

El Concilio Vaticano II¹ fue un acontecimiento histórico en la Iglesia. Fue, siguiendo la imagen de Juan XXIII a un obispo africano, un abrir las ventanas de la Iglesia para poder respirar un aire nuevo. "En terminología bíblica fue un kairós... un signo profético de la intervención de Dios en nuestra historia moderna"².

Fue la expresión de una nueva imagen de la Iglesia³ que parecía despertar de un profundo letargo⁴. Fue un concilio decididamente eclesiológico. Las célebres preguntas del cardenal Suenens: "Iglesia ¿qué dices de ti misma?"⁵ y del cardenal Montini: "¿Qué es la Iglesia? ¿Qué hace la Iglesia?"⁶ fueron la orientación para los múltiples documentos.

Llegó a hablarse, incluso, de un "giro copernicano". Este cambio comenzó en el momento en que los obispos criticaron los esquemas eclesiológicos elaborados por las comisiones preparatorias por considerarlos triunfalistas, clericales y juricistas⁷, que expresaban una manera de concebir la Iglesia:

"Una iglesia que añoraba todavía la época de cristiandad medieval y que había tomado una postura de repliegue defensivo frente al mundo moderno nacido de la Reforma y consolidado en la Revolución Francesa. Frente a esta imagen piramidal y eclesiocéntrica de iglesia, como fortaleza de defensa, el Vaticano II esbozó otra imagen bien diferente: iglesia peregrina, santa pero necesitada de conversión, pueblo de Dios, enriquecido con pluralidad de carismas, sacramento universal de salvación, abierta al mundo moderno, respetuoso de las libertades del hombre y en concreto de la libertad religiosa, dialogante con las grandes religiones de la

humanidad y dispuesta al diálogo ecuménico con otras iglesias y comunidades eclesiales"⁸.

No aceptar la imagen tradicional para proponer una imagen nueva, abierta y dialogante, ha significado una nueva autocomprensión de la Iglesia que surge de una vuelta a los orígenes, al Nuevo Testamento y a la Iglesia de los Santos Padres. Los documentos serán la expresión escrita de una nueva mirada que tuvieron los padres conciliares.

Hubo razones para que el acontecimiento mismo fuera una experiencia de comunión.

La primera fue la presencia de obispos de todo el mundo⁹, que dio un verdadero tono universalista a la discusión doctrinal y una conciencia de diversidad eclesial.

La segunda fue el marco que le dio Juan XXIII a la convocatoria del Concilio pensando especialmente en la reunificación de los cristianos, en el 'aggiornamento' de la Iglesia para poder anunciar el evangelio al mundo actual, y, además, en su intuición profética de que el Vaticano II configurase la imagen de una Iglesia de los pobres¹⁰.

Una tercera razón fue la actitud dialogante de los padres conciliares, que se prestaron al debate desde la primera sesión, expresando las tradiciones eclesiales más variadas; actitud que se proyectó en el diálogo ecuménico¹¹ y con el mundo moderno.

Finalmente, la cuarta razón fue el nuevo marco teológico desde el que pensaron los obispos y teólogos de las iglesias sobre todo centro europeas (Sitz in Leben) asumiendo la modernidad¹². Por primera vez la Iglesia aceptará al sujeto social moderno, el que ha surgido de la llamada Primera Ilustración¹³. Será repensada teológi-

1 Philips, G.: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, T.I, Barcelona 1968 y T.II, Barcelona 1969; González de Cardedal, O.: *Prólogo de la BAC a la Lumen Gentium*. Madrid 1996; Estrada, J. A.: *La Iglesia: identidad y cambio*. Madrid 1985; Barauna, G.: *La Iglesia del Vaticano II*. Barcelona 1966; Ratzinger, J.: *El nuevo pueblo de Dios*. Barcelona 1972.

2 Codina, V.: *De la modernidad a la solidaridad*. Lima 1984, pp. 56-57.

3 Véase la obra ya clásica de R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai 1954; y E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana, vol III «Siglos XVIII, XIX y XX»*, Barcelona 1992.

4 Para profundizar hay obras como Crouzet, M. (dir.): *Historia general de las civilizaciones, Vol VII «La Época Contemporánea»*, Barcelona 1961

5 Cfr. Intervención del cardenal L. J. Suenens, obispo de Malinas-Bruselas, Bélgica, 33^o Congregación General del 4 de diciembre de 1962, en *La Civiltà Cattolica* II, p. 247.

6 Cfr. Intervención del cardenal J. B. Montini, obispo de Milán, Italia, 34^o Congregación General del 5 de diciembre de 1962, en *La Civiltà Cattolica* II, p. 251.

7 Cfr. Intervención del cardenal E. de Smedt, obispo de Brujas, Bélgica, 31^o Congregación General del 1 de diciembre de 1962, en *La Civiltà Cattolica* II, p. 240.

