



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
FACULTAD DE TEOLOGIA

**LINEAMIENTOS PASTORALES PARA UNA
IGLESIA DE COMUNION
SEGUN LA CONSTITUCION DOGMATICA
LUMEN GENTIUM**

**TESINA DE LICENCIATURA EN
TEOLOGIA DOGMATICA – FUNDAMENTAL**

ALUMNO: JOSE HIPOLITO GONZA BERRU.

ASESOR: SANTIAGO MADRIGAL S.J.

- MADRID -

FEBRERO 2009.

INDICE

INDICE	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPITULO I: LA ECLESIOLOGÍA DE LUMEN GENTIUM	8
1. La eclesiología reinante anterior al Concilio	8
2. La renovación eclesiológica del Concilio Vaticano II.....	10
3. Principales categorías eclesiológicas de <i>Lumen gentium</i>	13
A. La Iglesia como <i>Misterio</i>	14
B. La Iglesia como Signo – Sacramento	17
a. La Iglesia sacramento universal de salvación	17
b. Vicisitudes del concepto sacramento	19
C. La Iglesia como Pueblo de Dios	20
a. Pueblo de Dios como realidad ontológica de la Iglesia	20
b. Pueblo de Dios expresión de la dimensión misteriosa e histórica de la Iglesia	21
c. Pueblo de Dios en la expresión comunitaria de la Iglesia	23
d. Vicisitudes y sombras de la categoría Pueblo de Dios	24
D. La Iglesia – comunión	25
E. La comunión como categoría englobante de la Eclesiología de <i>Lumen gentium</i>	27
CAPITULO II: LA COMUNIÓN ECLESIAL “AD INTRA” Y “AD EXTRA”	29
1. La comunión trinitaria: origen, fundamento y meta de la comunión eclesial	29
2. La comunión en la estructura eclesial	32
A. La comunio fidelium	34
B. La comunio ecclesiarum	39
C. Communio hierarchica: Relación entre primado y colegialidad episcopal	43
3. La comunión eclesial “ad extra”	47
A. La comunión con “otras realidades eclesiales”	48
B. La comunión con otras religiones	50
C. La comunión con los hombres de buena voluntad	53
4. Límites y sombras de la categoría comunio	54
5. Conclusiones	55
CAPITULO III: LA COMUNIO DESDE LOS PRINCIPALES LUGARES TEOLÓGICOS	59
1. Fundamento bíblico	59
A. Observación previa	59
B. Etimología	60
C. La koinonía en la Escritura	61
a. Estructura trinitaria de la Koinonía bíblica	61
b. Dimensión eclesiológica de la koinonía bíblica	63
2. Fundamento patristico	66
A. San Ignacio de Antioquía	67
B. San Agustín	68
C. San Cipriano	69
3. Fundamento magisterial	72
A. Pablo VI	72
B. El Sínodo de Obispos del 85	72
C. Juan Pablo II	73
D. Magisterio latinoamericano	74
a. Medellín: Iglesia comunión	74
b. Puebla: Iglesia comunión y participación	75
c. Santo Domingo: Iglesia comunión y participación	77
d. Aparecida: Iglesia en comunión misionera	79
4. Desde la Teología	79

5.	La comunión en el <i>sensus fidelium</i>	84
6.	Conclusiones	87
CAPITULO IV: LA PASTORAL DE CONJUNTO PARA UNA IGLESIA DE COMUNIÓN		89
1.	De la declamación del misterio trinitario a la trinización eclesial	89
2.	Definición de un plan de acción pastoral	91
A.	¿Qué es un plan de acción?	91
B.	¿Qué se planifica?	92
C.	Elección de un método	92
D.	Simplicidad y complejidad de un plan	93
E.	¿Qué es un plan de acción pastoral?	93
3.	Justificación de un plan de acción pastoral de conjunto	94
A.	Desde la antropología	95
B.	Desde la historia actual	95
C.	Desde la teología	95
D.	Desde la espiritualidad	96
E.	Desde la pastoral	98
F.	Desde la tradición de la vida religiosa	98
CAPÍTULO V: PRESUPUESTOS PARA UNA PASTORAL DE COMUNIÓN		100
1.	La espiritualidad de comunión	101
A.	La espiritualidad como alma de la acción pastoral	101
B.	La espiritualidad del Concilio (la espiritualidad comunitaria)	101
C.	¿Qué es la espiritualidad de comunión?	102
D.	Componentes esenciales de la espiritualidad de comunión	104
2.	Diagnóstico o análisis de la realidad: situación concreta	105
3.	El problema fundamental	106
4.	Ideal: Iglesia de comunión y participación en camino de santidad	106
5.	Criterios y actitudes para una pastoral de comunión	107
A.	Criterios pastorales para la edificación de una Iglesia- comunión	107
B.	Actitudes y principios comunes para los agentes pastorales	109
6.	Ejes fundamentales de un plan pastoral	111
1.	Pastoral de multitudes	111
2.	Pastoral de comunicaciones	113
3.	Estructuras de participación y decisión	113
a.	A nivel diocesano y parroquial	113
b.	A nivel de CEBs	114
4.	Pastoral de las Pequeñas Comunidades o CEBs	114
7.	Áreas prioritarias en la acción pastoral	118
1.	Área de animación Pastoral	119
2.	Área de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)	119
3.	Área de pastoral juvenil	121
4.	Área de catequesis	121
a.	La importancia de la catequesis en la edificación de la Iglesia	121
b.	Las premisas de la catequesis	123
c.	La metodología catequética	125
8.	Conclusiones	126
CONCLUSIONES		128
BIBLIOGRAFIA		131

INTRODUCCIÓN

La comunidad cristiana es el espacio en el que la Iglesia deja de ser un esquema abstracto de verdades, de imperativos, de valores y de eficacia para la realización histórica de las persona. El misterio escondido del pueblo de Dios en la tierra se manifiesta en la realidad concreta de la existencia personal, cuando surge y se desarrolla la comunidad de creyentes. Ésta es el espacio donde la verdad cristiana se hace opción transformadora, conversión, confesión de fe y compromiso; donde los sacramentos se hacen celebración, los imperativos evangélicos se hacen testimonio de vida, la comunión en Cristo se hace fraternidad y servicio; es la comunidad cristiana donde realmente la obra de salvación se hace historia.

Por esto la experiencia eclesial de la comunidad ha ser considerada como una modalidad básica de las experiencia de la fe; la Iglesia, como la forma de estar juntos de los elegidos, convocados y congregados para la salvación en Cristo. Esto implica primariamente el modo de ser de la existencia cristiana: una comunidad cristiana y concreta donde el dinamismo de su elección, convocación y congregación por Cristo para la salvación es para todos, los de “dentro” y los de “fuera” de ella.

M. Useros, hablando de la necesidad de una concreción eclesial, dice:

“De nada sirve conservar la palabra de Dios en la Biblia, sino es posible verificar su eficacia transformadora, de nada sirven los sacramentos, sino se hacen acontecimiento vivido, de nada sirve una declaración de principios éticos, sino llega a informar una praxis de comportamientos, vacía de sentido queda toda doctrina sobre la Iglesia a la que no corresponde una Iglesia en la historia...”¹.

Esto nos lleva a decir que todo lo que la Iglesia es y contiene se concretiza y actualiza en las comunidades cristianas de carácter local, de lo contrario no hay forma que sea verificable. Y si

¹ M. USEROS, *Cristianos en comunidad*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 14.

no es verificable, la conciencia de la Iglesia se reduce a una hueca campana. Por tanto, es claro que toda comunidad eclesial (diócesis o parroquia) tiene que ser el espacio por excelencia de la existencia concreta de la Iglesia, la medida clave del punto de inserción de los laicos en el encuentro con Cristo y las tareas pastorales. Donde la fe salga de la privacidad individual de los cristianos y se ponga al servicio de la comunión con Dios y con los hermanos. Formar conciencia eclesial: hacer la Iglesia mejor y accesible y cercana al común de los creyentes, que éstos se pregunten por el ser de la Iglesia, qué es la Iglesia, de dónde viene y a qué fin está ordenada. Hacer experiencia la catolicidad de la Iglesia en una comunión viva y fraterna, respetando la urdimbre de la unidad de fe y vocación con la multiplicidad de ministerios y carismas al servicio de su ideal: la santidad personal y comunitaria.

