

donación. La realidad como *lo dado* (como *data*) desde una donación relacional originaria, dice a la riqueza inagotable y comunicativa de un don que es *difusivu sui...* La pluralidad, la diferencia, la alteridad no destruyen la unidad del mundo sino que son su fundamento y su única mediación posible.

En definitiva, la clave fundamental de esta nueva ontología relacional reside en la conciencia de que toda entidad real adquiere su propia identidad, su función y protagonismo en la red de intercambio de vida, energía, comunicación e inteligencia que es la realidad misma. Una realidad que, a su vez, no existiría tal como es si no fuera por el lugar y la acción *propia y distintiva* de cada protagonista, que es así irremplazable e insustituible en su originalidad específica. La justicia adquiere hoy así el rostro de la integración, la participación e intercambio desde la propia diferencia e identidad, en el intercambio plural y comunicativo que es la vida misma. Tal vez, eran estas intuiciones las que impulsaban los intentos de renovación teológica que hemos analizado.

Ciertamente, una relectura de los signos de *estos* tiempos, plurales y globales a la vez, necesita de una renovación teológica, de cuño fenomenológico, que comprenda a Dios desde su existencia perijorética comunicativa y relacional. Ello requerirá, necesariamente, de una ontología más pneumatológica y trinitaria que en el pasado, que pueda servir de fundamento a la evangelización con que las Iglesias auténticamente cristianas de la ecumene, quieren servir a un mundo entrelazado.

LA ECLESIOLOGÍA TRINITARIA EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA

Santiago Madrigal
Facultad de Teología Comillas (Madrid)

Podemos echar a andar estas reflexiones con un texto extraído de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «La Iglesia que procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica, que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro» (GS 40).

En el ritmo ternario de este fragmento ha quedado dibujada con rápidos trazos la relación entre la Trinidad y la Iglesia. Se podrían aducir otros pasajes de los documentos conciliares que refrendan la recuperación de la doctrina trinitaria por parte del Vaticano II, marcando así una pauta decisiva a la reflexión posterior. En este sentido, Nicola Ciola ha podido afirmar que la Trinidad es la «forma epistemológica fundamental de la reflexión teológica» en cuanto tal y, por tanto, de forma correlativa, una especie de «gramática» también para la reflexión eclesiológica⁶¹. Efectivamente, en el marco del paradigma conciliar, se ha desarrollado con especial intensidad esa sensibilidad de la teología contemporánea hacia el binomio Iglesia y Trinidad, que ya había anticipado Michel Philipon: «El misterio de la Iglesia no se explica más que a la luz de la Trinidad»⁶².

61 Citado por M. NARO, «Trinidad e Iglesia», en: J. R. VILLAR (ed.), *Diccionario de Eclesiología*, BAC, Madrid 2016, 1521-1532; aquí: 1521.

62 M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Juan Flors, Barcelona 1966, 341-363.

Desde estos presupuestos vamos a adentrarnos en la encrucijada donde la teología trinitaria se encuentra con la eclesiología, es decir, la implicación entre el misterio de Dios y la Iglesia. Por tanto, el objetivo primero de estas consideraciones es levantar acta de este estado de cosas, para dar paso al examen de las posibilidades ecuménicas de la eclesiología trinitaria, también llamada eclesiología de comunión. Dicho de otra manera: vamos a explorar la problematicidad que entraña la «analogía» entre *koinonía* trinitaria y comunión eclesial para el diálogo ecuménico.

Para ello comenzaremos yendo a las raíces de la eclesiología trinitaria del Concilio Vaticano II; en segundo lugar, reconstruiremos la conexión Trinidad e Iglesia al hilo de los documentos conciliares (LG, UR, AG); en tercer lugar, examinaremos la recepción de la eclesiología trinitaria en el diálogo ecuménico; finalmente, a modo de conclusiones, evaluaremos lo alcanzado y las tareas pendientes.

1. A las raíces de la eclesiología trinitaria del Concilio Vaticano II: el misterio de la Iglesia

A la búsqueda de los primeros atisbos de una eclesiología trinitaria podemos recurrir al diario conciliar de Gérard Philips (1899-1972), el principal redactor de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, que anotó el 11 de abril, jueves santo de 1963, la siguiente confesión:

«J'ai conçu le plan suivant: d'abord l'*Ecclesia de Trinitate*, c.-à-d., face au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ensuite les relations personnelles de l'Église et du Christ, avec l'idée du *Corpus mystici* et les autres représentations scripturaires. Enfin l'Église sur la terre et sa relation aux catholiques, aux autres chrétiens et à tous les hommes»⁶³.

63 S. MADRIGAL, «La redacción de *Lumen gentium* en los “cuadernos conciliares” de Gérard Philips», en *Id.*, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander 2009, 123. *Id.*, *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016, 459-486; aquí: 469.

Estas palabras pretenden justificar el capítulo inicial del llamado esquema belga o esquema Philips, que la subcomisión *De Ecclesia* utilizó como base para reelaborar un nuevo esquema eclesiológico, después del fracaso del esquema oficial presentado por el cardenal Ottaviani en diciembre de 1962, poco antes de acabar la primera etapa del Concilio⁶⁴. Bajo estos auspicios, y tras superar los debates en el seno de la comisión doctrinal, el capítulo primero de la futura constitución recibió el título «El misterio de la Iglesia», de notable impronta *teológica*, que venía a reemplazar al capítulo inicial del esquema *De Ecclesia* que obedecía al lema de «Naturaleza de la Iglesia militante», una cláusula que sugiere inmediatamente el carácter jurídico e institucional característico de la eclesiología contrarreformista y belarminiana, que llegó hasta las vísperas del Vaticano II. El mismo cambio del título —escribe N. Silanes— era exponente del viraje que se había dado en la comprensión de la Iglesia: desde «una visión de signo prevalentemente societario y cristológico (...) hacia una visión trinitaria de la Iglesia, en clave de comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo»⁶⁵.

El esquema renovado que recibieron los padres en el verano de 1963 constaba de cuatro capítulos (el misterio, la constitución jerárquica, el pueblo de Dios, la santidad). La Comisión encargada de la redacción añadía el siguiente comentario, o declaración de intenciones acerca del capítulo inicial:

«Por su mismo título se colige que se propone a la Iglesia como objeto de fe y que no se describe únicamente en su manifestación extrínseca. Este capítulo está dividido en tres secciones. La primera (nn. 2-4) muestra que la Iglesia tiene su origen en Dios Uno y Trino, a saber, en el designio del eterno Padre, realizado mediante la misión del Hijo y consumado por la santificación del

64 Cf. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 149-152.

65 *Ibid.*, 180.

Espíritu Santo; mostrándose así que la doctrina de la Iglesia se basa en el dogma primario del cristianismo»⁶⁶.

Cuando han transcurrido más de cincuenta años de la aprobación solemne de la constitución dogmática sobre la Iglesia, el comentario redactado por G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, sigue gozando de una autoridad especial. Las páginas dedicadas al capítulo sobre el misterio de la Iglesia concluyen con una reflexión sobre la cláusula «*Ecclesia de Trinitate*», en la que glosa la formulación de san Cipriano: la Iglesia es el pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo⁶⁷.

En esta misma línea de renovación trinitaria de la eclesiología habían trabajado los dos grandes teólogos franceses del siglo XX. Yves Congar (1904-1994) y Henri de Lubac (1896-1991)⁶⁸. El jesuita abría su *Meditación sobre la Iglesia* (1953) con un capítulo dedicado al misterio de la Iglesia, donde conjuga su origen trascendente (*Ecclesia de Trinitate*) con su condición peregrinante (*Ecclesia ex hominibus*). En realidad, esta perspectiva y planteamiento se encuentran anticipados en la visión trinitaria de la Iglesia, propuesta por el dominico en su ensayo pionero *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico* (1937). Allí explicaba que «la Iglesia es como una extensión o una manifestación de la Trinidad, el misterio de Dios en la humanidad; la Trinidad y la Iglesia, es decir, Dios que viene de Dios y Dios que vuelve a Dios, llevando consigo, en sí, a su criatura humana»⁶⁹.

Aunque nos consta, por propia confesión, que Congar ha trabajado en la elaboración del primer capítulo de *Lumen gentium*, centraremos nuestra atención en Gérard Philips, a la búsqueda

66 AS II/1, 229. Citado en N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad», o.c., 160.

67 G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, vol. I, Herder, Barcelona 1968, 116-118.

68 Cf. D. GARCÍA GUILLÉN, «La Iglesia de la Trinidad. Una panorámica histórica»: *Facies Domini* 3 (2011) 15-110; aquí: 50-66.

69 Cit. por D. GARCÍA GUILLÉN, «La Iglesia de la Trinidad», o.c., 52.

de un cuadro teológico de conjunto en el que quede situada la relación entre la Iglesia y la Trinidad. Como mostró Peter Drilling, en su estudio sobre los orígenes de la eclesiología trinitaria conciliar, el teólogo lovaniense había formulado una teología de la gracia que era trinitaria, eclesiológica y ecuménica en fechas previas al Concilio⁷⁰.