8 Codina, V.: *De la modernidad a la solidaridad*, cit., p. 57.

9 Cfr. Gonzalez de Cardedal, O.: *Introducción a la Lumen Gentium*, Madrid 1996, p. 17: "Participaron en torno a 2.500 obispos de todas las partes del mundo. (En el Vaticano I hubo unos 750 y en Trento pocos más de 250). Entre obispos, peritos, auditores y observadores de otras confesiones cristianas asciende el número a 3.500".

10 Cfr. AAS (1962) 682.

11 No fue tan sólo una actitud sino que se plasmó en una estructura de participación, reflexión y estudio. Se trata del Secretariado para la Unidad de los Cristianos presidido por el Cardenal Bea, que realizó significativos aportes y fue tomando cada vez mayor importancia.

12 Codina, V.: *De la modernidad a la solidaridad*, cit., p. 87: "El mundo con el que dialogará la Iglesia conciliar es casi exclusivamente el mundo moderno, el mundo científicamente desarrollado, secular, de alto nivel económico y democracia formal, es decir, el mundo del neocapitalismo".

13 Ibid., p. 61.

camente por este nuevo sujeto eclesial¹⁴, dentro de un nuevo horizonte¹⁵ antropológico, histórico, con sentido crítico, participativo, de libertad y confianza en el esfuerzo científico y ético del hombre¹⁶.

Es el primer concilio en el que la Iglesia "se realiza consciente y oficialmente como Iglesia universal"¹⁷, fue "la primera reunión del episcopado universal en su plenitud"¹⁸ que "ha comenzado a actuar magisterialmente como Iglesia universal en cuanto tal"¹⁹.

El Concilio tuvo primariamente una dimensión pastoral²⁰. Lejos de alejarla de su identidad esta apertura hizo que la Iglesia recuperara su valor de signo y sacramento de salvación; a su vez la renovó en su misión hacia el mundo y en su vitalidad misionera:

"Hoy la Iglesia es por muchos ignorada, combatida, incomprendida, y es por culpa nuestra, que no hemos sabido presentarla al mundo. Debemos dar al mundo la respuesta de la Iglesia a la pregunta: ¿qué dices de ti misma? El esquema, como está, no responde a este fin, ya que debe presentar a la Iglesia no como vuelta sobre sí misma, sino penetrada por un espíritu abierto y verdaderamente católico, animada de espíritu misionero y solícita para abrirles a los que están lejos el acceso a la salvación, no movida por espíritu de conquista y de dominio, sino pronta a servir a los demás"²¹.

Aparece una Iglesia no vuelta sobre sí misma sino penetrada por un espíritu abierto y verdaderamente católico. Fue la experiencia vívida de una Iglesia de comunión, promotora del diálogo y con apertura hacia el mundo. Es el paso de una Iglesia europea a una iglesia universal que asume la diversidad de culturas y pueblos para encarnar en ellos el evangelio. El cristianismo deberá inculturarse en América Latina, África, Asia y Oceanía.

1.2. El Concilio en sus textos expresa el espíritu de la comunión

En sus documentos refleja esta dinámica. Un primer ejemplo lo tenemos en la incorporación de la categoría de misterio en un lugar clave de la *Lumen Gentium*. La Iglesia queda así insertada en una realidad que la trasciende: la Trinidad, el Dios comunión²². Este hecho no hubiera sido posible sin el fuerte movimiento²³ de vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas que permitió este redescubrimiento. Fue lo decisivo para que la Iglesia pudiera comprenderse a sí misma en un marco más amplio que el de la teología preconiliar.

Un segundo ejemplo tiene que ver con la trama de los textos. Detrás de los documentos subyace la visión de la Iglesia como comunión:

"Es la idea más honda que subyace a la comprensión conciliar y que, sin embargo, no fue explicada en ninguna parte: la idea de la iglesia como *communio*. Esta idea religa la realidad trinitaria con la realidad histórica... Esa relación de miembros en igualdad y ordenación mutua se da entre los apóstoles y Pedro dentro del colegio apostólico, entre los obispos en el colegio episcopal y el obispo de Roma. La idea abarca a las relaciones entre todas y cada una de las iglesias locales,

diciembre de 1962, en *La Civiltà Cattolica* II, p. 242.

22 Silanes Sanz, N.: "Ecclesia de Trinitate". *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético teológico*, Salamanca 1980, p. 39.

23 Entre los exponentes del retorno a las fuentes se puede mencionar: H. De Lubac en el estudio de los Padres de la Iglesia, Daniélou profundizando los Padres Orientales, Newman como figura ecuménica recuperando la tradición patrística, Y. Congar con su vuelta al misterio y a la pneumatología, la teología de los misterios de O. Casel que llevó a una renovación litúrgica, la teología mística de R. Guardini, la vuelta a las afirmaciones eclesiológicas bíblicas de Möhler y Scheeben.

◆ "El siglo XX ha sido testigo de la recuperación de la visión de Pueblo de Dios en clave polémica frente al predominio de Cuerpo de Cristo, que podía ser comprendido como puro reino de la gracia, ajeno a la experiencia histórica. La Comisión Teológica Internacional en el año 1985 afirma que la dimensión misteriosa de la Iglesia no la orienta hacia lo mítico o puramente espiritual sino a la historia y a la experiencia humana. (...) Tras un florecimiento inicial en el período postconciliar, fue quedando en la penumbra y predominó el uso de la categoría comunión".