La inquietud de trabajar esta tesina, titulada “**Lineamientos pastorales para una Iglesia de comunión según la constitución dogmática *Lumen gentium***”, nace de mis experiencias pastorales en distintas realidades eclesiales donde trabajé como colaborador de catequesis, de animación juvenil, de pastoral de salud y, finalmente, como responsable de una comunidad parroquial. En estas variadas realidades pude sentir la necesidad de una pastoral conjunta, articulada, sostenible y continuada que contrarrestara cuatro necesidades básicas del quehacer pastoral.

Primera. La emergente escasez de clero para atender jurisdicciones tan extensas como pobladas limita la actividad pastoral a una mera asistencia sacramental, con lo cual se desatienden otras grandes prioridades como la catequesis permanente, la pastoral de familias, pastoral de jóvenes, pastoral de multitudes y la promoción humana. Esta necesidad reclama nuevas maneras de pensar y organizar las comunidades cristianas, que abra espacios de integración y participación a los laicos, que siempre los hay muy disponibles, no sólo para que aligerar la carga del clero sino para promocionar la corresponsabilidad pastoral de los fieles en la comunidad eclesial.

Segunda. La reinante improvisación pastoral que cada ministro eclesiástico ajusta como puede sin proyección ni continuidad. Sin desmerecer las nobles intenciones y los admirables esfuerzos invertidos en la pastoral, éstos se ven infecundos por el “eterno empezar de nuevo” del reciente agente pastoral que llega a reemplazar al anterior. Aquí urge la necesidad de una opción pastoral conjunta, articulada y continuada, la cual no sólo basta con impulsarla desde una

determinada comunidad parroquial sino desde la opción conjunta de toda una jurisdicción eclesial.

Tercera. La masa poblacional también ha masificado la fe quedándose ésta en los estratos de la costumbre y la tradición religiosa, aniquilando la cercanía vivencial y fraterna, personal y comunitaria de la fe. Esto exige la organización de una pastoral que parta de las comunidades de base, que reproduzcan en ámbitos pequeños e inmediatos la naturaleza y la comprensión de toda la Iglesia.

Cuarta, finalmente de ésta dependen las anteriores porque ni la participación de los laicos, ni la continuidad pastoral, ni la organización de verdaderas comunidades de fe tendrán éxito si un plan pastoral no está sustentado por una profunda comprensión de la Iglesia en si misma y de su vocación a la que está llamada a ser en Cristo. En este sentido, la proyección de un plan pastoral de conjunto carece de sentido sin unos criterios teológicos claros y definidos que perfilen desde sus bases un ideal de Iglesia.

Por este motivo se ha escogido la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*²), porque allí es donde la Iglesia busca entenderse así misma, tanto en su naturaleza como en su misión, y porque allí se encuentran los contenidos eclesiológicos más importantes para nuestro tema. Una vez encontrados los fundamentos teológicos de la comunión eclesial queremos traducirlos en lineamientos pastorales que guíen un plan pastoral de conjunto. Preciso esto porque el presente trabajo no pretende desarrollar un proyecto pastoral en todos sus detalles y por menores, sino sólo cimentar las bases que sirvan de referencias si se proyecta una actividad pastoral según la eclesiología de comunión.

La estructura de esta monografía está pensada a desarrollarse en cinco capítulos con los siguientes contenidos. En el capítulo primero tratamos de encontrar en la constitución LG la comprensión principal que el Concilio obtuvo de la Iglesia. En el segundo nos centraremos en la categoría de *comunión* para estudiar la solidez doctrinal de esta categoría como auténtica comprensión de la Iglesia. En el capítulo tercero proponemos buscar la justificación de esta categoría desde los principales lugares teológico. El capítulo cuarto tratamos de expresar y justificar la necesidad de un Proyecto Pastoral pensado y orientado desde el modelo de *comunión* para hacer viable la concreción de la Iglesia en su ser y en su misión en una

² Constitución dogmática *Lumen gentium* (21-IX-1964), en CONCILIO VATICANO II, *Documentos* (34ª ed.), BAC Madrid (1979). En adelante se citará como LG.

determinada comunidad cristiana. Y, finalmente, el capítulo quinto, fijaremos los lineamientos organizativos básicos y prioritarios que deben regir un proyecto pastoral construido sobre el modelo eclesial de comunión.

El conjunto de este trabajo puede resultar bastante heterogéneo. Y, efectivamente, lo es porque está pensado como en dos partes muy distintas. Mientras que la parte preliminar (que agrupa los capítulos I, II y III) es de cometido más teológico en cuanto trata de encontrar los presupuestos teológicos, bíblicos y espirituales para esbozar un proyecto pastoral según la eclesiología de comunión vislumbrada en la constitución LG del Concilio Vaticano II; la segunda parte (que incluye los capítulos IV y V) se ocupa de las aplicaciones concretas de la primera. Es decir, sin aflojar el rigor teológico bajar a un nivel práctico ¿cómo organizar una comunidad cristiana de modo que corresponda a la voluntad de Dios? Procuraremos que el caudal de la reflexión teológica doctrinal de la primera parte discurra por los causes de la praxis pastoral determinados en criterios y principios claros de la segunda parte. La heterogeneidad pertenece a la naturaleza misma del tema tratado, que no puede abarcarse sino con un enfoque teológico multidisciplinar: dogmático, bíblico, espiritual y pastoral. Sin embargo, la unidad de conjunto consiste en buscar y expresar cómo en una comunidad cristiana organizada según un modelo de comunión la memoria de Jesús siga presente en el modo de ver, entender y vivir la Iglesia.

Por último, si bien es cierto que hay que ser conscientes que los frutos de la vida cristiana, personal o comunitaria, dependen de la grandeza y generosidad del Espíritu y no de un determinado proyecto pastoral; sin embargo a la sazón de estos buenos frutos también ayudan el modo como presentemos la Iglesia a las personas: como un encuentro de comunión real con Dios y con el hermano, y como un espacio de participación donde la fe se pueda vivir y ejercer. Por este motivo el punto de unión entre la parte dogmática y pastoral será la espiritualidad de comunión necesaria en la manera de pensar y vivir la eclesiología de comunión.

CAPITULO I

LA ECLESIOLOGÍA DE LUMEN GENTIUM

1. La eclesiología reinante anterior al Concilio.

Para entender la renovación eclesiológica del Vaticano II hay que conocer cuál era la eclesiología reinante hasta entonces. Haremos una ligera exposición del contexto:

La teología católica anterior al Concilio ponderó demasiado los aspectos visibles: institucional y social de la Iglesia, antes que la dimensión misterioso-sacramental³. Esto debido más a ciertas necesidades funcionales que a un planteamiento teórico⁴. Desde la Edad Media la categoría “sociedad” proyectaba la imagen de Iglesia como una simple organización social que, con su estructura consolidada por la experiencia milenaria, había sido capaz de crear vínculos sólidos, estables y profundos entre personas diversas y orientarlas hacia objetivos comunes. Esta interpretación le daba a la Iglesia la virtud de *societas perfecta* en cuanto era una sociedad en sí misma plenificada y autónoma, dotada por Cristo de todo lo necesario para cumplir la misión que le fue confiada. Y como no es posible concebir una sociedad humana sin autoridad, esta eclesiología desembocó hacia la Edad Moderna, la cual, además de fundamentar tal pensamiento, se concentró en el tema de la autoridad y la jerarquía⁵. El concilio Vaticano I

³ Cf. B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve Eclesiología* (3ª ed.) Sígueme, Salamanca, 2003, p. 13.