En un trabajo de 1953, *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis*, denunciaba la separación que la escolástica tardía había establecido entre el tratado de la gracia y el tratado de la Trinidad, una opción que impedía ver el misterio salvífico de Dios actuante en la economía salvífica a favor de la humanidad, porque la gracia es la acción de Dios que renueva a la criatura humana. Por ello, proponía una corrección a ese planteamiento retornando a las fuentes bíblicas y patrísticas, a la doctrina de la gracia de san Pablo y de san Juan, a los padres griegos, que hablan de *deificación*, esto es, el proceso por el que la vida divina es comunicada a la humanidad «a Spiritu per Filium ad Patrem». Ahora bien, la gracia no es simplemente la comunicación de Dios con los individuos, sino una realidad eclesial. La gracia divina crea la Iglesia. En este contexto aparece documentada la fascinación de Philips hacia la eclesiología trinitaria de san Cipriano, incorporando la famosa descripción de la Iglesia, «pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», que cierra la secuencia de los números 2-4 del primer capítulo de *Lumen gentium*.

En ese mismo año de 1953 Philips participó en un encuentro ecuménico en el monasterio de Chevetogne, donde se trató el tema «teología de la gracia y ecumenismo». En el capítulo «Gracia y Santísima Trinidad», firmado por él, afirmaba que existía un *acuerdo fundamental* en la doctrina de la gracia sostenida por reformados, católicos romanos y ortodoxos. Y citaba

70 P. DRILLING, «The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II»: *Science et Esprit* XLV/1 (1993) 61-78; aquí: 68-69.

el capítulo quinto del decreto tridentino sobre la justificación⁷¹: «El principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente por medio de Jesucristo, esto es, de la vocación, por la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos (...), asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el mismo hombre no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él».

En otro ensayo de 1956, de índole pastoral, titulado *La sainte Trinité dans la vie du chrétien*, se planteaba esta pregunta: ¿por qué Dios nos ha revelado el misterio de la Trinidad? Su respuesta sonaba así: Dios desea que la creatura humana pueda participar de la riqueza de la vida divina⁷². La clave es la comunicación. Y añadía que los padres griegos habían descrito este proceso de comunicación del misterio de Dios a la humanidad en términos de *deificación*. Se trata de un proceso que tiene su comienzo en el Padre, que transmite vida al Hijo y a través del Hijo al Espíritu Santo, y a través de Jesús por la acción del Espíritu Santo nosotros somos unidos con el Padre. Como dice Ef 2,18: «Por medio de él, tenemos acceso al Padre, unos y otros, en un mismo Espíritu». Ahora bien, para ello el Dios uno y trino ha creado la Iglesia. De nuevo, Philips recurre a su pasaje favorito de san Cipriano, sobre la unidad de la Iglesia, fundada en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Podemos añadir otros temas que vienen a completar aquella reflexión, espigando en otros trabajos menores, como la reflexión que preparó (en 1952) para un grupo de estudiantes sobre esta cuestión: ¿qué es un misterio? En términos paulinos

⁷¹ *Ibid.*, 70. Cf. DH 1525.

⁷² *Ibid.*, 71.

respondía de esta manera: el plan divino de salvación que Dios ha querido revelar graciosamente a la humanidad. Junto a 1 Cor 2,7-10, proponía otros pasajes del NT que muestran el papel de las divinas personas en la realización del plan salvífico de Dios.

Finalmente, cabe añadir el estudio *Je crois à la communion des Saints*, que guarda una estrecha relación con el capítulo séptimo de *Lumen gentium*. Todo arranca de la idea de que los bautizados constituyen un pueblo peregrino en marcha hacia la gloria celestial. Aquí la categoría clave es la de comunión⁷³. El profesor de Lovaina ha desarrollado el significado de este término recurriendo a dos imágenes del NT: la imagen paulina del cuerpo de Cristo, cuya cabeza es Cristo, y la imagen de la vid y los sarmientos del evangelio de Juan. En este trabajo aparece una y otra vez la estructura trinitaria de la vida cristiana eclesial e individual. Para Philips, «la vida interna de comunión con la comunidad divina tiene su expresión visible en la Iglesia para aquellos que son aún peregrinos en camino»⁷⁴.

Por consiguiente, las publicaciones académicas y pastorales de Philips, en los años cincuenta del siglo pasado, muestran que su reflexión ha asimilado los frutos del retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, de manera que una teología trinitaria de la gracia es el fundamento de su eclesiología, esa que él quiso plasmar en la constitución dogmática sobre la Iglesia. Porque, en febrero de 1963, como ya hemos indicado, el proyecto de Philips fue aceptado como base para la elaboración de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Aquel boceto entrañaba una eclesiología trinitaria de comunión, que encontró resonancia mundial en los debates y decisiones del Concilio Vaticano II.

⁷³ *Ibid.*, 73.

⁷⁴ *Ibid.*, 73.

2. La Iglesia de la Trinidad (*Ecclesia de Trinitate*) en los textos del Vaticano II

Pasemos a examinar cómo el Vaticano II ha relacionado su concepción de la Iglesia con el misterio más fundamental del cristianismo. Dejando a un lado otras formulaciones decisivas, como la que se lee en el arranque de la constitución dogmática sobre la revelación⁷⁵, vamos a detenernos en los pasajes más significativos que dan cuenta de la afirmación de Philipon: «La Iglesia del Vaticano II es la Iglesia de la Trinidad»⁷⁶. Hay que partir del texto que inicia la constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 2-4)⁷⁷, cuyas raíces remotas ya hemos considerado y que encuentra un notable complemento en otros dos pasajes: en primer lugar, en el artículo segundo del decreto sobre el ecumenismo cuando trata de los principios católicos de ecumenismo, un pasaje decisivo para nuestro tema, pues plantea la dimensión ecuménica de la eclesiología trinitaria; en segundo término, con el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG 2-4).

a) Una síntesis de eclesiología trinitaria: LG 2-4; UR 2; AG 2-4

En su comentario del año 1966 a los artículos 2-4 de *Lumen gentium*, Joaquín María Alonso les daba el título *Ecclesia de Trinitate*, en homenaje a la fórmula de san Cipriano que les sirve de corolario. El teólogo claretiano llamaba la atención sobre

⁷⁵ Se dice en DV 2: «Quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. *Ef 1,9*): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. *Ef 2,18*; *2Pe 1,4*)».

⁷⁶ M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», o.c., 349, 361.

⁷⁷ Entre los comentarios: A. GRILLMEIER, «LG 2-4» en: LThK 12 (1966) 158-161; J. M. ALONSO, «Ecclesia de Trinitate (LG 2-4)», en: C. MORCILLO (ed.), *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 138-165; G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, I, o.c., 101-118; F. GEREMIA, *I primi due capitoli della «Lumen gentium»*, Marianum, Roma 1971, 74-77; J. A. GIL SOUSA, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad»: *Aurientia* 7 (2004) 122-133; P. HÜNERMANN, «LG 2-4», en P. HÜNERMANN-H. J. HILBERATH (eds.), *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Herder, Freiburg 2004, 357-360.

la novedad de estos tres números en la historia de la teología, algo que hoy pasamos casi por alto, y subrayaba el hecho de que así habían quedado puestos los principios doctrinales para la elaboración de toda eclesiología del futuro, que en adelante debería ser verdaderamente trinitaria. En realidad, —añadía—, esos tres números son «un resumen de teología bíblica sobre la acción de las divinas personas sobre la Iglesia»⁷⁸.

Nuestro pasaje presenta una estructura ternaria, que hace de la Iglesia la realidad destinataria del plan del Padre y de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, conforme a esta lógica: el proyecto universal de salvación de Dios Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como «misterio», es decir, como obra divina en el tiempo y en la historia humana.

Dios Padre y la Iglesia. Los orígenes de la Iglesia están escondidos en lo más hondo del misterio de Dios: la Iglesia ha sido querida por Dios Padre desde la misma creación del mundo, que dispuso elevar a los hombres a la participación de la vida divina a pesar de su pecado, comunicándoles la gracia de la redención ofrecida en Jesucristo, que es «imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura» (*Col 1,15*):

«(El Padre) determinó convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia, la cual, prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada de un modo admirable en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, manifestada por la efusión del Espíritu, será gloriosamente consumada en el fin de los siglos. Entonces, como se lee en los santos padres, todos los justos “desde Abel el justo hasta el último elegido” serán congregados junto al Padre en la Iglesia universal».

El Padre está en el origen de la Iglesia y en su destino final, dando unidad a las distintas fases por las que va pasando la

⁷⁸ J. M. ALONSO, «Ecclesia de Trinitate (LG 2-4)», o.c., 144.

única Iglesia. Este pasaje muestra las verdaderas coordenadas de la Iglesia en toda la historia de la salvación: predestinada en Cristo y por Cristo, tiene la misma co-extensión que Él en el tiempo y en la eternidad. Para expresar esta dimensión «universal» de la Iglesia recurre a la noción *Ecclesia ab Abel*, una fórmula utilizada, entre otros, por san Gregorio Magno, san Juan Damasceno y san Agustín, para expresar que la Iglesia, «desde el justo Abel hasta el último de los elegidos», conduce a todos al Padre⁷⁹.

El Hijo Jesucristo y la Iglesia. En un segundo momento aparece el Hijo que, «enviado por el Padre», viene a cumplir la voluntad del Padre, a revelarnos su misterio y a realizar nuestra redención. Este es el sentido de su «misión». En Él hemos sido predestinados por el Padre a ser sus hijos (*Ef 1,4-5.10*). El Hijo se ha hecho uno de nosotros para que el reino de Dios venga sobre nuestra tierra. La Iglesia, reino de Cristo *in mysterio*, ha nacido del costado abierto de Jesús crucificado (cf. *Jn 19,34*), de donde manaron agua (bautismo) y sangre (eucaristía), los dos sacramentos fundamentales. En el sacramento del pan eucarístico se representa la unidad del cuerpo de Cristo.