14 Codina, V.: *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra 1994, p. 97.

15 Estrada, J.: *La Iglesia: identidad y cambio*. Madrid 1985, p. 105.

16 Esto produjo una reacción contraria en sectores que ya miraban con sospecha al Vaticano II, produciéndose movimientos integristas. El caso límite es el de monseñor Mauricio Lefebvre, que acabó excomulgado en 1988.

17 Cfr. Rahner, K.: *Die bleibende Bedeutung des II Vatikanischen Konzils: StimZ.* 197 (1979) 796.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Cfr. Alocución de Juan XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* en la apertura del Concilio, el 11 de octubre de 1962, en *La Civiltà Cattolica*, II, p.242. "Por lo que atañe a la hora presente la esposa de Cristo prefiere emplear el remedio de la misericordia antes que usar las armas de la severidad: cree que, en vez de condenar, hay que proveer a las actuales necesidades mostrando mejor el valor de la doctrina".

21 Cfr. Intervención del cardenal G. Huyghe, obispo de Arras, Francia, 32º Congregación General del 3 de

entre la Iglesia católica y las otras iglesias y comunidades cristianas; a la relación entre la iglesia y la humanidad²⁴.

La comunión que es Dios se despliega en el mundo. Su realización es analógica en cada uno de los órdenes. La recurrencia de la categoría de comunión en los documentos conciliares es notoria: 100 veces: 25 veces en *Lumen Gentium*²⁵ mostrando su valor estructurante. En *Unitatis Redintegratio* también con 25 recurrencias²⁶. En *Gaudium et Spes* y *Ad Gentes* con 10 apariciones en cada una²⁷. Es significativa en unos²⁸ y puntual en otros²⁹.

Un tercer ejemplo es la noción de Pueblo de Dios, una de las mayores originalidades de la *Lumen Gentium*. Porque la comunión trinitaria se manifiesta en un pueblo que la expresa: "Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido 'por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo'³⁰. Por otro lado porque la salvación tiene un estructura social y comunitaria: Dios "...quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo..."³¹. Y porque pone de manifiesto la íntima conexión entre el designio de Dios y la historia, que impulsa hacia la comunión a la humanidad y al cosmos "...la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu..."³².

La comunión trinitaria en la historia se hace pueblo. Este cambio hará redescubrir a la Iglesia que ella es en el mundo sacramento, signo e instrumento de salvación universal, fermento en la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Misterio y Pueblo de Dios, expresaron la dinámica de la comunión que redescubrió al Concilio³³. Será una eclesiología abierta a futuras reelaboraciones³⁴.

24 Gonzalez de Cardedal, O.: *Introd. a la LG en Doc. del Concilio Vaticano II*, Madrid 1996.

25 Cfr. *LG* 4; 7; 8; 9; 11; 13; 14; 15(2); 18; 21; 22; 24; 25(2); 28(2); 29; 41; 49; 50(3); 52; 69.

26 Cfr. *UR* 2; 3(4); 4(5); 7; 8; 13 (2); 14(3); 15(2); 17; 18; 19; 20; 22(2).

27 Cfr. *GS* 12; 18(2); 23; 38; 50; 58(2); 76; 92. *AG* 3; 4; 19;(2); 20; 22; 37;38(2); 39.

28 Cfr. *PO* 7(2); 8(2); 9; 13; 14; 15(2). *CbD* 3; 4; 5; 15; 16; 36; 42. *SC* 54; 55(2); 68; 69; 130. *OE* 2; 4; 24; 30.

29 Cfr. *DV* 1(2). *PC* 15. *AA* 18.

30 *LG* 4.

31 *LG* 9.

32 *LG* 17.

33 Galli, C.: "La recepción latinoamericana de la teología conciliar del pueblo de Dios", *Medellín* 86 (1996) 69-119, p. 72.

34 Codina, V.: *De la modernidad a la solidaridad*, Lima 1984, pp. 59-60.

2. Postconcilio: la comunión como clave interpretativa

2.1. El clima de tensión y debate del postconcilio

Si la recepción de todo concilio es difícil y arriesgada, no podía suceder de otro modo con el Vaticano II³⁵. Se levantaron voces en un extremo para denunciar sus efectos disgregadores en la vida eclesial y en la concepción de la Iglesia³⁶. En el otro extremo no faltaban quienes pedían un Vaticano III que compensara las insuficiencias del Vaticano II en la línea de la renovación³⁷. Su recepción no podía ser más que lenta y cargada de tensiones³⁸.