⁴ Esta acentuación que se había desarrollado en la eclesiología medieval, B. Forte la explica por el papel histórico-político que iba asumiendo la comunidad cristiana, sobre todo en sus elementos jerárquicos; por la separación introducida en el misterio, al distinguir claramente entre Cuerpo de Cristo “verdadero” de la eucaristía y el eclesial, llamado místico; por la reacción contra las doctrinas introducidas por teología eucarística (a partir de Belengario); por oposición al “invisibilismo” de la Reforma (R. Belarmino sistematiza la comunidad reunida, los sacramentos, la profesión pública de la fe, la autoridad jerárquica y el primado como elementos constitutivos de la Iglesia). Cf. *Ibid.*, p.15-16.

⁵ En la Edad Moderna las razones para acentuar la jerarquía como elemento visible de la Iglesia son: la reacción al regalismo, al conciliarismo, galicanismo episcopal el laicismo y el absolutismo estatal del siglo XIX. Cf. *Ibid.*, p. 17. Cf. *Ibid.*, 16-21.

insistió tanto en ello que, en palabras de Y. Congar, la eclesiología degeneró en pura “jerarcológica”⁶.

De esta manera la eclesiología católica llegaba a las puertas del siglo XX con la necesidad urgente de una renovación profunda de la Iglesia y la exigencia de un replanteamiento, que penetrando en sus fuentes, redescubriera la riqueza de sus horizontes y la presencia fecunda y liberadora del Espíritu. La Primera guerra mundial acentúa aún más esta necesidad al ocasionar una gran crisis general de credibilidad en las instituciones. El sufrimiento padecido por la guerra y el deseo nuevo de interioridad mueven al hombre hacia un renacimiento del sentido social y despiertan, al mismo tiempo, sus anhelos religiosos. En este sentido, las causas más profundas y decisivas de la renovación eclesiológica son de orden espiritual: reacción antimodernista, movimiento litúrgico, intensificación de la vida eucarística, el retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, el redescubrimiento del papel activo del laicado, el nacimiento del movimiento ecuménico⁷.

Esta nueva visión eclesiológica, en su afán de superar la concepción visibilista, social y jurídica de las épocas anteriores, se adentra en el estudio de la Biblia y los Padres para redescubrir los elementos sobrenaturales y místicos de la Iglesia. Esto es el prelude de la “recuperación” del *misterio de la Iglesia*⁸ en las dimensiones cristológicas y pneumatológicas de su realidad. Aquí se desarrolla y florece la teología de la Iglesia como *Cuerpo místico de Cristo*; pero cayó también en algunas exageraciones como el reducir a la Iglesia en pura interioridad o el establecer una equivalencia inequívoca entre Cuerpo místico e Iglesia católica Romana. Esto motivó la intervención del papa Pío XII con su encíclica *Mystici corporis* (29-06-1943), con el fin de equilibrar esta idea, sancionando su valor y fijando sus límites.

La Segunda guerra mundial agrava aún más la crisis social de la Primera, tanto a nivel económico como existencial. La reconstrucción posbélica dispara el desarrollo técnico e industrial, y con ello se aumenta la distancia entre países emergentes y el “tercer mundo”. En medio de todo esto se advierte como nunca el problema de la relación Iglesia mundo: el crecimiento del secularismo y los problemas del desarrollo y del hombre hacen que la historia interroge dramáticamente a la Iglesia. Ya no era suficiente que la eclesiología reflexionase

⁶ Citado por M. SAMERARO, *Misterio, Comunión y Misión: Manual de Eclesiología*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004, p. 11.

⁷ Cf. Y. CONGAR, *Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos*, en *Santa Iglesia*, Madrid, 1968, p. 397ss.

⁸ *Ibid.*, pp. 399-400.

sobre el misterio de la interioridad de la Iglesia en Cristo y el Espíritu Santo; sino también que se pensara sobre el problema de comunidad eclesial en su realidad histórica; aspecto que había sido olvidado por la primera reacción al visibilismo del pasado⁹.

Esta nueva necesidad de aproximación “histórica” al misterio de la Iglesia se vio fortalecida por el florecimiento de los estudios bíblicos y el estudio de los Padres en su renovado método de poderlos leer en sus contextos originales. La Iglesia ante las preguntas del mundo también se cuestiona sobre su propia identidad. En la búsqueda de estas respuestas van emergiendo nuevos conceptos de sí misma: “sacramento”, “pueblo de Dios”, “comunidad de personas y de Iglesias”. Este contexto sirvió de umbral al Vaticano II, el cual, a la vez que profundizará en las respuestas anteriores, asumirá también muchas de estas ideas emergentes.

2. La renovación eclesiológica del Concilio Vaticano II.

La decisión del Papa Juan XXIII de convocar un concilio de la Iglesia se movió por la necesidad de poner fin a un largo periodo de la vida eclesial que se remontaba al Concilio de Trento y que “parecía ya concluido y carente de futuro”. G. Alberigo ha sintetizado perfectamente la intención que latía tras esa decisión:

“Ya no se trataba de corregir desviaciones e impaciencias, sino de darse cuenta de que estaba en discusión el largo período postridentino y de que sólo se podía permanecer fieles a la gran tradición cristiana mediante un esfuerzo de nueva reflexión sobre el ‘hoy’ de la fe, realizada a la luz del evangelio eterno y de la misma tradición”¹⁰.

La fidelidad de la Iglesia era la preocupación principal del Papa Roncalli: Una Iglesia que sea fiel a Cristo y al hombre. Y la única manera de permanecer fiel a Cristo y a su misión era desde su propia tradición actualizar la fe para el hombre de hoy, que acerque el Evangelio a la sociedad contemporánea. Por eso un concilio era, en la esperanza del Papa Juan, la ocasión propicia para que la Iglesia entera, representada por los padres conciliares, renueve su compromiso de fidelidad a Dios y al hombre. Es decir, puesta a la escucha de la Palabra de Dios se descubra así misma frente a las esperanzas de los hombres de hoy.

⁹ Cf. B. FORTE, o.c., pp. 18-21.

¹⁰ G. ALBERIGO, “La condición cristiana después del Vaticano II”, en: G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 34.

Ante esta necesidad el Vaticano II se perfila como un proyecto eclesiológico de conjunto: ser un *concilio de la Iglesia sobre la Iglesia*¹¹. El leitmotiv lo indicaba el mismo Juan XXIII de forma sugerente: “*Lumen Christi – Lumen Ecclesiae – Lumen gentium*”. La Iglesia, iluminada por Jesucristo, está llamada a ser luz de los hombres. Para esto el Pontífice le había fijado dos objetivos generales al Concilio: “desarrollar un proceso de renovación interna de la Iglesia y ponerla al día en su relación con el mundo y el hombre contemporáneo”¹². Con estos objetivos centrales el Concilio procuró mantener un sano equilibrio en su visión de la Iglesia, tanto teocéntrica como antropocéntrica. Es decir, ser fiel a la exigencia del origen mismo de la Iglesia, que naciendo del misterio de Dios se dirige a los hombres para anunciarles la salvación.

Desde esta preocupación surgió una intuición básica: conjugar la dimensión misteriosa e histórica de la Iglesia en mutua fidelidad. El cardenal Suenens sugirió un plan coherente a través del binomio: *de Ecclesia ad intra* y *de Ecclesia ad extra*¹³. Con lo cual se respondía a dos preguntas trascendentes: “¿Qué es la Iglesia? ¿Qué hace la Iglesia?”¹⁴. Y se abordaba la cuestión fundamental de la Iglesia: su naturaleza y su misión en el mundo. En esta doble perspectiva, la Iglesia debería, primero, tratar de su interioridad, su naturaleza y su misterio. Y luego, abordar la realidad eclesial en su ministerio histórico-salvífico y en su relación con el mundo. Y entre las cuestiones que incluye este diálogo con el mundo aparece la vida de la persona humana, la justicia social, la evangelización de los pobres, la paz internacional, etc. Al ratificar esa doble dimensión eclesiológica, el Concilio ha demostrado la inseparabilidad de ambas como dos aspectos esenciales al misterio de la Iglesia¹⁵. Pablo VI lo reconocía así en la clausura misma del Concilio:

“La Iglesia del Concilio, sí se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta: del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace centro de su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad”¹⁶.

