratuidad del amor divino. Paul Ricoeur (1990), desde la hermenéutica filosófica, complementa esta visión con su teoría del «sí-mismo como otro». Para Ricoeur, comprender al otro no significa absorberlo o asimilarlo en mi horizonte de sentido preexistente, sino, de manera más profunda, dejarme interpretar y cuestionar por él, permitiendo que su alteridad transforme mi propia autocomprensión. La Iglesia, entendida como una comunidad hermenéutica por excelencia, está llamada precisamente a este ejercicio de humildad interpretativa: a dejarse interpelar e interpretar por los otros —los pobres, las otras confesiones, las culturas no cristianas— reconociendo en sus preguntas, críticas y diferencias la voz siempre nueva y sorprendente del Espíritu Santo. En la medida en que la comunidad cristiana renuncia a la tentación totalizante de poseer la verdad de manera exhaustiva y se dispone al diálogo auténtico, se convierte en un espacio vivo de hospitalidad intelectual y espiritual. La hermenéutica, de este modo, se vuelve una forma excelsa de caridad intelectual, donde el acto de comprender al otro se realiza como un acto de amor y justicia cognitiva (Gutiérrez, 1971; Boff, 1981), esencial para una fe adulta que busca entenderse en un mundo plural.

La Praxis Eclesial de la Hospitalidad: De la Teoría a los Gestos Concretos

La hospitalidad, lejos de ser una actitud meramente interior o un principio abstracto, exige encarnarse como una praxis concreta y visible en la vida de la Iglesia. Se manifiesta de manera tangible en gestos cotidianos, en la configuración de estructuras pastorales y en los estilos de vida que caracterizan a las comunidades creyentes. A nivel personal e interpersonal, esta praxis implica la disposición activa a escuchar de manera genuina, a acompañar procesos humanos complejos y a servir con gratuidad, especialmente a los más vulnerables. A nivel comunitario e institucional, se traduce en el esfuerzo por construir parroquias y comunidades realmente abiertas y accesibles, en el desarrollo de una pastoral de la acogida que supere la mera administración de sacramentos, y en la creación de espacios seguros donde la diversidad de carismas, orientaciones y procedencias no genere sospecha o rechazo, sino que sea percibida como una fuente de enriquecimiento mutuo y de manifestación de la catholicidad de la Iglesia. El Papa Francisco (2013) ha insistido repetidamente en que la Iglesia debe ser una “casa abierta del Padre”, donde todos, sin excepción, puedan encontrar cobijo y sentirse en hogar. Esta poderosa imagen pastoral traduce al lenguaje concreto y accesible la profunda noción teológica de la unidad como hospitalidad. La comunión, desde esta óptica, se realiza y verifica no primariamente en la corrección doctrinal abstracta,

sino en la inclusión misericordiosa y práctica de las existencias concretas, muy lejos de cualquier tentación de exclusión disciplinaria o moralizante. La hospitalidad se erige así en un criterio de autenticidad eclesial ineludible: toda comunidad local que acoge al diferente, que dialoga con los marginados y que abre sus puertas físicas y simbólicas a la escucha atenta del mundo, se aproxima de manera más fiel y creíble al dinamismo de la comunión trinitaria. Por el contrario, una Iglesia ensimismada, autorreferencial o ideologizada, que se encierra en sus seguridades, traiciona su vocación más profunda de ser sacramento de unidad para la humanidad. La unidad eclesial, en definitiva, no se preserva mediante la clausura defensiva, sino mediante la apertura constante y confiada a la acción libre del Espíritu, que, como recordaba Jesús a Nicodemo, “sopla donde quiere” (Jn 3,8), desbordando siempre nuestras categorías y previsiones.