En este proceso la eclesiología ha debido realizar un esfuerzo notable. Ya en 1970, a solo cinco años del Concilio, el cardenal Suenens, una de las figuras decisivas en la elaboración de la Constitución sobre la Iglesia, formuló claramente:

"Se ha dicho que al invertir el capítulo, inicialmente previsto como tercero, para ponerlo segundo, es decir, al tratar primero del conjunto de la Iglesia como pueblo de Dios y a continuación de la jerarquía, como servicio a este pueblo, hemos hecho una revolución copernicana. Creo que es verdad... Pero hay que reconocer que la inversión del orden de los capítulos no ha hecho valer todas sus implicaciones en el capítulo tercero consagrado a la jerarquía. Los capítulos segundo y tercero siguen a continuación uno del otro, pero no tienen la misma fuente ni son de la misma inspiración: hay como una especie de superposición de puntos de vista... la armonización entre Iglesia comunión e Iglesia institución no se ha logrado, y la renovación conciliar, como ustedes saben muy bien, se resiente de ello".³⁹

35 Para la situación histórica del postconcilio cfr. Alberigo, G.: "La condición cristiana después del Vaticano II", en Alberigo G.-Jossua, J. P. (eds.): *La recepción del vaticano II*, Madrid 1987, pp. 17-45; Pottmeyer, H. J.: "Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio", en *Ibid.*, pp. 49-67.

36 Para este tema ver Sainz y Arriaga, J.: *Sede Vacante*, México 1973; Von Hildegard, D.: *Das trijanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968; Bouyer, L.: *La decomposition du catholicisme*, Paris 1968.

37 Para este tema ver Tracy, D. - Kung, H. - Metz, B. (eds.): *Towards Vatican III. The Work that needs to be done*, Dublin 1978; Greinacher, N. - Kung, H. (eds.): *Katholische Kirche - Wohin? Wider den Verrat am Konzil*, Piper, Munich-Zurich 1986.

38 Cfr. Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, Madrid 1998, p. 17. Para profundizar esta problemática postconciliar cfr. Bueno de la Fuente, *Eclesiología postconciliar* 34 (1993), pp. 213-236, y G. Alberigo, G. (ed.): *Les Eglises apres Vatican II. Damisme et perspectives*, Paris 1981.

39 Card. Suenens: "Algunas tareas teológicas en la hora actual", *Concilium* 60 (1970), pp. 185-186.

Tratar al conjunto de la Iglesia como Pueblo de Dios fue la gran intuición eclesiológica del Concilio. Pero armonizar la comunión con la institución quedó como una tarea pendiente. La renovación conciliar se resintió al tener una eclesiología con contradicciones internas dentro de una orientación global bien definida. Agravado esto porque el Concilio, fiel a su intención pastoral, se ha expresado en una terminología teológica y pastoral que luego debe ser reformulada en términos jurídicos. Y ahí es donde se dio el conflicto de interpretaciones y una nueva etapa en el enfrentamiento de eclesiologías.

A. Acerbi habla de una yuxtaposición de dos eclesiologías: una prevalentemente jurídica y otra centrada en el concepto de Iglesia-comunión⁴⁰. H.J. Pottmeyer ve dos concepciones muy diferentes de Iglesia. Una la ve como comunión sacramental y colegial de Iglesias locales (*communio ecclesiarum*). La otra acentúa la estructura jerárquica y la autoridad jurisdiccional del primado papal⁴¹. J. A. Estrada habla de un enfrentamiento, cuando la mayoría conciliar impone sus opciones teológicas de fondo en la estructuración del Concilio a la minoría conciliar, representante de las corrientes tradicionales⁴².

El nudo del problema está en que el acento puesto en las nociones de misterio (LG 1) y de Pueblo de Dios (LG 2) daban una clara orientación eclesiológica en la línea de la comunión trinitaria que se manifiesta en la historia como comunión de diversos en la unidad; pero el acento jerarcológico de la eclesiología anterior al Concilio (LG 3) quedaba intacto en un capítulo siguiente, sin una real conexión. No se había logrado una síntesis teológica.

Codina afirmará que se trata más de una yuxtaposición de la eclesiología jurídica y la de comunión que de una síntesis coherente. Y considera que es un Concilio de transición⁴³. El Concilio no alcanzó su objetivo por no haber asumido el clamor de los pobres de la tierra⁴⁴.

40 Cfr. Acerbi, A.: *Due Ecclesiologie: eclesiologia giuridica ed ecclesio. Di comunione nella Lumen Gentium*, Bolonia 1975.

41 Cfr. Pottmeyer, H. J.: "Kirche auf dem Weg: 20 Jahre nach dem II Vat. Konzil", *Universitas* 37 (1982), pp. 1251-1264.

42 Estrada, J.: *La Iglesia: identidad y cambio*, Madrid 1985, p. 100. Y recuerda: "Esta situación de tensión, que a veces degenera en un enfrentamiento abierto, trasluce a la opinión pública, y se expresa, incluso, en panfletos, libelos y acusaciones recogidas por la prensa. Este contexto determina al Concilio Vaticano II". Y hace referencia al modo de realizar las votaciones, lo que permitió llegar a fórmulas de compromiso, textos consensuados y deliberadamente genéricos.

43 Codina, V.: *De la modernidad a la solidaridad*, Lima 1984, p. 60.

44 *Ibid.*, pp. 60-63. También en *Renacer a la Solidaridad*, Santander 1982, pp. 119-122.