¹¹ Expresión de K. RAHNER citada por C. M^a. GALLI, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: Recepción y actualidad* en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA (Ed.), San Benito, Buenos Aires, 2006, p. 8.

¹² G. TIJERINA (Coord.), *Concilio Vaticano II. Acontecimiento y recepción. Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 11.

¹³ Esta doble fórmula determinante sugerida por cardenal Suenens, arzobispo de Malinas-Brueselas, la asumió en Juan XXIII su famoso mensaje radiofónico de convocatoria del Concilio, el 11 de septiembre de 1962, y la desarrolló en su discurso en el aula conciliar, el 4 de diciembre de 1962.

¹⁴ B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca, 2003, p.21.

¹⁵ Cf. M. SANCHEZ MONGE, *Eclesiológica: Iglesia, misterio de comunión y misión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994, pp. 75-76.

¹⁶ PABLO VI, *Homilía de clausura del Concilio Vaticano II*, 7.12.1965

Hasta aquí ya tenemos un rasgo esencial de la eclesiología conciliar. Pues, desde este doble interés resulta hoy indiscutible que el Concilio Vaticano II significó un punto de inflexión en la vida de la Iglesia. En palabras de R. Blázquez, “el Concilio Vaticano II ha sido un concilio de reforma”¹⁷. Y, efectivamente, lo es en cuanto nos sitúa en el contexto de una Iglesia que busca entender su fe y expresarla de manera nueva para el mundo actual. Mejor dicho, surge un nuevo comienzo tanto en la reflexión teológica como en el ámbito pastoral.

A nivel teológico, aunque no hizo ninguna formulación dogmática como los concilios anteriores, el Vaticano II abordó desde una profundidad doctrinal todos los temas pastorales que trató. Pablo VI ya hacía esta misma evaluación al clausurar el Concilio: “Se dirá que el Concilio, más que de verdades divinas, se ha ocupado principalmente de la Iglesia, de su naturaleza, de su composición, de su vocación ecuménica, de su actividad apostólica y misionera...”¹⁸. En palabras de Y. Congar, fue aquí donde la Iglesia “por primera vez en su historia se definió a sí misma”¹⁹. Es más, fue aquí también donde cristalizaron y se asumieron oficialmente por la Iglesia muchas intuiciones eclesiológicas promovidas por los movimientos de renovación de las décadas anteriores. En todo esto la Iglesia recuperó el sentido de sus fundamentos más hondos, la verdad de sus dimensiones, la certidumbre básica de que es creación de Dios en el origen y en todo momento. Esto significó tomar conciencia de su ser y de su misión, su naturaleza interna y su cometido frente a los problemas que aquejan a la humanidad.

En el ámbito pastoral se ha dicho que el Vaticano II fue un concilio claramente pastoral, que hizo de su centro el objetivo de acercar a Cristo al hombre de hoy. Y es verdad, porque su insoslayable apertura al mundo le exigió a la Iglesia articular muchas cuestiones desde nuevas perspectivas y sentar bases para futuros desarrollos. Entre estas cuestiones que reclamaban nuevas articulaciones tenemos la apertura al pluralismo cultural, al diálogo ecuménico y al diálogo interreligioso.

En torno a los dos ejes del ahora emblemático binomio Suenens: renovación *ad intra* y *ad extra* giraron todas las cuestiones del Concilio, cuyo desarrollo se consolidó en dos grandes documentos: La Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (*Gaudium et spes*), que a juicio de B. Forte, son los dos pilares simples y sólidos que sostienen la estructura conciliar, porque la primera

¹⁷ R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 56.

¹⁸ PABLO VI, *o.c.*

¹⁹ Y. CONGAR, *Eclesiología: desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid, 1976, p. 296.

contiene la reflexión que la Iglesia hizo sobre si misma esforzándose por descubrir su misterio, y la segunda concentra el replanteamiento de la misión de la Iglesia de cara al mundo²⁰.

El Concilio tenía la necesidad urgente que la Iglesia ofrezca “una idea más completa de sí misma”²¹. Pues el documento conciliar donde la Iglesia se define mejor a sí misma y expresa con claridad la conciencia que, bajo la acción del Espíritu Santo, se ha formado de su propio ser es la Constitución *De Ecclesia*²². Ésta estableció la plataforma teológica para abordar cuestiones eclesiales internas hasta entonces descompensadas y formular una imagen nueva de la Iglesia, por ejemplo, las relaciones entre Iglesia local e Iglesia universal, primado y colegialidad, jerarquía y pueblo de Dios. De esta nueva imagen de Iglesia no podía desprenderse sino una forma igualmente nueva de “estar” en el mundo, que se desarrolló en la Constitución pastoral GS. Por eso nos adentraremos en la Constitución sobre la Iglesia porque ahí se expone el valor dogmático de la eclesiología del Vaticano II²³. Pues, sólo sabiendo cómo se descubre la Iglesia a sí misma en el Concilio podremos hacerla pastoralmente comprensible y accesible a los cristianos católicos de hoy. Y desde estas bases doctrinales proyectar un modelo de construir Iglesia según el Concilio.

Para ratificar el carácter dogmático de LG en lo que respecta a su eclesiología podemos ayudarnos de M. Sánchez Monge. Las razones que este autor expone al respecto las resumimos así: por su contenido específicamente doctrinal, cierto y, en algunos aspectos, definitivo frente a controversias teológicas; por su índole complementaria de la enseñanza eclesiológica del Vaticano I, por su influencia transversal en todos los demás documentos conciliares, por que manifiesta expresamente la intención de Asamblea Conciliar de “enseñar, declarar y profesar” (LG 3), y por que expresa el *consensus fidei* de la totalidad de los fieles²⁴.

3. Principales categorías eclesiológicas de *Lumen gentium*.

Si bien es cierto que el concilio Vaticano II se destacó por una nueva comprensión de la Iglesia, sin embargo no usó un concepto o categoría precisa para definirla; sino que acogió muchas de las *imágenes* o símbolos que evocaron su realidad a lo largo de su historia. Los

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 21-22.

²¹ PABLO VI, *Discurso en la inauguración de la Segunda sesión conciliar*, 29-IX-1963: AAS 55, 847.

²² Cf. A. BANDERA, *La Iglesia Misterio de comunión en el corazón del concilio Vaticano II*, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1965, p.397

²³ Cf. P. RODRÍGUEZ (Dir.), *Eclesiología 30 años después de “Lumen gentium”*, RIALP, Madrid, 1994, pp. 9-10.

²⁴ Cf. M. SANCHEZ MONGE, o.c., p.82.

números 6 y 7 de LG se recogen ampliamente una catalogación de tales imágenes, algunas de directa inspiración bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo, entre las que tenemos, por ejemplo, redil, grey, campo, viña, casa, templo, nueva Jerusalén o Jerusalén de arriba, madre, cuerpo místico, esposa inmaculada etc. Sin embargo, aunque explícitamente así parezca, no todas las categorías son bíblicas ni éstas son las únicas que resuenan en la conciencia conciliar. Y es que, como dice S. Madrigal, “entre la Escritura y el Vaticano II median siglos de reflexión y de sucesivas reelaboraciones”²⁵, y a cada etapa de su historia le pertenecen categorías diversas en el modo de entenderse la Iglesia a sí misma. En la reflexión patristica las imágenes más comunes fueron nave, arca, columna; en la teología medieval afloraron otras como reino, Iglesia militante y triunfante; en la pos-Reforma tenemos sociedad perfecta y maestra²⁶. Todo este bagaje de categorías llegó hasta el Concilio, el cual asumió muchas de ellas; pero otorgó un especial relieve a las nociones de misterio-sacramento (LG, 1 – 5), Cuerpo místico de Cristo (LG, 7), Pueblo de Dios (LG, 8) y comunión²⁷. Y, de éstas, de la categoría *Pueblo de Dios* en particular ha elaborado una reflexión teológica más explícita.