Diálogo Ecuménico: La Hospitalidad Puesta a Práctica entre Cristianos

El movimiento ecuménico representa sin duda uno de los terrenos más fecundos y urgentes para poner en práctica de manera visible esta teología de la hospitalidad. El Concilio Vaticano II, en su decreto *Unitatis Redintegratio* (§2–4), afirmó con claridad que el Espíritu Santo es quien suscita en los corazones el anhelo de unidad y que todos los bautizados, por el mismo sacramento, participan de algún modo real, aunque imperfecto, en la comunión del Cuerpo de Cristo. Esta afirmación constituye un fundamento teológico sólido para una práctica de la hospitalidad interconfesional. La unidad ecuménica a la que se aspira no consiste en uniformar las distintas confesiones cristianas bajo un único modelo cultural o disciplinario, sino en reconocer gozosamente en ellas los múltiples dones —*charismata*— suscitados por el mismo y único Espíritu. Este reconocimiento mutuo requiere el ejercicio de una hospitalidad teológica y afectiva que se concrete en abrir un espacio genuino —intelectual, espiritual y pastoral— al otro creyente, aceptando humildemente que su diferencia, lejos de ser una amenaza, me puede revelar un aspecto de la verdad de Cristo que mi propia tradición no custodia o no enfatiza suficientemente (Kasper, 2004). En la práctica concreta, esta hospitalidad ecuménica se traduce en gestos simbólicos cargados de significado, como la oración común, el servicio compartido a los pobres, la colaboración en la defensa de la dignidad humana y el diálogo teológico perseverante y sincero. Implica, sobre todo, un cambio de mentalidad profundo: pasar de una lógica de contraposición (“nosotros contra ellos”) a una lógica de compañía y peregrinación conjunta (“nosotros *con* ellos” hacia el Reino). La hospitalidad ecuménica, hay que subrayarlo, no relativiza la verdad ni induce al sincretismo, sino que, por el contrario, la expande y profundiza, ya que cada encuentro auténtico con el otro enriquece la comprensión del Misterio de Cristo (Zizioulas, 2006). La unidad como hospitalidad es, en este sentido, una forma poderosa de misión compartida: un testimonio conjunto y creíble del amor reconciliador de Dios ofrecido a un mundo marcado por la división y la fragmentación.

El Horizonte Interreligioso: Hacia una Teología del Encuentro desde la Hospitalidad

El pluralismo religioso contemporáneo, característico de nuestras sociedades globalizadas, plantea a la teología cristiana un desafío de primer orden: ¿cómo mantener la firmeza de la propia identidad confession without caer en los extremos del exclusivismo arrogante o del relativismo

indiferente? La categoría de hospitalidad, una vez más, ofrece un camino intermedio fecundo y evangélico: acoger al otro en la radicalidad de su diferencia religiosa, sin por ello negar la verdad propia que se profesa, sino poniéndola en diálogo creativo. El teólogo Raimon Panikkar (1999) acuñó la expresión “diálogo dialogal” para describir esta actitud: una conversación en la que ninguno de los interlocutores renuncia a lo esencial de su fe, pero en la que todos se reconocen mutuamente como compañeros en la búsqueda humilde de la Verdad última. Los pontífices Juan Pablo II (1995), en su encíclica *Ut Unum Sint*, y Benedicto XVI (2006), en su seminal discurso de Ratisbona, aunque con matices distintos, subrayaron que el diálogo interreligioso no se opone a la misión evangelizadora, sino que más bien la purifica y la cualifica: la verdad del Evangelio no se impone por la fuerza o la superioridad cultural, sino que se propone desde el respeto y la hospitalidad, en la libertad del Espíritu. Desde una perspectiva teológica más amplia, el encuentro interreligioso puede ser visto como un reflejo de la economía misma de la Encarnación: Dios, en Jesús de Nazaret, se hizo huésped de la historia humana, asumiendo toda la condición humana excepto el pecado. La Iglesia, prolongando este gesto divino, está llamada a ser “sacramento universal de salvación” (Vaticano II, *Lumen Gentium*, §48), no mediante el dominio o la hegemonía cultural, sino precisamente mediante la acogida respetuosa del otro como un misterio en el que pueden rastrearse las huellas de Dios. En la práctica pastoral, esta hospitalidad interreligiosa se traduce en espacios de colaboración concreta en favor de la justicia, la paz y la ecología, en diálogos culturales sinceros y en una acción común que testimonie la fraternidad universal. La unidad cristiana, lejos de fortalecerse aislándose, encuentra su autenticidad y su fuerza evangelizadora precisamente en la medida en que se hace más hospitalaria con el mundo en toda su diversidad.