El Espíritu Santo y la Iglesia. Una vez consumada la obra que el Padre confió al Hijo, —dice el artículo 4—, «fue enviado el Espíritu en el día de Pentecostés, para que indefinidamente santificara a la Iglesia, y de esta manera los que creen pudieran acercarse por Cristo al Padre en un mismo Espíritu (cf. *Ef 2,18*)». El Espíritu, que habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo, guía a toda la Iglesia, la

79 Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, o.c., 106-107. Dice el texto de san Agustín (*Sermo 341*, 9, 11; PL 39, 1499): «Miembros de Cristo y cuerpo suyo lo somos todos a la vez, y no solamente los que estamos en este lugar, sino también todos los que habitan la tierra universal; ni solo tampoco los de nuestro tiempo, sino los que, por así decirlo, desde Abel el justo hasta el fin de los siglos han existido y han pasado por esta vida... Todo ello es un solo cuerpo de Cristo... Esta Iglesia que ahora es peregrina se añade a aquella Iglesia celeste, en la que tenemos a los ángeles como conciudadanos... Y se hace una sola Iglesia, la ciudad del Gran Rey». Cf. Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel», en: M. REDLING (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 79-108.

enriquece con dones jerárquicos y carismáticos, la unifica en ministerio y comunión, la renueva y la mantiene en la espera gloriosa de su Señor.

Al hilo de la fórmula de Cipriano de Cartago, «toda la Iglesia aparece como el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», Philips comentaba que la preposición latina «de» indica que la Iglesia no solo imita la unidad trinitaria sino que participa de ella, de modo que «la unidad de la Iglesia no se puede comprender sin la de la Trinidad»⁸⁰. Situados ante la cuestión de la unidad, que es la que preocupaba al obispo africano, podemos asomarnos al texto del decreto del ecumenismo, un documento que recibió su aprobación solemne el 21 de noviembre de 1964, el mismo día que la constitución dogmática sobre la Iglesia⁸¹.

A la hora de establecer los principios católicos del ecumenismo, el artículo 2 del decreto comienza haciendo una descripción del origen de la Iglesia similar al que hemos visto en LG 2-4 (y veremos en AG 2-4), si bien con acentos específicos: es el Padre el que envía al Hijo al mundo para redimir al género humano y congregarlo en la unidad; Jesucristo, antes de ser exaltado en la cruz y glorificado, oró por la unidad de los creyentes (*Jn 17,21*) e instituyó en su Iglesia el sacramento de la eucaristía, que significa y realiza la unidad de la Iglesia. El Señor Jesús envió el Espíritu Santo que había prometido, «que habita en los creyentes y llena y rige toda la Iglesia». Él es «el principio de la unidad de la Iglesia». Jesucristo encomendó a Pedro y al colegio de los Doce la tarea de enseñar, santificar y regir. Sus sucesores, el Papa y los Obispos, continúan fielmente ese oficio, predicando el Evangelio, administrando los sacramentos y gobernando amorosamente, de modo que con la

80 G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, I, o.c., 116.

81 S. MADRIGAL, «Decreto sobre el ecumenismo "Unitatis redintegratio"». Capítulo I: Principios católicos sobre ecumenismo»: *Diálogo Ecueménico* XXXIX, n. 124-125 (2004) 357-383.

ayuda del Espíritu Santo crezca y se perfeccione la comunión en la unidad, que se expresa en «la profesión de una misma fe, en la celebración común del culto divino, en la concordia fraterna de la familia de Dios». Al final el texto declara que ese misterio de unidad de la Iglesia tiene por «modelo y principio supremo la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo en la Trinidad de personas».

Para completar esta exposición de la eclesiología trinitaria conciliar hay que referirse a las reflexiones iniciales del decreto *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, que comienzan así: «La Iglesia peregrinante es misionera por su propia naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre» (AG 2). La sección que así se abre vuelve a hacer un itinerario trinitario (cf. 2-4), que resulta ser un excelente comentario y desarrollo del inicio de *Lumen gentium*. El designio de salvación dimana del «amor Fontal» o caridad de Dios Padre, que nos llama a participar en su vida y en su gloria (AG 2). Para establecer esa paz o comunión con Él, «Dios decretó entrar en la historia de los hombres enviando a su Hijo en nuestra carne»; «el Hijo de Dios siguió los caminos de una verdadera encarnación para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina» (AG 3). Para proclamar y difundir por todo el mundo la salvación del género humano, Cristo envió al Espíritu Santo de parte del Padre, «para que realizara interiormente su obra de salvación e impulsara a la Iglesia a su propia expansión» (AG 4).

Con más claridad que en el pasaje paralelo de *Lumen gentium*, la *oikonomia* se funda en la *theologia*, es decir, la Trinidad económica en la inmanente. No hay que olvidar que este decreto, aprobado en la última etapa del Concilio Vaticano II, es uno de los frutos más tardíos y maduros de la teología conciliar, que comienza haciendo suya la descripción sacramental del misterio de la Iglesia adelantada en la constitución sobre

la Iglesia: *ad gentes divinitus missa, ut sit universale salutis sacramentum*⁸². Sobre la base de la comprensión sacramental de la Iglesia, que se erige en el punto de intersección entre la constitución sobre la Iglesia y el decreto sobre su actividad misionera, surge una definición sintética que está anclada en el misterio trinitario: la Iglesia es una «comunión misionera»⁸³.

b) La Iglesia, icono de la Trinidad y sacramento de la *koinonia* trinitaria

Como acabamos de ver, el texto conciliar de LG 2-4 ofrece una presentación de las relaciones de las personas divinas con la Iglesia adoptando una línea escriturística, patrística e histórica, muy acorde con el objetivo *pastoral* del Concilio Vaticano II de dar a conocer el misterio de la Iglesia a nuestro tiempo. Efectivamente, como escribe M. Philipon, «todas las enseñanzas del Concilio sobre el misterio de la Iglesia están marcadas con el “sello de la Trinidad”», de modo que «la naturaleza íntima de la Iglesia encuentra en el misterio trinitario sus orígenes eternos, su forma ejemplar y su finalidad»⁸⁴. Quisiéramos, a modo de recapitulación, abrir una reflexión teológica para repasar y recrear estas notas características de la eclesiología trinitaria del Vaticano II, que hacen del misterio de la Iglesia el icono y la epifanía de la Trinidad.

En primer lugar, la opción del Vaticano II sigue un movimiento vertical, que va del misterio de Dios al misterio de la Iglesia, de modo que la relación entre la Iglesia y la Trinidad es un ejemplo eximio de la aplicación del principio del *nexus mysteriorum* que nos recordó el Concilio Vaticano I⁸⁵. La Igle-

82 Cf. S. MADRIGAL, «La actividad misionera de la Iglesia», en: V. VIDE-J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 355-398. N. SILANES, «Trinidad y misión en el Vaticano II»: *Estudios Trinitarios* 15 (1981) 321-362.

83 Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión*, Estela, Barcelona 1963; en particular, el capítulo IV: «Hacia una teología de la Iglesia, comunión misionera».

84 M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», o.c., 341.

85 Cf. DH 3016.

sia queda situada entre los misterios de nuestra fe tal y como sugiere la misma estructura ternaria del *Symbolum fidei*. Por otro lado, en el lenguaje paulino –explica G. Philips– la palabra «misterio» indica generalmente «el designio de salvación que el Padre ha establecido desde la eternidad, que Él ha realizado por la encarnación de su Hijo y la misión del Espíritu Santo y lleva a su acabamiento en la comunidad eclesial, órgano de la unión con las tres personas divinas»⁸⁶.

Podemos convenir con K. Rahner que los tres misterios cristianos estrictamente dichos son la Trinidad, la Encarnación y la deificación del hombre en gracia y gloria⁸⁷. En esta perspectiva todo gira en torno a la absoluta auto-comunicación de Dios a la criatura, para afirmar que la Trinidad «inmanente» se ha hecho Trinidad «económica-salvadora», de modo que el ser humano ha podido conocer y experimentar en la fe la absoluta originalidad del Padre, el principio activo del Hijo en la historia, el don del Espíritu Santo, dado y aceptado por nosotros. La economía salvífica se despliega en la doble «misión» divina, la del Verbo-Hijo nacido de María, y la del Espíritu Santo. De todo ello, del misterio de Dios y del misterio de la Iglesia, sabemos a partir de la palabra concreta de la Escritura. Prolongando esta lógica, porque el misterio de la gracia y de la Iglesia está esencialmente relacionado con la misión del Espíritu, podemos decir –con Henri de Lubac– que «la Iglesia es un misterio, pero misterio derivado»⁸⁸.

Las fórmulas trinitarias que usa el Concilio ponen de relieve la misión del Hijo y del Espíritu en su actividad histórica en el tiempo humano, es decir, se sitúan en la vertiente *económica* de la Trinidad. Como han destacado los comentaristas, el criterio fundamental que ha orientado la doctrina trinitaria del Vaticano II ha sido presentar a las tres personas divinas en su respectivo

86 G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, o.c., 32.

87 «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1964, 91.