Siendo objeto de nuestro estudio la categoría de comunión, y al no encontrarla tan expresa en LG, trataremos de indagar de qué manera está presente en la constitución conciliar y de saber si es o no un concepto fundamental para la Eclesiología actual. Con el adjetivo “fundamental” nos referimos a su carácter transversal y articulador de todo el contenido eclesial expuesto en la LG y en los demás documentos conciliares. Pero no podremos saberlo si primero no analizamos, aunque sea someramente, las demás categorías tanto en sus fortalezas como en sus limitaciones. Sólo al final encontraremos razones que justifiquen las conclusiones a favor o en contra de la viabilidad de la categoría de *comunión* como comprensión englobante de la eclesiología del Vaticano II.

A. La Iglesia como *Misterio*.

Frente al acento visibilista-social de la Eclesiología pre-conciliar, que hemos expuesto antes²⁸, habrá que decir que es verdad que la Iglesia es una sociedad que forma parte del conjunto de sociedades, plenamente individualizada desde sus diferentes ordenamientos,

²⁵ S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Sal Terrae, Santander, 2002, p. 245.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p.245.

²⁷ Cf. R. BLAZQUEZ, o.c., p. 11

²⁸ Ver pp. 7 – 9.

tradiciones y usanzas particulares consolidadas a través de los tiempos. Pero esta verdad no debe llevarnos a concluir que la Iglesia es sólo el término convencional de humanas convergencias o el resultado de un acuerdo entre personas unidas, tal vez, por la mera afinidad de orden moral, intelectual o práctica; o por un estilo de vida o un objetivo común a alcanzar a través del compromiso solidario expresado en las diversas formas de acción; y que la raíz de todo estaría en la índole humana y en su naturaleza social.

Por eso la Iglesia del Concilio, en la perspectiva de renovarse así misma y en orden a definirse más cabalmente, se interrogó más profundamente sobre su propia identidad. Fue en esta búsqueda donde la Iglesia se descubrió como “misterio”²⁹. Desde esta novedad eclesiológica la centralidad que puso en marcha fue una revolución verdaderamente “copernicana”: superando el hasta entonces reinante principio hermenéutico de la eclesiología, definió que la Iglesia ya no es una simple sociedad humana, sino la comunión trinitaria del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. El cambio no pudo ser más radical. A la Iglesia no le viene su configuración de abajo, del sólo esfuerzo o mérito humano; sino de arriba, de aquello que trasciende todo lo que podemos imaginar, es decir, de la misma vida íntima de Dios que se prolonga en las misiones trinitarias. En este sentido dice Carlos M^a. Galli: “El concilio Vaticano II, en cuanto *acontecimiento*, es una epifanía de gracia y comunión que Dios regala a su Iglesia para renovarla hacia el futuro”³⁰.

Para el Vaticano II la Iglesia es *misterio*. “El *aggiornamento* del concilio -dice W. Kasper- consistió precisamente en colocar de nuevo en primer plano el *mysterium* de la Iglesia, captable sólo por la fe, en lugar de mantener la concentración en la forma visible y jerárquica que había predominado durante los tres últimos siglos de forma unilateral”³¹. La expresión más significativa se encuentra en el capítulo I de LG, titulado precisamente: “*De ecclesiae mysterium*”. Desde esta categoría se contempla la realidad de la Iglesia y se trata “de radicarla, informarla y proyectarla en el horizonte del *Deus Trinitas: Ecclesia Trinitate*”³². Es decir, desde el concepto de *misterio* se garantiza mejor la raíz de la Iglesia en cuanto se la mira no como una realidad oculta e

²⁹ Cf. H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático*, en *Mysterium salutis IV/1*, Madrid, 1973, pp. 233-244. 283-329.

³⁰ C. M^a. GALLI, “*Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar desde la bipolaridad Lumen gentium – Gaudium et spes*” en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Ed.), *A cuarenta años del concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, San Benito, Buenos Aires, 2006, 52.

³¹ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989 p. 380.

³² P. CODA, “*Lumen gentium y el camino de la Iglesia cuarenta años después*” en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Ed.), o.c., 17.

incomprensible³³, sino una realidad impregnada de la divina presencia y fruto de las operaciones trinitarias. Ella se halla enclavada en la “disposición libérrima y arcana de la sabiduría y bondad” del Eterno Padre por autocomunicarse a los hombres mediante el Hijo en el Espíritu (cf. LG, 2). La realidad trascendente de Dios se refleja en el rostro de la Iglesia, siendo de hecho la expresión histórica del misterio del Dios Trino, esto es, la actuación en el espacio y el tiempo de su voluntad salvífica.

LG cuando habla del *misterio de la Iglesia* en el capítulo I, empieza haciendo referencia al “misterio” escondido eternamente en Dios Padre, revelado-realizado en Jesucristo, y actualizado por el Espíritu Santo quien anima la misión de la Iglesia de proclamar el Evangelio a los hombres. Con ello explicita a Ef. 1,3-14 que sintetiza el *misterio de la Iglesia*³⁴ dentro de ese plan de salvación indivisiblemente trinitario, cristocéntrico y eclesial que, a la vez, “contiene la verdadera clave de bóveda bíblica de la eclesiología conciliar”³⁵.

El misterio de la Iglesia encierra una doble dimensión de su misma realidad. En primer lugar supone su pertenencia al Dios trinitario en cuanto es “obra de la Trinidad”³⁶ y, por tanto, depositaria y titular de una vida misteriosa y divina que sólo la fe es capaz de entender. En segundo lugar implica su carácter histórico en cuanto el misterio se ha ligado a la historia de la salvación que el Dios trinitario ha preparado y querido para el hombre, y pedagógicamente lo ha ido revelando a través de la sucesión de eventos histórico-salvíficos. Esta economía y pedagogía divina la expone con tal importancia y significación *Lumen gentium* cuando afirma:

“Y estableció [el Eterno Padre] convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos” (LG, 2).

En este sentido, la Iglesia es la pedagogía de Dios en acción. Por ello es al mismo tiempo misterio y destinataria de dicha revelación, espacio de su comunicación y mediadora de su anuncio. En la manifestación del misterio se realiza la elección de aquellos que él ha destinado: “judíos y paganos, circuncisos e incircuncisos, próximos y distantes... todos son llamados a ser

³³ W. KASPER, o.c. p. 381.

³⁴ El término *misterio* referido a la Iglesia es de directa connotación bíblica, en particular, de talante paulino, con el cual se indica permanentemente una realidad divina, trascendente y salvífica que de algún modo es revelada y manifestada en la historia. El texto que mejor alude este significado es Ef 3,5-6, pero otros textos fundamentales que explicitan el misterio paulino son 1 Co 2,17; Rm 16,25; Col 1,26-27; 2,2; 4,3; Ef 2,4.9; 5,32; 6,19.

³⁵ M. M. PHILIPON, *La santísima Trinidad y la Iglesia*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona 1966, 348.

³⁶ M. SAMERARO, o.c., 18.

familia de Dios (cf. 2,11-19). Tal es el gran llamamiento universal querido por Dios en su plan de salvación. Dentro de esta perspectiva histórico-salvífica se contempla su estructura visible y accesible a de todos.