La Ética del Cuidado: La Hospitalidad en su Expresión Cotidiana y Vulnerable

Toda hospitalidad auténtica conlleva intrínsecamente una dimensión de cuidado solícito —*cura*— hacia el otro en su integridad concreta: cuidar de su cuerpo, de su dignidad, de su historia, de la creación que compartimos. Pensadores como Leonardo Boff (1996), desde la teología de la liberación y la ecología, y Joan Tronto (1993), desde la filosofía política feminista, han demostrado que el cuidado constituye una categoría ética fundamental y a menudo menospreciada, que se vuelve particularmente urgente en tiempos de crisis ecológica y de fractura social. Aplicada al campo de la eclesiología, la ética del cuidado significa impulsar una pastoral atenta a las fragilidades humanas, que se encarna en una proximidad compasiva. Una Iglesia verdaderamente hospitalaria es, ante todo, una Iglesia que cuida: que no juzga desde la distancia, sino que acompaña en la cercanía; que no excluye al que falla, sino que integra desde la misericordia; que protege la creación como casa común. El cuidado, al igual que la hospitalidad, es profundamente relacional y genera una reciprocidad transformadora: quien acoge y sirve descubre que es, a su vez, acogido y enriquecido por aquel a quien sirve; quien cuida se deja cuidar por la humanidad del otro. En esta reciprocidad gratuita y sorprendente se realiza y se hace experiencia palpable el misterio de la comunión trinitaria, que es circulación eterna de amor y cuidado entre las Personas divinas. La hospitalidad cotidiana —expresada en gestos sencillos como visitar a los enfermos, escuchar a los que sufren en su soledad, compartir el pan con el hambriento o acoger al migrante— se convierte

así en el lugar primario y más creíble donde la unidad eclesial se hace visible y atractiva para el mundo. Es en estos gestos de cuidado concreto donde la teología de la hospitalidad se verifica existencialmente, mostrando que la unidad de la Iglesia no es un ideal abstracto, sino una realidad que se construye día a día en el encuentro servicial con el rostro vulnerable del prójimo.

La Hospitalidad como Horizonte Pastoral y Esperanza Escatológica

La Iglesia como Morada de Puertas Abiertas: Una Ecclesiológica de la Acogida

La metáfora de la casa, como espacio de intimidad, protección y encuentro, atraviesa de manera axial toda la tradición bíblica, configurando una poderosa imagen para comprender la misión de la Iglesia. Desde la tienda de Abraham, donde el patriarca acogió a los tres visitantes divinos en Mambré (Génesis 18:1-8), hasta la casa de Nazaret, donde el Verbo habitó entre nosotros, la morada se convierte en el lugar teofánico por excelencia donde se hace tangible y visible la presencia de Dios en la historia. En el Nuevo Testamento, esta dinámica alcanza su culmen en la persona de Jesús, quien se presenta no solo como el anfitrión que invita al banquete del Reino, sino también, de manera sorprendente, como el Huésped divino que llama a la puerta del corazón humano: “Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguien escucha mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo” (Apocalipsis 3:20). La Iglesia, definida por Pablo como “casa de Dios, columna y fundamento de la verdad” (1 Timoteo 3:15), está llamada a reflejar existencialmente este doble dinamismo de apertura y acogida. El Papa Francisco (2013) lo ha expresado con una claridad pastoral incisiva en *Evangelii Gaudium*, insistiendo en que la Iglesia debe ser “una casa de puertas abiertas”, siempre capaz de salir al encuentro de quienes se sienten lejos, sin miedo a “ensuciarse los pies” en las periferias existenciales de la humanidad. En este horizonte, la unidad entendida como hospitalidad adquiere un tono pastoral concreto y tangible: no se trata de uniformar las prácticas devocionales o los estilos litúrgicos, sino de crear deliberadamente espacios eclesiales —físicos, relacionales y espirituales— donde toda persona, independientemente de su origen, historia o condición, pueda sentirse genuinamente acogida, escuchada sin prisas y valorada en su dignidad irrepetible. La comunión, por tanto, no se impone por la fuerza de la ley o la coerción doctrinal; se construye pacientemente en la mesa compartida, en la conversación fraterna y en el servicio mutuo. La parroquia, la comunidad religiosa, la familia doméstica y la escuela católica están llamadas a convertirse en “microespacios de hospitalidad”, en signos sacramentales vivientes y creíbles de la comunión universal que Dios quiere para toda la humanidad, demostrando que la catolicidad se mide más por la capacidad de acogida que por la extensión geográfica.