88 *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002, 40.

actuar salvífico, en las mismas categorías personales e históricas en las que Dios se ha manifestado a la humanidad («*secundum munus trium Personarum*»)⁸⁹. Dicho de otra manera: el Vaticano II privilegia esa presentación de la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación, de modo que la Trinidad se manifiesta al mundo «*per Ecclesiam*»: la Iglesia procede de la Trinidad, está estructurada a imagen de la Trinidad y camina hacia el cumplimiento trinitario de la historia. «En esta clave económica, –escribe N. Silanes– Trinidad e Iglesia son coextensivas y correlativas»⁹⁰. Así se dibujan tres relaciones fundamentales: origen, forma, destino.

En los textos conciliares ha quedado bien plasmada esa triple relación: que la Iglesia nace de la Trinidad (origen), es la idea directriz de LG 2-4 y de AG 2-4⁹¹; que la Iglesia hace visible la comunión divina en medio del mundo (forma), puede ser puesto en relación con los desarrollos de UR 2, que presenta a la Trinidad como «modelo y principio supremo de la Iglesia»; la tercera relación entronca con el destino escatológico de la Iglesia, de modo que la Iglesia tiene como meta y horizonte definitivo el misterio divino (destino) es la idea directriz del capítulo séptimo de *Lumen gentium*. Mientras tanto, –se lee en LG II, 17– «la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y gloria al Creador y Padre de todos».

89 Cf. N. SILANES, «*La Iglesia de la Trinidad*», o.c., 105-106; 101. La expresión *secundum munus trium Personarum* revela la intención de la Comisión doctrinal, saliendo al paso de las preocupaciones de algunos padres que pedían una mayor explicitación de la doctrina trinitaria en su aseidad, en las nociones de propiedad y apropiación: «*Aliqui Patres clarius distinguere volunt inter ea quae divinis Personis sunt propria et appropriata. Ut disputationes vitentur, textus loquitur simpliciter secundum verba, quae tum in Scriptura, tum in Symbolis fidei et Conciliis passim adhibentur. In explicationes ultiores de SS. Trinitate non videtur intrandum. Notum est autem quod apud S. Paulum, notatim Eph I, revelatio de salute per Ecclesiam secundum munus trium Personarum exhibetur*» (AS III/1, 171).

90 N. SILANES, «*La Iglesia de la Trinidad*», o.c., 123.

91 Cf. S. PIÉ-NINOT, «Trinidad económica y origen de la Iglesia en el Vaticano II»: *Revisita Catalana de Teologia* 40/1 (2015) 181-200.

Analizando el significado del término «comunión» en los textos del Vaticano II, afirmaba W. Kasper que el significado básico y fundamental de este concepto es la comunión con Dios uno y trino, de modo que:

«El *mysterium* de la Iglesia consiste en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Cristo, para participar así de la naturaleza divina. La *communio* trinitaria prefigura, hace posible y sustenta la *communio* de las Iglesias que, como dijo el Concilio siguiendo a san Cipriano, es en último término participación en la *communio* trinitaria misma. La Iglesia es al mismo tiempo el icono de la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁹².

¿Cómo se produce la conexión afirmada entre la *communio* trinitaria y la *communio* de las Iglesias? En este sentido hay que señalar que los textos conciliares dan cabida al significado del término *communio*, predominante en la Escritura y en la Tradición, la idea de «participación», es decir, participación en los bienes de la salvación regalados por Dios: «Participación en el Espíritu Santo, en una vida nueva, en el amor, en el Evangelio, pero sobre todo en la eucaristía»⁹³. Como *communio* eucarística, la Iglesia actualiza de forma simbólica y sacramental la comunión trinitaria; el Espíritu pone en comunión a los que participan del cuerpo de Cristo, una unidad que se realiza de forma concreta e histórica en todas y cada una de las Iglesias locales (cf. LG III, 26). Esta comunidad de altar establece la unidad profunda entre las Iglesias dispersas por el mundo que celebran una y la misma eucaristía, de modo que la Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales (cf. LG III, 23). Con estas afirmaciones el Vaticano II ha recuperado la eclesiología de la *communio* del primer milenio eclesial.

En suma: por medio de la acción del Espíritu, en la celebración eucarística, «la Iglesia manifiesta lo que ella es: el

⁹² W. KASPER, «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en: *Id.*, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 382.

⁹³ *Ibid.*, 384.

sacramento de la *koinonia* trinitaria»⁹⁴. Son palabras del bello documento resultante del diálogo católico-ortodoxo titulado *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, de 1982, que G. Greshake ha utilizado para dar curso a una amplia reflexión eclesiológica en su tratado de teología trinitaria, porque el acontecimiento salvífico encuentra su concreción y realización en la Iglesia y a través de la Iglesia, el «icono de la Trinidad», en la dimensión de la comunión y en la de la misión⁹⁵.

No es el momento de evaluar cómo se ha plasmado esta dimensión trinitaria en la elaboración de los tratados eclesiológicos nacidos al calor del Vaticano II, si se ha conseguido alumbrar una auténtica eclesiología trinitaria, o si este deseo no ha pasado de ser un mero *slogan*⁹⁶. En todo caso merece la pena recordar algunos de los intentos más logrados. Entre ellos habría que mencionar a Bruno Forte, cuyo libro *La Iglesia de la Trinidad*, subtítulo *Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión*, está articulado en tres momentos: el origen trinitario de la Iglesia (*Ecclesia de Trinitate*); la forma trinitaria de la Iglesia (*communio sanctorum*); el destino trinitario de la Iglesia (*Ecclesia viatorum*)⁹⁷.

A la luz de esta tripartición no es difícil adivinar que las grandes cuestiones de índole ecuménica se sitúan en ese momento intermedio, la *Ecclesia inter tempora*, y se plantean en la forma de esta pregunta: cuáles han de ser las estructuras eclesiales que imitan y realizan mejor el modelo de la *koinonia/comunión trinitaria*. Quedan así anunciadas nuestras próximas

⁹⁴ A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986, 504-516; aquí: 507, n. 1159.

⁹⁵ Cf. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997, 377-438.

⁹⁶ Para una valoración, véase: M. NARO, «Trinidad e Iglesia», o.c., 1525-1528.

⁹⁷ Puede verse su síntesis, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1992. Este breve ensayo sigue estos tres pasos: 1) *Ecclesia de Trinitate*: ¿De dónde viene la Iglesia?; 2) *Ecclesia inter tempora*: ¿Qué es la Iglesia?; 3) *Ecclesia viatorum*: ¿Adónde va la Iglesia?

reflexiones que, siguiendo el rumbo anunciado al principio pretenden presentar, a grandes rasgos, la recepción de la eclesiología trinitaria y la comprensión de la Iglesia como comunión en algunos documentos del diálogo ecuménico.

3. La recepción de la eclesiología trinitaria en los diálogos ecuménicos

A pesar de la escandalosa y dolorosa historia de las divisiones eclesiales, la confesión trinitaria constituye una raíz común que no se ha visto afectada por la división. Es conveniente tomar conciencia nuevamente de que la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es la misma fe para todos los cristianos más allá de su adscripción confesional, como luteranos, católicos, anglicanos, ortodoxos, reformados. De ahí arranca una explicación ecuménica del Credo niceno-constantinopolitano. Hay que subrayar que la profesión de fe apostólica integra el *credo ecclesiam* en el *credo in Deum triumum*. Esta implicación recíproca entre teología trinitaria y eclesiología ha sido subrayada con precisión en el documento de estudio de Fe y Constitución *Confesar la fe común* cuando afirma: «Los cristianos creen y confiesan con el Credo que existe un vínculo indisoluble entre la obra de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo y la realidad de la Iglesia. Este es el testimonio de las Escrituras. El origen de la Iglesia está arraigado en el plan de Dios Trino para la salvación de la humanidad»⁹⁸.

A la luz de la teología trinitaria la *koinonía* es esa realidad teológica que procede de lo alto, de la Trinidad eterna, y que confiere su fundamento permanente e invisible a la *communio* eclesial, que es una realidad histórica y, por ende, nunca llega a contenerla y expresarla plenamente en sus estructuras e instituciones, «que –como se dice en LG VII, 48– pertenecen a este tiempo,

⁹⁸ COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN, *Confesar la fe común. Una explicación ecuménica de la Fe Apostólica según es confesada en el Credo Niceno-Constantinopolitano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, n. 216.

y llevan la imagen de este mundo que pasa». En este horizonte de la eclesiología trinitaria, un primer balance del devenir de los diálogos ecuménicos ha de comenzar reconociendo que la búsqueda de modelos de la unidad ha hecho un largo recorrido que ha desembocado en la noción de *koinonia*-comunión⁹⁹. Por aquí hemos de comenzar antes de referirnos a algunos de los ejemplos más paradigmáticos¹⁰⁰.

a) La unidad de la Iglesia comprendida como *koinonia*/comunión

Como ya hemos indicado, el intento de comprender la Iglesia como un misterio de comunión viene siendo una certeza de la eclesiología católica desde el Concilio Vaticano II. El Sínodo de los Obispos de 1985 la considera como «la idea central y fundamental» del proyecto de renovación conciliar. Hace algunos años el cardenal W. Kasper hizo la constatación de que la idea de *koinonia/communio* se había erigido en el principio directriz del trabajo y del esfuerzo ecuménico: «*Communio* es, de hecho, el concepto clave de todos los diálogos, tanto bilaterales como multilaterales. Todos ellos definen la unidad visible de todos los cristianos como una unidad de comunión y coinciden entender por ello –en analogía con el modelo trinitario– no uniformidad, sino unidad en la diversidad y diversidad en la unidad»¹⁰¹.