Que la Iglesia sea misterio significa que es una realidad últimamente penetrada por la divina presencia. Esto hace de ella una realidad inabarcable conceptualmente. En este sentido hay que entender el intento del Vaticano II de aproximarse al misterio de la Iglesia por medio de numerosas imágenes y conceptos inspirados, como hemos dicho antes, en las Escritura y en la tradición patristica y litúrgica. Por medio de estos conceptos el Concilio ha sido sondeado el misterio de la Iglesia. Pero esta diversidad de categorías pone aún más de manifiesto el carácter dinámico que encierra el *mysterium* de la Iglesia y que sólo en él encuentran su unidad. Cada una de estas imágenes, conceptos e intuiciones, aunque son aproximaciones metafóricas a su realidad histórica, no abarcan la totalidad del misterio que quieren representar. Sin embargo todas son coherentes, pero desde la mutua convergencia y complementariedad, por lo cual a ninguna se la puede tomar unilateralmente. La Iglesia como toda realidad, no se agota en las representaciones e ideas que podamos tener de ella, sino que requiere una nueva y sucesiva interpretación crítica y profunda para una comprensión actualizada de su ser³⁷.

B. La Iglesia como Signo – Sacramento.

a. La Iglesia sacramento universal de salvación.

En esa misma tensión de dar una descripción de la Iglesia tanto hacia dentro como hacia fuera el concilio Vaticano II también definió la esencia de la Iglesia como el *sacramento* universal de salvación (LG 48). “La Iglesia es en Cristo como un sacramento” (LG, 1, 9, 48, 59; cf. SC, 5, 26; GS, 42b, 45a; AG, 1a, 5a). Con esta visión sacramental se pretendía superar los encostramientos, estrecheces y unilateralidades del concepto de Iglesia de la teología escolástica tradicional. Para entonces ya existía una corriente de pensamiento que había recogido y reflexionado sobre la riqueza de la Tradición en orden a una renovación de la visión sacramental de la Iglesia³⁸.

³⁷ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “*La interpretación de los dogmas*”, en: C. Pozo (ed.) *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid, 2000, p.422.

³⁸ Entre la prehistoria que prepararon esta visión sacramental de la Iglesia, deseada y sostenida por los padres conciliares, tenemos el romanticismo del siglo XIX, la escuela de Tubinga, teólogos como M.J. H. de Lubac, K. Rahner, E. Schillebeeckx. Cf. Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico: La Iglesia sacramento de salvación*, Cristiandad, Madrid, 1976, 27-75.

La Iglesia como sacramento universal de salvación aparece dentro de los textos conciliares en un contexto exclusivamente cristológico (cf. SC, 5), visión dentro de la cual se circunscribe LG: “Dado que Cristo es la luz de los pueblos” (LG, 1). Se afirma expresamente que la Iglesia es “en Cristo” el sacramento, es decir, signo e instrumento para la unión con Dios y para la unidad de la comunidad entera. LG, 9 aclara mejor, Jesucristo es el autor de la salvación, el origen de la unidad y de la paz, mientras que la Iglesia es, por el contrario, el sacramento visible de esta unidad. H. de Lubac lo sintetiza así: “Si Jesucristo pudo ser llamado el sacramento de Dios, la Iglesia es para nosotros el sacramento de Cristo”³⁹.

Este *sacramento* tiene varias características: “visible” (LG 9c), “universal” (LG 48b), “signo que se manifiesta” e “instrumento que se realiza” (LG 1). Con esta imagen se llega una vez más a la comunión: “sacramento, señal o instrumento de íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). “La constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera” (LG 9). Con todos esos textos la LG muestra que para el Vaticano II la Iglesia no es sólo pueblo y sacramento, sino que lo es en orden a la *comunión*. Necesariamente la insistencia sobre esta realidad desplaza – no la suprime- el acento estructural de la Iglesia: antes se solía representarla como una estructura piramidal en la cual los miembros se ubican, según criterios de autoridad y jerarquía; ahora se resalta más la comunidad y la unidad caracterizadas por la misión hacia el mundo.

Por último, la definición de la Iglesia como sacramento universal de salvación se encuentra en un contexto escatológico. Según el Vaticano II, el Reino de Dios resplandece en la Palabra, en la obra y en la presencia de Cristo. La Iglesia representa “el germen y el principio de este reino en la tierra” (LG, 5), ella es, incluso, “el reino de Cristo presente ya en el misterio” (LG, 3). En este sentido L. Gonzáles- Carvajal dice que la Iglesia tiene que ser para el mundo de hoy el *signo de los tiempos* por excelencia. Porque, si Jesús de Nazaret, por su unión hipostática, fue el *signo* originario de Dios para su tiempo, ya que todo su ser y su vida fueron la manifestación del Reino de Dios; así mismo, la Iglesia como Sacramento de Cristo (LG 2) tiene que ser “signo” de Dios no sólo “por su admirable propagación e inquebrantable estabilidad” como acentuaba la eclesiología del Concilio Vaticano I, sino más que todo por su estilo de vida⁴⁰. Estilo que incluye el testimonio de vida personal y comunitaria de los cristianos, por eso *testimonio, atestiguar, testigos*, etc., sean los términos que más repiten como destaca el Concilio Vaticano II. . Para Pié-

³⁹ Citado por W. KASPER, o.c., p. 329.

⁴⁰ Cf. L. GONZALES – CARVAJAL, *Los signos de los tiempos*, Sal Terrae, Santander, 1987, pp. 29-30.

Ninot *la credibilidad de la Iglesia se basa en el testimonio*. Sobre esta idea sistematiza este autor su *eclesiología fundamental*⁴¹.

La Iglesia será signo de los tiempos en cuanto se manifiesta al mundo como la comunidad de quienes, aceptando la soberanía de Dios, han inaugurado en su estilo de vivir el Reino de Dios. Esta es la *escatopraxis* a la que tanto invita el Concilio: “La Iglesia enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino” (LG 5)

b. Vicisitudes del concepto sacramento.

Esta definición de la Iglesia como sacramento estuvo presentes en las primeras cesiones conciliares y fue aprobada en la redacción final del texto de LG; sin embargo no fue algo evidente para el Concilio tanto en su redacción (que se le acusó de triunfalismo, clericalismo y juridicismo), como en su recepción, cayendo pronto en el olvido debido al descrédito en su interpretación. Dice Kasper que se vio en esta “definición un adorno teológico”⁴², quizá incluso una autosublimación ideológica de la realidad concreta de la Iglesia.

Las reticencias y las oposiciones se debieron a una interpretación directa entre Iglesia y sacramento, eludiendo la explicación que el mismo texto antepone al concepto sacramento referido a la Iglesia: la Iglesia es “en cierto modo un sacramento”. Se dice con ello que el concepto sacramento debe ser aplicado a la Iglesia en un sentido impropio frente a la habitual terminología de la doctrina sacramentaria.

Además, por el carácter cristológico del término *sacramento* que hemos expuesto, LG 1 y 9, así como otros textos conciliares, no consideran a la Iglesia como una realidad independiente que se sostiene sobre sí misma. Por eso el Concilio no utiliza la expresión de sacramento primigenio para hablar de la Iglesia, sino que acorde con la Tradición reserva este concepto únicamente para Jesucristo. La Iglesia es sacramento sólo “en Cristo”; y eso significa que es un signo y un instrumento. Estos términos aluden a algo que se encuentra fuera de ellos mismos. La Iglesia es un signo que remite a Jesucristo; y es instrumento en manos de Jesucristo, auténtico

⁴¹ Véase S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental* (6ª ed.), Secretariado Trinitario, Salamanca, 2006, cap. IV, pp. 471-660.

⁴² W. KASPER, o.c., p. 326.

sujeto agente de la salvación en la Iglesia. Por tanto, el definir a la Iglesia como sacramento “en Cristo” no niega la anterioridad y supremacía de Cristo respecto a la Iglesia; al contrario, se enfatiza precisamente esa doble eminencia cristológica. Tampoco se entiende a la Iglesia como una extensión de la encarnación de Cristo, sino que el Concilio ve a la Iglesia en una notable analogía con el misterio de la encarnación de Dios. Analogía inspirada en la encarnación del Logos en la naturaleza humana en la cual obra, de modo semejante actúa el Espíritu de Cristo en la estructura visible de la Iglesia (cf. LG, 8); pero en esta analogía conviven la semejanza y la diversidad permanente. S. Pié-Ninot sintetiza la perspectiva eclesiológica de la Teología Fundamental subrayando notablemente “la valoración de la Iglesia como ‘signo’, pero un ‘signo-que-hace-presente’ lo que significa dado su matiz sacramental”⁴³.