La Sinodalidad: Caminar Juntos como Ejercicio de Hospitalidad Permanente

El proceso sinodal impulsado de manera decisiva por el magisterio del Papa Francisco constituye la actualización ecclesiológica y práctica más significativa del ideal de unidad hospitalaria en el tiempo presente. La sinodalidad, entendida en su sentido literal y más profundo de “caminar juntos” (*syn-hodos*), traduce a estructuras, procesos y, sobre todo, a una mentalidad concreta,

la lógica interior de la comunión trinitaria y de la hospitalidad eclesial (Comisión Teológica Internacional, 2018). Este “caminar juntos” no se reduce a un mero método de gobierno eclesial o a una técnica de discernimiento grupal, sino que representa ante todo una espiritualidad profunda de la escucha recíproca y atenta. Supone reconocer, con una fe humilde y confiada, que el Espíritu Santo se distribuye y habla a través de todos los bautizados, sin excepción, y que la diversidad de carismas, ministerios y servicios no es un obstáculo para la unidad, sino que, muy al contrario, la enriquece y la vivifica, tal como lo expresa san Pablo en su metáfora del Cuerpo de Cristo (1 Corintios 12:12-27). Vivir sinodalmente implica, en la práctica, acoger con genuino interés la voz y la perspectiva del otro, especialmente la de aquellos que, dentro y fuera de la comunidad, suelen ser marginados, silenciados o excluidos de los espacios de decisión. En este sentido crucial, la sinodalidad se erige como una auténtica pedagogía de la hospitalidad: enseña progresivamente a la Iglesia en su conjunto a ser un espacio seguro y fecundo de diálogo respetuoso, de discernimiento comunitario y de corresponsabilidad efectiva. Cada asamblea sinodal, cada consejo pastoral, cada encuentro eclesial a cualquier nivel, puede y debe convertirse en una experiencia concreta de comunión hospitalaria, donde la unidad buscada no elimina o neutraliza la diferencia, sino que la reconoce, la valora y la hace fecunda para la misión, demostrando que la verdadera catholicidad es polifónica. Este estilo sinodal, por tanto, encarna la hospitalidad no como un acto puntual, sino como la forma misma de ser de una Iglesia que se entiende a sí misma como Pueblo de Dios en camino, peregrino y acogedor.