En 1980 se reúnen 40 teólogos en el Simposio Internacional de Bolonia y llegan a esta misma conclusión: la debilidad de la eclesiología postconciliar está en ciertas ambigüedades del Concilio mismo. Hay puntos cruciales de la doctrina eclesiológica en los que no se halló una definición aceptable para toda la asamblea y no se llegó a acuerdos.

La crisis que ha caracterizado el desarrollo de la eclesiología postconciliar no debe atribuirse solo a la doctrina eclesiológica del Concilio. Es necesario mencionar también una serie de factores externos e internos. En los últimos veinticinco años se han verificado tales cambios en la sociedad y en las iglesias del occidente cristiano que han planteado problemas muy graves a la evangelización. El modelo clásico de sociedad ha entrado en crisis. La rebelión del Tercer Mundo contra toda forma de neocolonialismo puso en discusión la superioridad de occidente. A la emancipación de la mujer, los nuevos modelos de cultura entre los jóvenes, y a los enormes problemas económicos y ecológicos no podían hacerse sordas las iglesias. En el plano de la vida de las comunidades eclesiales creció la tendencia hacia una mayor participación de todos en las tomas de decisiones y hacia un diálogo real con las otras iglesias y religiones. El compromiso con el hombre planteó la tarea de defender sus derechos, donde estos fueran violados. Los pobres comienzan a participar en la vida política y eclesial en América Latina, siendo ahora protagonistas de una iglesia que nace del pueblo. Este es el clima en el que se viven los debates eclesiológicos del postconcilio.

2.2. El desplazamiento del concepto de Pueblo de Dios

El siglo XX ha sido testigo de la recuperación de la visión de Pueblo de Dios en clave polémica frente al predominio de Cuerpo de Cristo, que podía ser comprendido como puro reino de la gracia, ajeno a la experiencia histórica. La Comisión Teológica Internacional en el año 1985 afirma que la dimensión mística de la Iglesia no la orienta hacia lo mítico o puramente espiritual sino a la historia y a la experiencia humana⁴⁵. La Iglesia es un sujeto histórico⁴⁶. Tras un florecimiento inicial⁴⁷ en el período postconciliar fue quedando en la penumbra y predominó el uso de la categoría comunión.

"La teología del Pueblo de Dios no se desarrolló pacíficamente en el postconcilio europeo sino que, be-

45 Comisión Teológica Internacional: *Cuestiones selectas de eclesiología* (1985) 3.

46 Colombo, G.: "Il Popolo di Dio e il misterio della Chiesa nell'eclesiologia postconciliare", *Teologia* 10 (1985), p. 165.

47 Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, cit., p. 28.

neficiándose con algunos aportes fecundos, osciló entre interpretaciones equívocas y relativizaciones descalificantes. Por eso nuestro concepto ha tenido que mantenerse ante la fuerte promoción de otros como misterio, comunión, sacramento, cuerpo⁴⁸.

La noción de Pueblo de Dios se fue desdibujando en el postconcilio⁴⁹. En este proceso actuaron de modo convergente tres factores: se cuestionaron los datos exegéticos acerca de su centralidad en el Nuevo Testamento; se denunciaron sus interpretaciones de carácter político y sociológico; se problematizó la mentalidad masificada reclamando experiencias comunitarias más intensas y directas⁵⁰.

Un emergente de esta tensión fue la Carta Comunionis Notio, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, promulgada el 28 de mayo de 1992. El objetivo de este documento fue iluminar el concepto correcto de comunión en la línea del Concilio Vaticano II y del Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985. En su introducción expresa su intencionalidad teológica:

“...algunas visiones eclesiológicas manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto misterio de comunión, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de comunión con el de Pueblo de Dios y de Cuerpo de Cristo, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia como comunión y la Iglesia como sacramento⁵¹.”

Se buscaba una integración del concepto de comunión con el de Pueblo de Dios pero en los hechos el primero fue desplazando al segundo: “Es triste que sus vicisitudes semánticas hayan hecho que muchos todavía no capten la centralidad de este concepto bíblico, tradicional y magisterial⁵². Por esto es necesario explicitar que al hablar de comunión, se incluye siempre en su dinamismo la riqueza de la categoría Pueblo de Dios; lo que implica continuar la intuición del Concilio Vaticano II.

48 Galli, C.: “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996), 69-119, 80.

49 Cfr. Id., “La Iglesia como Pueblo de Dios”, en Celam: *Eclesiología. Tendencias actuales*, Bogotá 1990, 91-152.

50 Para una visión de conjunto de estos problemas cfr. Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, cit. y Galli, C.: “La recepción latinoamericana...” op. cit.; Id., *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual (tesis para el doctorado en sagrada teología)*, Buenos Aires 1993 (versión informática), esp. Cap. 4 “Pueblo de Dios, catolicidad y misión en el postconcilio”.