Así lo había constatado también el teólogo luterano A. Birmelé en su estudio sobre la comunión eclesial¹⁰². El proceso

⁹⁹ Cf. H. DÖRING, «Auf der Suche nach der Einheit: von der Konziliarität zur Koinonía»: *Catholica* 48 (1994) 27-61. Véase también el documento «Communio-Koinonía. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme»: *Una Sancta* 46 (1991) 157-176.

¹⁰⁰ Cf. S. MADRIGAL, «Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década»: *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 17 (2013) 13-36.

¹⁰¹ W. KASPER, «*Communio*: la idea rectora de la teología ecuménica católica», en: Íd., *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de Ecumenismo*, I, Sal Terrae, Santander 2014, 137-138. Véase también: «La comunión de las Iglesias como motivo rector del ecumenismo», *ibid.*, 105-124.

¹⁰² Cf. A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Ed. du Cerf-Labor & Fides, Paris-Ginebra 2000; especialmente, el capítulo séptimo, dedicado a «la unidad de la Iglesia comprendida como comunión», 319-360.

recorrido por las sucesivas asambleas celebradas por el Consejo Mundial de Iglesias encuentra un momento decisivo en la asamblea de Canberra (1991), con su declaración *La unidad de la Iglesia como «koinonia»: don y vocación*, que se vio acompañada por la quinta conferencia mundial de Fe y Constitución, que tuvo lugar en Santiago de Compostela (1993). Allí quedó reforzada la idea de que la *koinonia* trinitaria ofrece un sólido fundamento común para nuestra comprensión de la Iglesia, que suministra además un marco apropiado para poder plantear nuestras divergencias eclesiológicas¹⁰³. Kasper y Birmelé convienen en subrayar una dificultad: la diversa comprensión de la noción de comunión eclesial. Las cosas funcionan bien en el nivel de las grandes afirmaciones acerca del origen y destino trinitario de la comunión eclesial. Las dificultades surgen cuando se quiere identificar qué significa que la comunión del Dios Uno y Trino es el modelo de las estructuras eclesiales. Veamos un par de ejemplos. El primero está traído del diálogo internacional ortodoxo-católico, que ya hemos mencionado anteriormente.

Me refiero al documento de Múnich. *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*. A la luz del misterio de la eucaristía este texto fundamenta trinitariamente la realidad de la Iglesia, que «encuentra su modelo, su origen y su fin en el misterio del Dios uno en tres personas»¹⁰⁴. Ahora bien, una vez afirmada esta triple relación, establece que esta no se circunscribe a la dimensión espiritual o invisible de la Iglesia, sino que también su aspecto visible y jerárquico debe transparentar las relaciones trinitarias. En este sentido afirma a renglón seguido que «los elementos institucionales no deben ser más que un reflejo visible de la realidad misteriosa». Por esta vía quedaba abierta, pero sin responder, la

103 Los textos «Hacia la *koinonia* en la fe, la vida y el testimonio» pueden verse en *Diálogo Ecuménico* XXXIX (1994) 207-404.

104 A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* I, o.c., 505, n. 1161.

pregunta acerca de las estructuras eclesiales de la comunión. Y hubo que esperar casi treinta años, al documento de Rávena de 2007, para que se abordaran las cuestiones específicas de la comunión eclesial que afectan decisivamente a la doctrina del primado y a la naturaleza de la Iglesia local.

La declaración de Rávena lleva el título de *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad* (2007)¹⁰⁵. En la primera parte este documento explica el significado de la conciliaridad y la autoridad como elementos fundamentales de la Iglesia. «La conciliaridad –dice en el n. 5– refleja el misterio trinitario y encuentra en él su fundamento último. Las tres personas de la Trinidad son “enumeradas” (...), sin que la designación como “segundo” o “tercero” implique subordinación o disminución. Así mismo, existe también un orden (*taxis*) entre las Iglesias locales que, sin embargo, no implica desigualdad en su naturaleza eclesial». La segunda parte del documento analiza cómo la conciliaridad y la autoridad deben verificarse en los tres niveles de la Iglesia: local, regional y universal.

En noviembre de 2007 el cardenal W. Kasper hizo una valoración de este texto en los términos siguientes: «Por primera vez, los interlocutores ortodoxos han reconocido un nivel universal de la Iglesia y han admitido que también existe en este nivel un *protos*, un primado, que solo puede ser el Obispo de Roma según la *taxis* de la Iglesia antigua». Con todo, se trataba solo de un primer paso y el camino así abierto hacia la comunión eclesial plena puede ser todavía largo. La declaración concluye diciendo que queda por estudiar y debatir el papel del Obispo de Roma en la comunión de todas las Iglesias: ¿cuál es la función específica del Obispo de la «primera sede» en una

105 Puede verse el texto en: *Diálogo Ecuménico* XLIII, n. 136-137 (2008) 307-323. Cf. H. VALL. «El diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa sobre el primado del Obispo de Roma: Rávena 2007-Paphos 2009»: *Pastoral ecuménica* 17 (2010) 111-142. Cf. ST. URMANSKI, *El Documento de Rávena. El primado papal en el diálogo católico-ortodoxo*. Eunsa, Pamplona 2015.

eclesiología de comunión?: ¿en qué medida la doctrina del primado universal de los concilios Vaticano I y Vaticano II puede ser comprendida a la luz de la práctica eclesial del primer milenio? (n. 45).

El segundo ejemplo nos sitúa en el diálogo bilateral luterano-católico romano. Se trata del documento *Iglesia y justificación* (1993), que constituyó en aquel momento una etapa decisiva en el camino hacia la *Declaración conjunta sobre la justificación* de 1999. En este largo documento (de ciento cincuenta páginas) ha quedado formulada una comprensión común de la Iglesia desde este presupuesto metodológico: un consenso sobre la doctrina de la justificación debe verificarse en la eclesiología. El texto consta de cinco capítulos: 1) justificación e Iglesia; 2) el origen permanente de la Iglesia; 3) la Iglesia del Dios uno y trino; 4) la Iglesia como receptora y mediadora de la salvación; 5) misión y plenitud de la Iglesia¹⁰⁶. El tema de la eclesiología trinitaria está explícitamente tratado en el capítulo tercero, como indica su mismo título, aunque se deja rastrear por todo el documento. La teología trinitaria no solo ayuda a comprender la naturaleza de la Iglesia, sino que tiene también repercusiones en su praxis vital y en sus estructuras organizativas. De entrada, se lee en el primer capítulo:

«En sentido propio y estricto, no creemos en la justificación y en la Iglesia, sino en el Padre, que tiene misericordia con nosotros y nos reúne en la Iglesia como Pueblo suyo; en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia, y en el Espíritu Santo, que nos santifica y vive en la Iglesia. Nuestra fe se extiende también a la justificación y a la Iglesia en cuanto obras del Dios Trino, que solo pueden ser correctamente aceptadas por la fe en Él (...).

106 COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA / EVANGÉLICO LUTERANA, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*, Centro de estudios Orientales y Ecu-
ménicos Juan XXIII, Salamanca 1996. Cf. A. BIRMELE, *La communion ecclésiale*, o.c., 67-99.
S. DEL CURA, «Radicación trinitaria de la "koinonia" eclesial. Dios trinitario e Iglesia en el
documento del diálogo católico-luterano "Iglesia y justificación" (1993)»: *Salmanticensis* 42
(1995) 211-234.

Por eso podemos afirmar conjuntamente sobre la justificación y la Iglesia: ambas nos remiten al *mysterium* del Dios Trino y, por esto, misterio de la fe, la esperanza y la caridad» (n. 5).

Esta afirmación programática ha sido desarrollada especialmente en el capítulo tercero, que explica la dimensión trinitaria de la Iglesia al hilo de las tres imágenes tradicionales de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. A partir de estas tres imágenes tradicionales la Iglesia es descrita como *koinonia/communio* fundada trinitariamente:

«La Iglesia, ya se la considere como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo o Templo del Espíritu Santo, hunde sus raíces en la comunión inseparable o *koinonia* de las tres divinas personas y queda constituida ella misma en *koinonia*. En tanto que *koinonia*, ella no es primariamente la vinculación de los creyentes entre sí, sino primero y fundamentalmente, la *koinonia* de los fieles con Dios, uno y trino, cuyo ser más íntimo es *koinonia*. Pero, al mismo tiempo, la *koinonia* de los fieles con el Dios unitrino es inseparable de su *koinonia* entre ellos» (n. 65).

Ahora bien, la *koinonia* trinitaria se manifiesta y realiza en las actuaciones eclesiales: en la proclamación del Evangelio, la celebración del bautismo y la celebración eucarística (nn. 66-71). En el horizonte ecuménico, la meta final es el logro de la comunión de las Iglesias en la unidad visible, como manifestación histórica de la *koinonia* eclesial radicada en el Dios trinitario (nn. 74-106). El documento señala también lúcida-mente los límites y las divergencias más marcadas a la hora de realizar *hic et nunc* esta unidad visible, que tienen que ver —explica Birmelé— con la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal y, por tanto, con la definición de la plenitud de la *koinonia*¹⁰⁷: para los luteranos, la plenitud de la *koinonia* está ya dada en la comunidad local (nn. 84-90), allí donde los creyentes anuncian la Palabra y celebran los sacramentos; se trata de una comunidad local abierta a la *koinonia* con las otras

107 Cf. A. BIRMELE, *La communion ecclésiale*, o.c., 344.

comunidades locales que expresan la catolicidad de la Iglesia del Cristo. Para la tradición católico-romana (nn. 91-104), las Iglesias locales (diocesanas) presididas por un obispo son Iglesias de Dios en el sentido pleno del término, pero no se comprenden como la Iglesia de Dios en plenitud, ya que la función primacial del Obispo de Roma es un elemento esencial de la Iglesia, de forma que cada Iglesia local depende del primado de la Iglesia de Roma y de su Obispo para estar inserta en la plena comunión de las Iglesias.