Ecumenismo y Misión: La Hospitalidad como Credibilidad del Testimonio Cristiano

La unidad concebida como hospitalidad posee una dimensión inherentemente misionera que trasciende y desborda las fronteras visibles de la Iglesia católica, extendiéndose hacia la misión común de todos los cristianos en el mundo. En un tiempo histórico marcado por la polarización ideológica, la violencia sectaria y la fragmentación social, el testimonio visible de comunidades cristianas diversas que se reconocen mutuamente como hermanas en Cristo y que colaboran fraternalmente es, en sí mismo, una forma poderosa y elocuente de evangelización (Kasper, 2004). La misión en el contexto del siglo XXI ya no puede ser concebida en clave de conquista espiritual o de proselitismo agresivo, sino que debe ser replanteada fundamentalmente como un encuentro hospitalario, respetuoso y dialógico. En palabras del Documento de Aparecida (CELAM, 2007), “la Iglesia no crece por proselitismo, sino por atracción”, es decir, cuando hace presente en el mundo, a través de sus gestos y de sus estructuras, la ternura misericordiosa y la acogida incondicional de Dios. Cada gesto concreto de hospitalidad —ya sea abrir un espacio de diálogo ecuménico e interreligioso, compartir recursos pastorales y teológicos, colaborar en proyectos sociales y ecológicos— es una expresión tangible y profética del Reino de Dios que se aproxima y que irrumpe ya en la historia. Evangelizar, desde esta perspectiva, significa esencialmente invitar a participar libre y gozosamente de la comunión de amor que es la vida trinitaria, nunca imponerla mediante la coerción o la manipulación. La unidad cristiana, entendida así como hospitalidad misionera, se convierte en un signo escatológico de gran potencia: anticipa proféticamente la plenitud de

comunión hacia la cual camina toda la creación, mostrando que la división no es el destino último de la humanidad, sino que la reconciliación en la diversidad es la promesa de Dios para el mundo.

La Hospitalidad Escatológica: Hacia el Banquete Definitivo de la Comunión

El horizonte último y definitivo que da sentido a toda búsqueda de unidad cristiana es la realización plena del Reino de Dios, donde, como afirma la Carta a los Efesios, “ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios” (Efesios 2:19). La hospitalidad que se practica en la historia terrenal es, por tanto, una figura, un anticipo y una participación provisional, pero real, de esa comunión universal y sin fisuras que constituye la bienaventuranza eterna. La teología escatológica recuerda con realismo que toda unidad humana lograda en el tiempo es necesariamente parcial, frágil y provisional, marcada por la ambigüedad y la sombra del pecado. Solo en la consumación final de todas las cosas, en el *eschaton*, la diferencia será plenamente reconciliada sin ser anulada, y la alteridad se convertirá en fuente de alegría infinita. Pero es precisamente por esta razón por la que la Iglesia está llamada a vivir ya desde ahora, en la penumbra de la fe, como signo e instrumento creíble de lo que será: una casa abierta a todos los pueblos, lenguas y culturas. Jürgen Moltmann (1981) subraya con acierto que la esperanza cristiana genuina no consiste en un deseo de escapar del mundo o de evadirse de la historia, sino en una fuerza transformadora que se compromete activamente con la realidad para cambiarla según el designio de Dios. Practicar la hospitalidad es, en este sentido profundo, un acto de esperanza activa y encarnada: una forma concreta de trabajar y de preparar la llegada definitiva del Reino, haciendo que sus valores de comunión, justicia y acogida irruman ya en el presente. La comunión definitiva no será, en modo alguno, una uniformidad monótona y aburrida, sino una sinfonía gloriosa: una armonía perfecta de voces diversas, de rostros únicos, de historias irrepetibles, que participan por siempre del mismo e inagotable Amor trinitario.

Conclusión

El recorrido teológico desarrollado a lo largo de esta investigación conduce a una afirmación central: la auténtica unidad eclesial en el contexto contemporáneo solo puede ser comprendida de manera plena y fecunda cuando se la interpreta a través de la lente hermenéutica de la hospitalidad. Esta categoría se revela como un principio arquitectónico que confiere coherencia a las distintas dimensiones de la vida de la Iglesia. En el plano bíblico, la hospitalidad desvela la modalidad fundamental con la que Dios mismo se relaciona con la humanidad: Él es quien acoge, quien, de manera kenótica, se hace huésped en la Encarnación, y quien comparte la mesa con pecadores y marginados, estableciendo una alianza de comunión. Teológicamente, esta dinámica de acogida manifiesta y hace participable la comunión trinitaria, erigiéndose como el paradigma ontológico de una unidad que es, ante todo, relacional y diversa. Éticamente, este paradigma exige una conversión permanente del corazón —una *metanoia* tanto personal como comunitaria— que se oriente hacia el reconocimiento incondicional del otro en su alteridad irreductible. Pastoralmente,