51 Communionis Notio, Introducción.

52 Galli, C.: “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119, 82.

América Latina retomó con fuerza el concepto de Pueblo de Dios en su reflexión eclesiológica en íntima relación con la comunión. Se destacan dos polos. En el primero se trata de poner de relieve lo común a todos los bautizados para abordar luego la diversidad de misterios; opción eclesiológica que las Iglesias del Tercer Mundo pudieron captar mejor desde sus perspectivas culturales. En el segundo se manifiesta la experiencia eclesial latinoamericana que siempre buscó vivir la fe integrada con la historia de los pueblos; acentuada por la búsqueda de una integración, en una ‘Patria Grande’⁵³.

2.3. La categoría comunión: clave interpretativa de la eclesiología conciliar

Los desarrollos postconciliares hasta aquí estudiados desembocaron en una toma de postura que significó una manifiesta opción hermenéutica:

“Surgido vencedor del Concilio, el misterio de la Iglesia comunión se convirtió en primario en la recepción y multiforme en sus despliegues. Este se muestra como un horizonte hermenéutico global⁵⁴.”

Koinonía alcanzó un lugar central por: su aptitud de expresar equilibradamente los diversos componentes del misterio de la Iglesia, su capacidad para sistematizar las diversas dimensiones de la relación Trinidad-Iglesia-Mundo, su fuerte base bíblica y patrística (primer milenio), su sintonía con la búsqueda de integración de la cultura contemporánea.

Pero fue el Sínodo Extraordinario de 1985⁵⁵ el que reconoce y oficializa al concepto de comunión como categoría sintética de la eclesiología conciliar:

“La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del Concilio. La koinonía/comunión fundada en la Sagrada Escritura ha sido tenida en gran honor por la iglesia antigua y en las iglesias orientales hasta nuestros días... El concepto de comunión (koinonía) es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia, y ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica⁵⁶.”

53 Un panorama amplio y documentado de estos desarrollos se encuentra en Fernández Beret, G.: *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y las pastoral latinoamericanas*, Frankfurt-Madrid 1996.

54 G. Ziviani, G. – V. Maraldi, V.: “Eclesiología”, en Canobbio, G. – Coda, P. (eds.): *La teología del XX secolo. Un bilancio, vol. 2 «Prospettive sistematice»*, Roma 2003, 287-410, 330.

55 Para una valoración de sus conclusiones cfr. Pottmeyer, H.: “La Iglesia, misterio e institución”, *Concilium* 208 (1986), pp. 433-446.

56 Cfr. Sínodo de Obispos: *II Asamblea*

Este desplazamiento no careció de conflictos. Si bien la noción de comunión incluye tanto una dimensión vertical como horizontal, fácilmente pudo acentuarse la primera en detrimento de la segunda. Esto permitía exigir uniformidad en nombre de una supuesta comunión, debilitando la diversidad que le es constitutiva. La insistencia en el concepto de misterio en el sínodo llevó a que se eludiera el debate sobre las reformas estructurales que algunas conferencias episcopales habían deseado.

3. Núcleos de una eclesiología de comunión

¿Qué significa entonces decir comunión? Desarrollaremos los diversos niveles analógicos del concepto koinonía. Partiendo del misterio trinitario, se pasará a su despliegue histórico por Cristo y en el Espíritu, concentrándonos en diversos niveles eclesiológicos del concepto, tales como comunión eucarística, escatológica y de las iglesias, para culminar en las perspectivas de la unidad en la diversidad y del movimiento ecuménico.

3.1. Comunión trinitaria

El analogado principal de la koinonía es la comunión trinitaria. La Iglesia tiene en la Trinidad su modelo y principio supremo⁵⁷, quiere decir que debe vivir esa misma comunión. En la Trinidad se realiza el ideal del amor: ser varios y distintos y a la vez uno⁵⁸.

La Trinidad, comunión en sí misma y desde toda la eternidad, se hace Trinidad económica al obrar en la historia para autodonarse al hombre⁵⁹. Es el dinamismo del amor trinitario el que envuelve al creyente haciéndolo participar en él. Puede afirmar 2 Pe 1,4 que los cristianos somos "participes (koinonoi) de la naturaleza divina"⁶⁰.

Si la Iglesia es el pléroma de la Trinidad debe manifestarlo en el obrar. Su misión será desplegar en la historia la misma vida de comunión que media entre las tres Personas. Es iniciativa de la Trinidad misma que se abre a nosotros y nos hace participar de su propia vida, en la caridad del ágape⁶¹. La Iglesia será un reflejo de este misterio divino⁶².

Extraordinaria (1985), *Relatio finalis*, II, C, 1.

57 Codina, V.: *Creo en el Espíritu Santo*, Santander 1994, p. 57.

58 Forte, B.: *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988, p. 155.

59 Cfr. Rahner, K.: *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología IV*, pp. 53-101. Los aportes de Rahner a la teología trinitaria son fundamentales para esta reflexión eclesiológica de la comunión y el misterio.