En esta confrontación acerca de la distinta comprensión de la Iglesia local quedan reflejados los puntos más conflictivos: la función del ministerio episcopal en la estructura de la comunión, el problema del ejercicio de la autoridad en la Iglesia y el papel de un ministerio universal al servicio de la unidad (n. 106). Con todo, el movimiento y el esfuerzo ecuménico han seguido avanzando. Veamos dónde nos encontramos al hilo de los resultados más recientes.

*b) El proyecto Harvesting the Fruits:
hacia una nueva etapa en el diálogo ecuménico*

Bajo el lema «hacia una nueva etapa en el diálogo ecuménico» tuvo lugar la plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos del año 2009, poniendo en el centro de sus deliberaciones la investigación del cardenal Kasper *Harvesting the Fruits*¹⁰⁸. Los resultados de este trabajo han sido publicados con el título *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico* (2009), un preciso y atento balance de la situación ecuménica, que comienza por los fundamentos de nuestra fe común, esto es, la confesión trinitaria y cristológica. El subtítulo declara su contenido, «aspectos básicos de la fe cristiana en el

108 B. FARRELL, «Report on the Activities of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity during 2009»: *Catholica* 64 (2010) 91. Cf. W. BEINERT, «Die Ernte in die Scheuer bringen. Überlegungen zu "Harvesting the Fruits"»: *Catholica* 65 (2011) 110-125.

diálogo ecuménico», si bien este se circunscribe en realidad a los diálogos bilaterales sostenidos por la Iglesia católica con los luteranos, con los reformados, con los anglicanos y con los metodistas, dejando fuera de consideración al oriente cristiano. Representa, no obstante, un repaso del trabajo ecuménico realizado en las tres últimas décadas que deja la puerta abierta al futuro¹⁰⁹.

La materia teológica que articula el capitulario del libro ha sido distribuida de esta manera: 1) la cristología y la teología trinitaria; 2) la doctrina de la salvación, justificación, santificación; 3) la eclesiología: naturaleza y misión de la Iglesia, la apostolicidad, Escritura y tradición, sucesión apostólica, los ministerios ordenados, la autoridad magisterial y el ministerio petrino; 4) la teología sacramental (bautismo y eucaristía).

Como se ve, la opción de *Harvesting the Fruits* ha sido comenzar por los aspectos fundamentales comunes a la fe cristiana, a saber, el Evangelio de Cristo y el Símbolo de fe (Apostólico y Niceno-constantinopolitano) con su imagen trinitaria de Dios. La Trinidad es presentada, sucesivamente, como principio de comunión y en la historia de la salvación. Los cuatro diálogos ecuménicos mencionados han desarrollado este principio común: «La Trinidad llama a la Iglesia a ser con vistas a la redención de la humanidad»¹¹⁰. A título de ejemplo podemos citar nuevamente el documento *Iglesia y justificación* del diálogo luterano-católico: «En consonancia con el testimonio del NT, nuestra salvación, la justificación de los pecadores y la existencia de la Iglesia, se hallan indisolublemente vinculadas con el Dios uno y trino y fundadas exclusivamente en Él»¹¹¹.

109 Para ello se han tomado en consideración 39 documentos: el más antiguo es de 1972 (*El Evangelio y la Iglesia*), el más reciente de 2007 (*Crecer juntos en la unidad y la misión*). Se han utilizado 18 textos anglicano-católicos, 10 documentos luterano-católicos, 8 textos metodistas-católicos y tres reformados-católicos.

110 Cf. W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010, 40.

111 *Ibid.*, 40.

Así las cosas, como en una especie de prolongación de los artículos 2-4 de LG, o del capítulo tercero del documento *Iglesia y justificación*, se hace esta exposición: el Padre, origen de la historia de la salvación; Jesucristo, Verbo encarnado, Señor y Salvador; el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida¹¹².

En la segunda parte del estudio ha quedado alojada la teología de la justificación, donde se sitúa históricamente el corazón de la protesta del Reformador contra la Iglesia romana; precisamente, un gran logro del ecumenismo moderno ha sido la firma de la Declaración conjunta entre luteranos y católicos sobre esta difícil cuestión, en Augsburg (1999), a la que se han adherido posteriormente (2006) los metodistas. Este documento constituye el mejor ejemplo de un consenso diferenciado, que deja abiertas algunas cuestiones particulares. Así se manifiesta en la materia de la tercera parte del estudio, la Iglesia, que es la más amplia. No en vano, la historia certifica que las grandes divisiones eclesiales han surgido directa o indirectamente de una controversia eclesiológica. Así lo reflejan las dos secciones discursivas que estructuran este capítulo: la fuente de la autoridad en la Iglesia y el ministerio eclesial. En las reflexiones finales de este capítulo Kasper menciona el problema básico y la divergencia fundamental en la comprensión de la Iglesia, que afecta a la correcta interpretación de la fórmula *subsistit in*. Ahí se lee:

«Esto se evidencia cuando no solo preguntamos, ¿qué es la Iglesia?, sino también, ¿dónde está la Iglesia y dónde se realiza en plenitud? Mientras que los protestantes contestan a esta pregunta diciendo que la Iglesia se realiza en las comunidades en las que la Palabra de Dios es predicada correctamente y los sacramentos son administrados como es debido (CA VII), los católicos responden que la Iglesia de Cristo subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica, esto es, la Iglesia se realiza concreta, plenamente y eficazmente

112 *Ibid.*, 41-53.

en comunión con el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él»¹¹³.

El estudio se completa con una presentación de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía a la búsqueda de una perspectiva común. En el caso de la eucaristía siguen dando pábulo a la discusión los temas clásicos de controversia: la presencia real y la transubstanciación. La cosecha es rica por el consenso alcanzado en cuestiones muy debatidas en el pasado; de este modo se ha podido crear una atmósfera ecuménica que ha permitido un intercambio de dones. Contamos con una fe apostólica común, con una comprensión nueva y renovada de la relación entre Escritura y tradición, con un acuerdo básico sobre la justificación, con una comprensión más profunda de la naturaleza de la Iglesia. Quedan abiertas, ciertamente, muchas cuestiones para seguir debatiendo.

Kasper presentó a la Iglesia católica y a los interlocutores ecuménicos este «Proyecto cosecha» (*Harvest Project*) con la intención de impulsar más el estudio y la discusión. Su sucesor al frente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, el cardenal K. Koch, ha afirmado que el estudio *Harvesting the Fruits* recoge las convergencias que se han alcanzado y representa sin duda un paso muy prometedor hacia una futura declaración conjunta sobre la Iglesia, la eucaristía y los ministerios eclesiales, que sería de semejante calibre al consenso alcanzado a propósito de la doctrina de la justificación y que abriría nuevas vías a una comunión eclesial visible¹¹⁴. Precisamente, por aquellas mismas fechas estaba cuajando una declaración de convergencia acerca de la Iglesia, en la que se venía trabajando en el seno de Fe y Constitución desde hacía años, exactamente entre 1993 y 2012. De ella nos ocuparemos a continuación.

113 *Ibid.*, 188-189.

114 K. KOCH, «Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Sviluppi e sfide dell'ecumenismo»: *Bulletin Centro pro Unione* 81 (2012) 3-12; aquí: 10-11.

c) El documento *La Iglesia: hacia una visión común*

En la X Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrada en Busan (Corea del Sur) en noviembre de 2013, fue presentado el documento *La Iglesia: hacia una visión común*, dejando el camino abierto a su envío para el estudio y para la respuesta oficial por parte de las Iglesias y comunidades cristianas¹¹⁵. Este texto es el resultado de una larga preparación que viene a concluir el proceso abierto por otros documentos previos: *Naturaleza y finalidad de la Iglesia* (1999)¹¹⁶ y *Naturaleza y misión de la Iglesia* (2005), y enlaza también —según se afirma en el prefacio— con las cuestiones eclesiológicas suscitadas en el texto de estudio *One Baptism: Towards Mutual Recognition (Un bautismo: hacia el reconocimiento mutuo, 2011)*¹¹⁷.

Así las cosas, *La Iglesia: hacia una visión común* ofrece un ejemplo paradigmático de una elaboración trinitaria de la eclesiología, que arranca de esta pregunta: «¿Qué podemos decir juntos sobre la Iglesia del Dios trino para crecer en comunión, luchar juntos por la justicia y la paz en el mundo, y superar nuestras divisiones pasadas y presentes?»¹¹⁸.

Este documento, fruto maduro del diálogo en el plano multilateral, constituye una declaración común y un segundo texto de convergencia, que se sitúa a la zaga del documento de Lima, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* (1982), con la pretensión de ser un *acuerdo teológico* en el terreno de la eclesiología.