Por último, cabe aclarar que esta definición es una de tantas que el Concilio usó simultáneamente para referirse a la Iglesia (cf. LG 6); por tanto no se debe ligar exclusivamente la eclesiológica católica posconciliar al concepto sacramento.

Según W. Kasper estas fueron las razones por las que, “en la fase posconciliar, otras afirmaciones conciliares sobre la Iglesia, especialmente el concepto ‘pueblo de Dios’, han pasado al primer plano relegando la precisión sacramental de la Iglesia al argot especializado de la teología”⁴⁴. Él, sin embargo, siguiendo la reflexión de K. Rahner, sostiene que tal consideración no es sólo correcta sino la más apropiada para establecer la relación entre la figura visible de la Iglesia y su naturaleza escondida, captable sólo por la fe. Y que una triple problemática actual exige una nueva consideración del concepto conciliar *sacramento* referido a la Iglesia: “la relación de la Iglesia con el mundo actual, la relación de la Iglesia católica con las restantes Iglesias y las relaciones entre la Iglesia católica misma”⁴⁵.

C. La Iglesia como Pueblo de Dios

a. Pueblo de Dios como realidad ontológica de la Iglesia.

El término *Pueblo de Dios* referido a la Iglesia, podemos decir que casi es el único concepto que a primera vista goza de una sistematización explícita en el Vaticano II. Esta designación eclesiológica, que da título al capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia, se desarrolla en los números 9-17 de LG. El hecho de no tratarsele como una categoría más dentro del elenco

⁴³ S. PIÉ-NINOT, o.c., p. 474.

⁴⁴ W. KASPER, o.c., p. 326.

⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 327.

propuesto por los números 6 y 7, sino de asignársele un capítulo entero a su exposición, resulta significativo para el obispo Gérard Philips, quien hace notar que este “desplazamiento preferencial” del nº. 6 al Cap. II responde a que el concepto *Pueblo de Dios* no se puede aplicar a la Iglesia en un sentido análogo sino *in recto*, como la expresión de su mismo ser. Es decir, no se puede comparar a la Iglesia como un pueblo de Dios sino afirmar categóricamente “la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza”. Por tanto, dicho concepto no expresa una figura como las demás sino “la realidad plena y total de la Iglesia”⁴⁶.

Lo dicho anteriormente sirva para dejar establecido que la noción *Pueblo de Dios* remite a la realidad ontológica de la Iglesia, cuyo reducto teológico expresa la concreción histórica del designio salvífico trinitario. Es decir, que el Misterio trascendente de la Trinidad encuentra su correspondencia en la inmanencia histórica del Pueblo de Dios, la Iglesia, a la que ha ido guiando hacia su salvación.

b. Pueblo de Dios expresión de la dimensión misteriosa e histórica de la Iglesia.

Otra vez se pone de manifiesto la realidad de la Iglesia en su doble dimensión: misteriosa e histórica.

La **dimensión misteriosa** de Pueblo de Dios hace referencia a la voluntad salvífica universal de Dios que abarca la totalidad de las personas, de diversas categorías, que como creyentes se hacen partícipes de los acontecimientos de la historia de la salvación⁴⁷. Su condición de creyentes constituye a todos los miembros de la Iglesia en pueblo sacerdotal y profético y los sitúa entre sí en igualdad de dignidad y prerrogativas cristianas, por encima de cualquier distinción de carisma, ministerio o jerarquía (cf. LG 10-12). En el orden en que se presenta la categoría Pueblo de Dios dentro de la estructura de LG (después de Misterio y antes de del tratamiento de la Jerarquía) los comentaristas han encontrado una opción inaudita que revuelve totalmente el esquema eclesiológico anterior al Concilio: Del orden Misterio – jerarquía – Pueblo se pasa a Misterio – Pueblo – jerarquía, precediendo de este modo la teología del Pueblo a la teología del ministerio jerárquico. Por tanto, la Jerarquía forma parte del Pueblo, y no es más que un medio al servicio de éste y del plan de Dios. Y es que por la gracia de la fe y del bautismo todos los creyentes participan del sacerdocio de Cristo y de su función salvífica y mesiánica.

⁴⁶ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: Historia, texto y comentario de la constitución Lumen gentium*, Herder, Barcelona, 1969,132.

⁴⁷ Cf. S. MADRIGAL, o.c., p. 251.

Esta gracia constitutiva es, a la vez, la razón ontológica de la unidad interna de la Iglesia y el sentido teológico de la dignidad e igualdad fundamental de los cristianos.

La **dimensión histórica** de *Pueblo de Dios* es la realización concreta de esa voluntad salvífica universal de Dios que constituye un Pueblo. O, mejor dicho, el misterio de la Iglesia originado en la Trinidad entra en el tiempo humano a través de la elección de Dios a su Pueblo. Aquí empieza la historia de Dios con su Pueblo regida por un plan salvífico que, tanto en su orden como en su fin, se orienta hacia una meta universal (cf. LG, 9). Este Pueblo, primero histórico: el pueblo de Israel, y luego “mesiánico”, tiene un significado universal para todo el género humano (LG 9). En este alcance universal se fundamenta la catolicidad de la Iglesia, en cuanto que el Pueblo de Dios se expande a toda la humanidad, más allá de los límites visibles y de las estructuras internas de la Iglesia (cf. LG 13-17). Dentro de esta perspectiva de la catolicidad eclesial, la noción Pueblo de Dios abre las puertas a toda la humanidad según las “diversas formas de pertenencia (LG 15) y de ordenación (LG 16) a la unidad católica de la Iglesia”⁴⁸.

En la categoría pueblo de Dios la Iglesia descubre la universalidad de su identidad y de su misión en el mundo. Esto afecta la relación de la Iglesia con las diferentes tradiciones religiosas desde un punto de vista dogmático (trinitario, cristológico y eclesiológico) y práctico (pastoral). Es decir, “Pueblo de Dios” es un “icono eclesiológico” por el que la Iglesia se autocomprende así misma y se siente enviada por Dios a buscar la unidad de aquellos que, objetiva y subjetivamente, son ordenados a ella, estando ya, de varios modos, implicados en el acontecimiento del Reino de Dios presente “*in mysterio*”, como “*germen et initium*”, en la Iglesia misma. Con esto la Iglesia sin abdicar bajo ningún concepto a su identidad de misterio por sí universal y a la vez de sujeto histórico entre los demás, se siente llamada a encarnar en su vocación de signo e instrumento de la venida del Reino mediante la comunión con otras tradiciones religiosas. De esta forma ejerce pastoralmente su subjetividad a la luz de su forma originariamente cristológica y trinitaria.

Así pues, tenemos una Iglesia que sabe descubrir algo de sí “afuera de sí” en el horizonte más vasto del Reino de Dios por la acción universal del Espíritu de Cristo, y que por lo tanto, en sí, sabe hacer lugar al otro distinto de sí misma, a fin de que pueda llegar –según los modos y los tiempos dictados por el Espíritu- al reconocimiento pleno y explícito de Cristo.

⁴⁸ *Ibid.*, 151.

c. Pueblo de Dios en la expresión comunitaria de la Iglesia.