60 Cfr. Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, cit., pp. 75-76.

61 Cfr. Bouyer, L.: *La Iglesia de Dios*. Madrid 1973, pp. 191-195.

62 Cfr. Estrada, J.: *La Iglesia: identidad y cambio*, cit., p. 64.

3. 2. Comunión en Cristo y por Cristo

La koinonía tiene un carácter marcadamente cristológico. Sólo se produce el acceso a Dios por la mediación establecida en y por Cristo. Es la lógica que se devela en 1Cor 1, 9: resume la vocación cristiana como la participación en Cristo. 1 Jn 1, 3. 6 apunta en la misma dirección: la vida que procede del Hijo, establece la comunión con el Padre y los hermanos⁶³. Hemos sido incorporados a la comunión trinitaria por Cristo, con Él y en Él:

"En el origen de la Iglesia está igualmente el Hijo, 'enviado' por el Padre, a quien el Concilio contempla fundamentalmente en su función mediadora en la fundación de la misma... Cristo, en efecto, ha quedado constituido en el 'Mediador único' en el descenso del Padre a los hombres y en el ascenso de éstos al Padre"⁶⁴.

La comunión trinitaria adquiere en Cristo una dimensión humana, social e histórica⁶⁵.

3.3. Comunión, acción del Espíritu

La recuperación pneumatológica del Vaticano II es de suma importancia⁶⁶. La koinonía es acción del Pneuma y se funda en que hemos recibido el mismo Espíritu. El Espíritu que ungió a Cristo es el mismo que vivifica a la Iglesia para el incremento del cuerpo de Cristo (LG 8). Cristo ha llenado a la Iglesia con su Espíritu (LG 9), de modo que la cabeza y todos los miembros participan del mismo Espíritu (LG 7), todos hemos sido ungidos con el mismo Espíritu (PO 2), que no sólo santifica y vivifica a la Iglesia en su comunión y en su misión (LG 4 y AG 4), sino que llena el universo y actúa en la historia humana (GS 11).

El Espíritu es el que hace posible la koinonía, (Cf. 2 Cor 13, 13): Todo el pueblo posee la unción del Espíritu (Cf. 1 Jn. 2, 20. 27). Se recupera una visión activa de todo el Pueblo de Dios.

La vida de las Iglesias locales se funda en la acción del Espíritu, que reparte sus dones a personas, comunidades y culturas diferentes. La Iglesia Universal aparece

63 Cfr. Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, pp. 76-77.

64 Silanes Sanz, N.: "Ecclesia de Trinitate". *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético teológico*, Salamanca 1980, p. 42.

65 Cfr. Beinert, W.: "El sentido de la Iglesia", en J. Feiner, J. - Lohrer, M. (eds.): *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. IV/1, Madrid 1973, pp. 298-320.

66 Cfr. Codina, V.: "Hacia una eclesiología de comunión", *ActB* 32 (1979), pp. 301-314.

como comunión de Iglesias en el Espíritu Santo, que es principio de comunión (LG 13; 25; 49; UR 2) y de catolicidad (LG 13).

Sobre todo en la *Gaudium et Spes* se introduce una nueva visión del Espíritu presente en el mundo. Será necesario entonces escrutar los signos de los tiempos: “El pueblo de Dios, movido por la fe, que lo empuja a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios”⁶⁷.

3.4. Comunión eucarística

La *koinonía*, en la que cada uno es insertado por la fe y el bautismo, tiene su raíz y su centro en la Eucaristía. Mediante ella el Señor resucitado nos transforma en su cuerpo.

“En la fracción del pan eucarístico compartimos realmente el Cuerpo del Señor, que nos eleva hasta la comunión con El y entre nosotros. Puesto que el pan es uno, aunque muchos, somos un solo cuerpo todos los que participamos de un mismo pan (1 Cor 10, 17). Así todos somos miembros de su Cuerpo (cf. 1 Cor 12, 27) y cada uno miembro del otro (Rom 12, 5)”⁶⁸.

La reciprocidad eucaristía-Iglesia articula y conjuga la conexión de las dimensiones vertical y horizontal de la comunión. La Iglesia como misterio de comunión se realiza en la asamblea litúrgica⁶⁹. Cada asamblea eucarística reconoce su identidad con las otras porque celebran el mismo memorial y devienen el mismo Cuerpo de Cristo; la multiplicidad de las sinaxis locales no divide a la Iglesia, sino que realiza de modo sacramental su unidad.

La Iglesia, que celebra la eucaristía, historiza la *koinonía* trinitaria haciéndola comunión de los fieles en cada momento histórico⁷⁰. Así se ilumina la comprensión de la Iglesia como *communio sanctorum*, ya que la común participación visible de los bienes de la salvación es raíz de la comunión entre los miembros de la Iglesia. Esta comunión existe no sólo entre los miembros de la Iglesia peregrina sino también con la Iglesia celestial⁷¹.

67 GS 4.

68 LG 7.

69 Cfr. Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, cit., p. 78.

70 Forte, B.: *La Iglesia, icono de la Trinidad*. Salamanca 1997, p. 27.

71 Cfr. *Communio Notio*, I, 6.

3.5. Comunión en tensión escatológica

La condición de historicidad es intrínseca a la *koinonía* ofrecida por Dios a los hombres. Ella exige que se entienda de modo concreto, referida a relaciones vividas en un grupo humano determinado, en relación con el contexto y en diálogo con la humanidad y la creación entera. El elemento de visibilidad permite a la *koinonía* tener el valor de signo.