115 Cf. A. MATABÖSCH, «Vers una visió comuna de l'Esglesia. La X Assemblea del Consell Mundial d'Esglésies (Corea 2013)»: *Revista Catalana de Teologia* 40/1 (2015) 201-221. Entre los múltiples comentarios e informaciones puede verse: T. BARNAS, «La Xe. Assemblée du COE à Busan et ses enjeux pour le mouvement œcuménique»: *Irénikon* LXXXV (2013) 339-380; A. VALENCIA, «Crónica de la X Asamblea del CMI»: *Pastoral ecuménica* XXX, n. 91 (2013) 83-100.

116 Sobre este documento, cf. S. MADRIGAL, «Lumen gentium, eclesiología y ecumenismo»: *Pastoral ecuménica* XXIII, n. 68 (2006) 51-87.

117 Cf. S. MADRIGAL, «El bautismo, fundamento de la unidad en Cristo en la teología católica y en la declaración de Lima (1982)»: *Relaciones Interconfesionales* XXXV, 90 (2011) 6-14.

118 COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *La Iglesia: hacia una visión común*, Documento n. 214, Publicaciones del COE, 2013.

Este texto debe servir a las Iglesias mientras caminan en la dirección de «alcanzar la unidad visible en una sola fe y una sola comunión eucarística, expresada en el culto y la vida común en Cristo, mediante el testimonio y el servicio al mundo, y a avanzar hacia la unidad para que el mundo crea». Repasemos brevemente sus cuatro capítulos.

El primer capítulo, que se titula «La misión de Dios y la unidad de la Iglesia», examina cómo la comunidad cristiana tiene su origen en el designio salvífico (*oikonomía*) de Dios para la transformación salvadora del mundo. Este énfasis en la misión tiene que ver con el hecho de que el texto fue redactado con la colaboración de la Comisión para la Misión y la Evangelización del Consejo Ecuménico de las Iglesias. La Iglesia es esencialmente misionera, y la unidad está intrínsecamente vinculada a esta misión. Ahí se dice en el párrafo inicial: «La comunión, cuyo origen está en la vida de la Santísima Trinidad, es el don por el que la Iglesia vive y, al mismo tiempo, el don que Dios pide a la Iglesia que ofrezca a la humanidad herida y dividida con la esperanza de la reconciliación y la sanación» (n. 1). En este contexto aparecen preguntas acerca de la unidad de gran calado eclesiológico: ¿cómo podemos identificar a la Iglesia que el Credo llama una, santa, católica y apostólica? ¿Dónde se encuentra la Iglesia de Cristo?

El capítulo segundo, «La Iglesia del Dios trino», expone una comprensión de la Iglesia como comunión, desde este presupuesto: «El concepto bíblico de *koinonía* se ha convertido en el aspecto central de la búsqueda ecuménica de un entendimiento común de la vida y la unidad de la Iglesia» (n. 13). Previamente recuerda la existencia de una pluralidad de imágenes y metáforas de Iglesia en el Nuevo Testamento (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, vid, rebaño, esposa, familia, etc.), que atestiguan una pluralidad de perspectivas y muestran que la diversidad es un aspecto de la catolicidad de la

Iglesia. En este contexto dejar resonar la definición de Iglesia como «criatura del Evangelio» (n. 14), así como la condición de pueblo sacerdotal, profético y regio. Esa Iglesia del Dios trinitario es la que profesamos como una, santa, católica y apostólica. No es la mera suma de creyentes individuales, sino

«una comunión en el Dios trino y, al mismo tiempo, una comunión cuyos miembros son partícipes de la vida y misión de Dios que, como Trinidad, es la fuente y el centro de toda comunión. De este modo, la Iglesia es una realidad humana y divina» (n. 23).

Este capítulo aborda también la descripción de la Iglesia como «signo y servidora del designio de Dios para el mundo» (nn. 25-27), donde plantea la problemática de la «Iglesia como sacramento», un modo de hablar que algunas Iglesias utilizan, mientras que otras rechazan categóricamente. Finalmente, en el marco de la eclesiología de comunión reflexiona acerca de la relación entre Iglesia local y universal (nn. 31-32): «¿Qué relación debe existir entre los diversos niveles de una Iglesia plenamente unidad y qué ministerios específicos de liderazgo se necesitan para servir y potenciar esas relaciones?».

En el capítulo tercero, «La Iglesia: crecimiento en comunión», que expone el crecimiento de la Iglesia como pueblo peregrino que camina hacia el reino de Dios, es decir, en una perspectiva escatológica, afronta varias cuestiones eclesiológicas difíciles en las que hay que seguir buscando una mayor convergencia. Lo hace desde la conciencia de pecado de las divisiones históricas, al hilo de esta afirmación que identifica los aspectos esenciales de la comunión:

«Los elementos esenciales necesarios para la plena comunión en una Iglesia visiblemente unida —el objetivo del movimiento ecuménico— son la comunión en la plenitud de la fe apostólica, en la vida sacramental, en un ministerio verdaderamente único y mutuamente reconocido, en estructuras de toma de decisiones y

relaciones conciliares, y en el testimonio común y el servicio al mundo» (n. 37).

Se trata de seguir creciendo en los elementos esenciales de la comunión: fe, sacramentos, ministerio. Por eso, este capítulo hace un balance de algunos temas doctrinales esenciales, a la manera de lo que Kasper hizo en su *Cosechar los frutos*. En lo que concierne al aspecto de la fe, recuerda los documentos *Confesar la fe común* (1991), *Un tesoro en vasos de barro* (1998), sobre la interpretación de las Escrituras y la Tradición en la transmisión de la fe. Respecto a los sacramentos recuerda el texto de convergencia *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* (1983): ciertamente, la convergencia es grande a la hora de hablar del bautismo y la eucaristía, aun cuando siga en pie el debate sobre su designación de «sacramentos» u «ordenanzas» (n. 44). Con todo, el punto más difícil corresponde a la problemática del ministerio ordenado en la Iglesia: el ministerio en su triple forma (episcopado, presbiterado, diaconado), el modo del ejercicio de la autoridad y la toma de decisiones (sinodalidad o conciliaridad), la autoridad de los concilios ecuménicos, el significado de un ministerio universal al servicio de la unidad.

El cuarto y último capítulo trata de «La Iglesia: en y para el mundo», esto es, la diaconía de la Iglesia para con la humanidad, y lo hace en estos tres ámbitos que solo dejamos apuntados: la evangelización en medio del pluralismo religioso, el desafío de la moral evangélica, el compromiso compasivo de los cristianos ante el sufrimiento y necesidades de tanta gente.

En una valoración de conjunto de su contenido, A. Matabosch destaca que este documento vendría a superar la disyuntiva histórica que viene confrontando secularmente a las dos corrientes eclesiológicas tradicionales del cristianismo: por una parte, «la tradición católica y ortodoxa que considera a la Iglesia como un sacramento, una institución estable y basada en una tradición permanente»; por otra, la corriente de las co-

munidades eclesiales nacidas de la Reforma que «han insistido en una comprensión de la Iglesia como comunidad nacida de la predicación de la Palabra y, por tanto, sometida a reforma continua»¹¹⁹. Merece la pena escuchar la voz de un teólogo ortodoxo, Sorin Selau, que hace este balance:

«Desde el punto de vista ortodoxo, hay que señalar la atención que se presta a la Santísima Trinidad, a la *koinonia*, a las imágenes bíblicas y patrísticas de la Iglesia (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu), a la eclesiología de comunión, a las notas de la Iglesia tal y como fueron confesadas en el siglo IV por el concilio de Constantinopla (381), pero también los esfuerzos por ofrecer una perspectiva de la sacramentalidad de la Iglesia, incluso aunque el camino a recorrer resulte todavía largo y difícil»¹²⁰.

Ahora, hay que esperar a las respuestas que evaluarán no solo la convergencia alcanzada por el documento de Fe y Constitución, sino que también reflejarán el nivel de convergencia entre las Iglesias en materia de eclesiología. Una convergencia en eclesiología representaría un paso crucial en el reconocimiento mutuo entre las Iglesias, con vistas a alcanzar la unidad visible en una sola fe y en una sola comunión eucarística.

4. Conclusión: eclesiología trinitaria y futuro ecuménico

¿Qué perspectivas abre a la búsqueda ecuménica de la unidad la eclesiología trinitaria emanada del Concilio Vaticano II? ¿Qué caminos nos muestra para superar el pecado que está en la raíz de toda división eclesial? ¿Qué puntos de convergencia afloran en esta comprensión de la naturaleza de la unidad eclesial como *koinonia*?