esta convicción se traduce en la praxis concreta de la sinodalidad, en una apertura estructural y afectiva, y en una misión entendida como servicio y testimonio compartido.

En consecuencia, la propuesta de una unidad entendida como hospitalidad propone una eclesiología profundamente dinámica, inclusiva y dialógica, capaz de responder a los signos de los tiempos. Este modelo no niega la importancia de la verdad revelada, sino que la vive y la propone como un don para ser compartido en el diálogo y el encuentro, nunca como un arma de exclusión. Del mismo modo, no busca suprimir las diferencias legítimas —ya sean culturales, teológicas o espirituales—, sino que las integra de manera creativa y fecunda en la vastedad del amor trinitario, que encuentra en la diversidad reconciliada su máxima expresión. En un mundo globalizado, marcado simultáneamente por un pluralismo irreductible y por profundas fragmentaciones identitarias, esta visión teológica ofrece un horizonte de esperanza sumamente pertinente: imagina y promueve una Iglesia que no se concibe a sí misma como una fortaleza cerrada sobre sus certezas, sino como una casa de puertas abiertas; no como una frontera que separa, sino como un puente que comunica; no como una institución autorreferencial y ensimismada, sino como una comunión viva y misionera que refleja en la historia la ternura misericordiosa de Dios.

En última instancia, se puede sostener que la hospitalidad constituye la forma histórica y concreta que adopta la unidad cristiana cuando decide encarnarse fielmente en las complejidades del tiempo. Es en la práctica de la acogida radical donde la Iglesia realiza de manera más transparente su misterio más profundo: ser sacramento, es decir, signo e instrumento, de aquel Dios que, siendo esencialmente Uno, acoge en la dinámica eterna de su amor la riqueza infinita de la diferencia, invitando a la humanidad a participar de esta misma lógica de comunión.

Referencias

Agustín de Hipona. (1982). *De Trinitate*. BAC.

Agustín de Hipona. (1998). *Cartas y sermones*. Sígueme.

Balthasar, H. U. von. (1983). *Teodramática I: Prolegómenos*. Encuentro.

Balthasar, H. U. von. (1984). *La gloria y la cruz*. Cristiandad.

Boff, L. (1981). *Iglesia, carisma y poder*. Trotta.

Boff, L. (1996). *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Trotta.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.

CELAM. (2007). *Documento de Aparecida*. CELAM.

Comisión Teológica Internacional. (2018). *La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana.

Congar, Y. (1964). *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Sígueme.

Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy.

Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Librería Editrice Vaticana.

- Gregorio de Nisa. (1999). *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Ciudad Nueva.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: Perspectivas*. CEP.
- Kasper, W. (2004). *That they may all be one: The call to unity today*. Burns & Oates.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini*. Nijhoff.
- Levinas, E. (1977). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Moltmann, J. (1981). *El Espíritu de la vida*. Sígueme.
- Panikkar, R. (1999). *El diálogo intrarreligioso*. PPC.
- Rahner, K. (1978). *Schriften zur Theologie IX*. Benziger.
- Rahner, K. (1990). *La Iglesia y los sacramentos*. Cristiandad.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Stock.
- Taylor, C. (1998). *Las fuentes del yo*. Paidós.
- Tronto, J. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- von Rad, G. (1960). *Teología del Antiguo Testamento I*. Sígueme.
- Zizioulas, J. (1985). *Being as communion*. Darton, Longman and Todd.
- Zizioulas, J. (2006). *Communion and otherness*. 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.