La *koinonía* posee una intrínseca tensión escatológica porque apunta al momento en que Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28). Todo ejercicio de comunión es acercamiento a esa meta. La comunión adquiere relieve sobre el vasto horizonte de la esperanza. Es don y tarea hasta el momento de la plenitud escatológica.

3.6. Comunión de las Iglesias

La Iglesia universal consiste en la comunión de iglesias locales. En esa comunión existe la Iglesia una y única de Jesucristo. No es uniformidad, sino riqueza de diversidades en comunión, *pericoreis* de los distintos. De este modo cada iglesia contribuye a la constitución del pléroma mediante la asunción de todos los valores del mundo.

Cada iglesia se debe abrir al reconocimiento o recepción de las otras iglesias, ahí radica la dinámica de la *communio ecclesiarum*⁷². La Iglesia no es suma de partes sino comunión de totalidades, la única Iglesia es la inserción de la *koinonía*, en los contextos en que se realiza: “En ellas y a partir de ellas existe la iglesia católica, una y única”⁷³. In quibus: la Iglesia toma rostro al realizarse, encarnándose en situaciones histórico-culturales. Ex quibus: a partir de las diferencias se manifiesta la dimensión católica de la unidad⁷⁴.

3.7. Comunión, unidad en la diversidad

Es propio de la comunión trinitaria ser una en la diversidad. Desde esta perspectiva se puede considerar lo diverso sin que atente a la unidad⁷⁵. Puede existir la pluralidad sin que ello signifique

72 Para una visión actualizada y crítica de esta problemática cfr. Tillard, J. M.: *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca 1991; Legrand, H.: “Iglesia(s) local(es), iglesias regionales o ‘particulares’, iglesia católica. Dossier de hechos y reflexión sistemática”, en Sociedad Argentina de Teología: *Iglesia universal-iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, pp. 81-162.

73 LG 23.

74 Cfr. Bueno de la Fuente, E.: *Eclesiología*, cit., p. 79.

75 Cfr. Congar, Y.: *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 114.

ruptura de la unidad, sino el enriquecimiento propio de la comunión.

"...la diferencia es inherente a la comunión en la Iglesia. Es un elemento de la comunión. La Iglesia no es ni eliminación, ni suma de las 'diferencias' sino comunión en las mismas... Su 'diferencia' florece en una unidad radical. Si nos contentamos con añadir unas diferencias a otras, creamos una multitud. En cambio, si logramos que aflore la realidad común oculta bajo las diferencias, surge la comunión..."⁷⁶.

Es necesaria la diferencia para que se realice la comunión. Las 'diferencias' ocupan un lugar importante en la eclesiología. La unidad y la diversidad son dos dimensiones de la misma realidad que brota del modo de obrar de la Trinidad en la historia.

3.8. Comunión ecuménica

La koinonía no puede menos que ser ecuménica, es decir, comprometida en superar las divisiones, para construir la unidad en la diversidad que el Señor desea. Lo ecuménico es la búsqueda de la koinonía, vista en relación con su origen, su forma y su final destino trinitario.

En primer lugar, la unidad que busca el movimiento ecuménico es un don que viene de arriba, iniciativa divina. En segundo lugar, la unidad que busca el ecumenismo no se concibe como una uniformidad sino como una unidad en la diversidad, y dentro de un proceso gradual de mutua recepción, ligado al compromiso de cada iglesia de ser más plenamente Iglesia. En tercer lugar, exige una apertura constante a la promesa, para que se realice cuando y como el Señor quiera, anunciándola de forma creíble y construyéndola en la historia, ya que hacia ella camina como su destino final⁷⁷.

La falta de unidad entre los cristianos es considerada una herida a la koinonía. Herida también para la Iglesia Católica Romana en cuanto obstáculo para ser ella misma 'Iglesia'.

Conclusión

Se buscó responder a la pregunta: ¿Por qué la comunión se convirtió en un tema central de la reflexión eclesiológica? La respuesta se encontró analizando el Concilio Vaticano II, como un acontecimiento y un texto de comunión, para seguir luego el

largo debate postconciliar que convirtió a la categoría comunión en clave interpretativa del Concilio y de la eclesiología. Lo que llevó a elaborar una lectura sistemática de la koinonía, haciendo un elenco de sus dimensiones fundamentales. La categoría koinonía muestra así su gran fecundidad:

- a) Como dinamismo: trinitario, histórico-escatológico, de renovación eclesial, de apertura al mundo y a las alteridades.
- b) Como categoría integradora y analógica: capaz de relacionar entre sí los misterios de la fe (nexus misteriorum) y de respetar la prioridad trinitaria y sus manifestaciones.
- c) Como respuesta existencial: al anhelo más profundo del ser humano, a encrucijadas epocales, al sufrimiento de los pobres, y a la vocación que tienen las culturas de enriquecerse recíprocamente.



76 Tillard, J. M.: *Carne de la Iglesia, carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*. Salamanca 1994, p. 21.

77 Cfr. Forte, B.: *La Iglesia, icono de la Trinidad*, cit., pp. 91-98.