1. La radicación trinitaria de la Iglesia ayuda, en primer término, a superar una posible reducción de la Iglesia a un fenó-

119 A. MATABOSCH, «Vers una visió comuna de l'Església», o.c., 215-216.

120 S. SELAU, «Iglesia: hacia una visión común. La Declaración sobre la unidad de la Asamblea Ecuménica de Busan. Algunas reflexiones eclesiológicas»: *Pastoral Ecuménica* XXXII, n. 95 (2015) 19-40; aquí: 21.

meno exclusivamente humano y social; sin que se pueda negar esta dimensión, la Iglesia se manifiesta como una realidad compleja, teándrica, humano-divina, según la analogía del misterio del Verbo encarnado (cf. LG I, 8). En este sentido, la descripción de la Iglesia como sacramento permite la correcta articulación entre el origen y procedencia divinos (*Ecclesia de Trinitate*) y su realidad humana (*Ecclesia ex hominibus*). La eclesiología trinitaria es sacramental. No en vano la consideración de la Iglesia en Cristo, *como un sacramento*, «signo e instrumento de la unidad del género humano con Dios y del género humano entre sí», inaugura la constitución dogmática *Lumen gentium*; y, por su parte, como hemos indicado más arriba, el decreto sobre la misión hace suya esta descripción sacramental de la Iglesia: la Iglesia misionera es enviada para ser sacramento universal de salvación. Hemos comprobado la utilización de esta visión sacramental en el diálogo bilateral ortodoxo-católico, y también hemos comprobado lo problemático de esta visión de Iglesia en el diálogo multilateral sedimentado en el documento *La Iglesia: hacia una visión común*. No obstante, se puede afirmar —con R. Vázquez— que la Iglesia como sacramento es una categoría irrenunciable para la elaboración de una eclesiología ecuménica¹²¹. En este sentido, el documento *Iglesia y justificación* (nn. 118-134) ofrecía algunas pistas valiosas tomando muy en serio las reservas de una y otra parte.

2. En segundo lugar hay que subrayar que el anclaje de la Iglesia en la misma vida de Dios enlaza con la tradición eclesiológica antigua, donde la *koinonia* trinitaria es el modelo de la unidad eclesial. Esta perspectiva eclesiológica ha dado muy buenos frutos en los diálogos ecuménicos. Sigue en pie la afirmación del metropolitano de Pérgamo, Juan Zizoulas, en

121 R. VÁZQUEZ, *La Iglesia como sacramento, categoría irrenunciable para la elaboración de una eclesiología ecuménica*, Seminario Diocesano, Málaga 2013. Id., *La Iglesia, sacramento universal de salvación: convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico*, Punto Didot, Tres Cantos (Madrid) 2015.

su conferencia en Santiago de Compostela: «La eclesiología debe estar fundada sobre una teología trinitaria si quiere ser una eclesiología de comunión». Podemos recurrir a unas palabras del documento *La Iglesia: hacia una visión común*, que concretan estas afirmaciones de principio y señalan las tareas: «Cada vez hay más consenso sobre la *koinonía*, como comunión con la Santísima Trinidad, que se manifiesta de tres formas interrelacionadas: unidad en la fe, unidad en la vida sacramental y unidad en el servicio (en todas sus formas, incluidos el ministerio y la misión)» (n. 67).

3. Yendo a la raíz de las cosas cabe concluir, en tercer lugar, que la eclesiología trinitaria ofrece la motivación teológica más poderosa para el ecumenismo espiritual y teológico: de la Trinidad procede la unidad que estamos buscando y por la que oramos, en la adoración del misterio del Padre, por el Hijo, en la experiencia del Espíritu. Por otro lado, una visión trinitaria de la Iglesia, o sea, una eclesiología de comunión, donde las distintas Iglesias obtienen y ocupan un lugar específico y un espacio propio, diseña el marco adecuado para plantear en sus justos términos el problema de la unidad de las Iglesias separadas hasta hoy. La forma trinitaria de la comunión eclesial muestra que la unidad buscada en el esfuerzo ecuménico no es la uniformidad monótona, sino la unidad en la variedad. La radicación trinitaria de la Iglesia deja espacio para el legítimo pluralismo, porque unidad no significa uniformidad¹²².

4. Con todo, en cuarto lugar, hemos de ser conscientes de los límites. La invocación de la Santísima Trinidad no es un talismán que soluciona todos nuestros problemas. Ahora bien, la convergencia alcanzada en la aplicación analógica de la *koinonía* trinitaria a la comunión eclesial, ha hecho que las antiguas cuestiones hayan podido ser contempladas a una luz nueva. En este sentido cobra nuevo vigor la cláusula patristica, *Ecclesia*

122 Cf. G. GRESHAKE, «Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene»: *Catholica* (M) 64 (2010) 123-38.

ab Abel, redescubierta en el artículo 2 de *Lumen gentium*, y recuperada en el documento *Justificación e Iglesia*, para ofrecer una comprensión común de la Iglesia de Dios y de su unidad:

«Desde un punto de vista diacrónico, e.d, a través de los tiempos, la *Una sancta* atraviesa en cuanto realidad escatológica la historia entera, desde los primeros días (*Ecclesia ab Abel*) hasta los últimos, hasta el tiempo del retorno de Cristo en gloria. Pero ha asumido una configuración concreta especialmente desde que el pueblo elegido de Dios se convirtió en cuerpo de Cristo y en templo del Espíritu Santo, siendo así para los fieles el lugar de la vida nueva, de la comunión con Dios, que se expresa en la comunión recíproca» (n. 83)¹²³.

Hay que seguir buscando esa unidad en el nivel sincrónico, en nuestro tiempo histórico. A la vista del desarrollo trinitario de la eclesiología y de la asunción de la categoría de *koinonía*-comunión en los diálogos interconfesionales, el adagio clásico «fuera de la Iglesia no hay salvación» puede quedar retraducido en esta otra formulación: *fuera de la comunión del Dios trinitario no hay salvación*. Por eso, en el horizonte del diálogo ecuménico, el redescubrimiento del origen trinitario de la comunidad eclesial permite superar la lógica exclusivista del «retorno al único redil» y afirmar y comprender con más rigor y profundidad que «las Iglesias y comunidades separadas, aunque creemos que padecen deficiencias, de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación» (UR 3).

A esa luz hay que contemplar y reconocer la unidad ya existente que se concreta en la confesión de la comunión bautismal (UR 3). Como subrayara la encíclica *Ut unum sint*, «fuera de la Iglesia católica no existe el vacío eclesial». Por eso, en «los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida

123 Cf. S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción "Ecclesia ab Abel"», en: P. RODRÍGUEZ PANIZO-X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 271-322.

a la propia Iglesia, pueden encontrarse algunos, más aún, muchísimos y muy valiosos, fuera del recinto de la Iglesia católica: la Palabra de Dios, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu Santo y los elementos visibles: todas esas realidades que provienen de Cristo y a Él conducen, pertenecen por derecho a la única Iglesia de Cristo» (UR 3). Y, en último término, como nos recordó el cardenal Willebrands (en 1987), la interpretación del *subsistit in* ha de hacerse en el marco de una eclesiología de comunión, porque está asentada sobre la teología de la gracia, como había sugerido G. Philips¹²⁴.

5. Finalmente, hay que considerar que la eclesiología trinitaria está impregnada e inspirada por la dimensión escatológica: la Iglesia, nacida de la iniciativa divina, suscitada continuamente de nuevo por el memorial de los acontecimientos salvíficos, se abre al futuro de la promesa, entre el don «ya» recibido y la promesa de un don más grande, «todavía no» cumplido. Ese recuerdo de la patria «todavía no» alcanzada enseña a la Iglesia a relativizarse, a saberse «signo e instrumento», no fin sino medio, llamada siempre a una renovación incesante y a una continua purificación (Cf. LG 8; UR 6). Tal es la condición de la Iglesia, «*simul sancta et peccatrix*», santa en la profundidad del misterio trinitario del que procede, pero pecadora y necesitada de conversión en la vivencia histórica, que nos recuerda a cada paso la realidad de la división existente entre los bautizados. Por eso, la eclesiología trinitaria no puede dejar de ser *ecuménica*, esto es, comprometida en la construcción de la unidad en la variedad que el Señor desea: «El destino final de la Iglesia es participar en la *koinonia*/comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, formar parte de la nueva creación, alabando y regocijándose en Dios para siempre (cf. *Ap 21, 1-4; 22, 1-5*)»¹²⁵.

124 J. WILLEBRANDS, «La signification de "subsistit in" dans l'ecclésiologie de communion»: *La Documentation catholique* 1953 (1988) 35-41. Cf. D. VALENTINI, «Subsistit in», en: J. R. VILLAR (COOR.), *Diccionario de Eclesiología*, o.c., 1427-1455.

125 *La Iglesia: hacia una visión común*, n. 68.

ECUMENISMO Y ESPIRITUALIDAD (UR8)

Alfredo Abad. *Pastor protestante*

1. Introducción. Decreto de Ecumenismo en su contexto

He recibido la solicitud de trabajar sobre uno de los documentos fundacionales de la apertura ecuménica que marcó el Concilio Vaticano II y del que se benefician todas las Iglesias cristianas. El marco que ofrece este congreso «Trinidad, comunión y unidad» es teológico y eclesiológico y, en esta dirección, apuntan las ponencias que se presentan.

He ajustado mi propuesta a estas líneas de trabajo y pretendo acercarme al Decreto de Ecumenismo con la mirada de las primeras reacciones al mismo en el ámbito protestante, que considero una aportación interesante, para después traer la mirada al presente a partir de algunos autores contemporáneos. Este ejercicio encuentra su razón de ser en la apuesta teológica y eclesial que representa el impulso reformador del Concilio Vaticano II, para poder señalar, desde ese fundamento, lo que en mi opinión puede aportar al ecumenismo una espiritualidad de comunión.

El método no es nuevo, es más bien tradicional, rabínico incluso y bien evidenciado en autores evangélicos como Mateo o el propio apóstol Pablo. Los teólogos protestantes que citaré en reacción a la aportación de Vaticano II no son los más conocidos, con la excepción de Karl Barth, provienen de un contexto minoritario que ayuda a situar sus reacciones en la Europa latina, ya que las referencias alemanas y suizas son bien conocidas y manejadas con comodidad por los autores católicos. La ex-