Al preferir la figura de “pueblo de Dios” para hablar de la Iglesia se entiende que el Concilio quiere destacar la dimensión comunitaria⁴⁹. Así, dentro del potencial eclesiológico que encierra esta categoría, la Iglesia aparece como:

- Comunidad histórica-salvífica. Es decir, una comunidad concreta compuesta de personas reales (no de simples estructuras jurídicas) (cf. LG 9c), dentro de la cual Dios que se ha encarnado en su Hijo Jesucristo en la historia concreta de la humanidad para llevar a cabo su plan universal de salvación.
- Comunidad enviada, “instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo” (LG 9b). En este sentido *Pueblo de Dios* expresa mejor la catolicidad de la Iglesia extendiéndola a toda la humanidad, con lo cual abre nuevas posibilidades al diálogo ecuménico e interreligioso porque plantea desde otras formas la pertenencia y la ordenación de la unidad católica de la Iglesia.
- Comunidad peregrina “que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne” (LG 9c). La perspectiva histórica se destaca la condición abierta e inacabada de la Iglesia y la sitúa en permanente tensión escatológica: peregrina hacia el Reino de Dios.
- Comunidad plural, que por la diversidad de sus miembros y de los ministerios, entre otras cosas (LG 13) expresa la realidad sacramental de la Iglesia, que mediante el bautismo constituye a todos sus miembros iguales entre sí, tanto en la participación de la triple función de Cristo (sacerdote, profeta y rey) como en la misión apostólica de la Iglesia frente al mundo (cf. LG 10-12). Así, Pueblo de Dios supera la eclesiología de la sociedad perfecta y desigual que consideraba que por derecho divino hay dos clases de cristianos: los ministros ordenados y los laicos.
- Comunidad jerárquica, dirigida por pastores ordenados al bien y a la comunión de todo el cuerpo eclesial (cf. LG 18).

En Palabras de S. Madrigal, la profundidad de esta categoría se resume así: “La Eclesiología de Pueblo de Dios determina la realidad de la Iglesia a partir de conceptos como pueblo de la alianza, historia de la salvación, historicidad y escatología; subraya la dimensión social y

⁴⁹ Véase el aspecto comunitario de la Iglesia en G. PHILLIPS, o.c., pp. 421-426.

comunitaria de la salvación, el sacerdocio común, la igualdad de todos los creyentes, la misión de la Iglesia en la relación Iglesia-mundo⁵⁰.

d. Vicisitudes y sombras de la categoría Pueblo de Dios.

Aunque el término *Pueblo de Dios* es un raro concepto bíblico, hay que reconocer que posee un gran potencial eclesiológico para expresar la dimensión social, histórica, universal y misionera de la Iglesia⁵¹. Tal vez eso la convirtió en la categoría predominante de la primera fase de la recepción del Concilio⁵². En la Iglesia de América Latina, por ejemplo, encontró una inmediata recepción: el CELAM le dio un gran impulso en su segunda conferencia, en Medellín

Pero a pesar de ello pronto despertó reacciones vivas y encontradas en algunas interpretaciones postconciliares que han puesto en entredicho su riqueza y validez. Así, la Teología de la Liberación también se hizo eco de ella por encontrarla más identificada con la realidad de la piedad popular y más cercana a la empobrecida situación socio-económica del pueblo latinoamericano. Esto creó un círculo hermenéutico entre la noción *pueblo de Dios* y la realidad popular, lo que llevó a pensar la encarnación de la Iglesia en los pueblos y contribuyó a que se entendiera la noción de Pueblo de Dios como “Iglesia del Pueblo” o “Iglesia de los pobres”.

Desde esta visión se configuró un nuevo modelo eclesiológico: La Iglesia como Pueblo de Dios basado en el fenómeno de las comunidades eclesiales de base y en la afirmación de “la Iglesia a partir de los pobres”. Todos los bautizados organizados en las comunidades eclesiales de base constituyen el Pueblo de Dios peregrino, donde reina una igualdad básica entre sus miembros porque todos participan en Cristo, de su dignidad y de su función de enseñar, gobernar y santificar. Esta interpretación demasiado horizontal y hegemónica en el ámbito de la Teología de la Liberación, hizo que el concepto *pueblo de Dios* pasara a interpretarse totalmente desde el uso lingüístico político de la palabra pueblo, asociado a la interpretación marxista de pueblo, como polo opuesto a la Iglesia jerárquica⁵³. Además, a la Iglesia, en general, se la

⁵⁰ S. MADRIGAL, o.c., 247

⁵¹ Cf. C. M^ª. GALLI, “*Ubi humilitas, ibi sapientia. El amor a la sabiduría de la fe y la fe en la sabiduría del amor*”, en C. SCHICKENDANTZ – M. GONZÁLEZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogos y teólogas argentinos*, EDUCC, Córdoba, 2006, 140.

⁵² Cf. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid, 2004, p. 133.

⁵³ Cf. S. MADRIGAL, o.c., 265

entendió en el sentido de la soberanía popular, identificándola como pueblo soberano y democrático⁵⁴.

Esta interpretación sociologizante y horizontal de pueblo de Dios ha hecho que se le acuse de ser una imagen antijerárquica y promotora de una Iglesia democrática. Lo cual ha suscitado no sólo la reacción del Magisterio⁵⁵ sino que ha truncado el destino de la categoría *pueblo de Dios* y ha hecho que su valor caiga en deterioro⁵⁶. Y es que -como advierte S. Madrigal- la categoría Pueblo de Dios, llevada al límite y sin atender su base sacramental, corre el peligro de convertirse en un concepto puramente socio-político⁵⁷.

D. La Iglesia – comunión.

Si por “reforma” de la Iglesia se entiende la búsqueda de su “forma” original para superar las “deformaciones históricas” que le impidiesen “conformarse” con la voluntad de Jesucristo, pues la reforma inducida por el Vaticano II se hizo mediante la búsqueda de las raíces y la vuelta a las fuentes para que la Iglesia encuentre en ellas su referencia y su capacitación para asumir su misión frente al mundo. En esta búsqueda los padres conciliares actuaron como atraídos por una forma de Iglesia-comunión que emergía de la Escrituras, de los Padres, de la liturgia, y que el movimiento ecuménico y la acción pastoral desde hacía tiempo reclamaban. Esta última necesitaba una mejor justificación teológica para la incorporación de los laicos que desde hacía tiempo lo venía haciendo.

Además, la noción de *comunión* impregnó durante el primer milenio la conciencia de la Iglesia y la doctrina eclesiológica, y en la tradición de las iglesias orientales ha estado en supremo vigor hasta nuestros días. De este modo, al fundar el Vaticano II su doctrina acerca del misterio de la Iglesia en la noción de *comunión* hizo vivir un pensamiento permanente en la tradición cristiana, cuya importancia había sido relegada al trasfondo de la conciencia eclesial en el segundo milenio.

⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, 133. Así lo hacía constar este mismo autor en su *Informe sobre la fe* que daba a los veinte años de clausurado el Concilio.

⁵⁵ La Congregación para la Doctrina de la Fe en la *Instrucción de 1984* criticó esta noción de Iglesia popular porque implicaba un cuestionamiento a la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, con el consecuente peligro de convertir al pueblo en la fuente de los ministerios y de perder la unidad sacramental entre Cristo y la Iglesia.

⁵⁶ Un historial del conflicto, sus actores, y las distintas variaciones modernas del concepto pueblo de Dios puede verse en S. MADRIGAL, o.c., 252 – 257.

⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 269.

Hay que reconocer que el Vaticano II raras veces menciona la categoría *communio*, por lo que cabe decir que tampoco ocupó un lugar central en el Concilio; sin embargo se la encuentra subyacente en todos los documentos conciliares y, sin duda, “representa la línea de horizonte en la que se destacan las grandes afirmaciones sobre la Iglesia y su misión”⁵⁸. Por eso la hermenéutica postconciliar, ya desde su primera fase fue intuyendo la capacidad abarcadora de esta categoría para ser el gozne sobre el que giraban los numerosos documentos y la eclesiología del Vaticano II. A. Antón, que participó como secretario especial en la primera asamblea extraordinaria del Sínodo de obispos de 1969, escribió: “La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio sobre la noción de *comuni6n*”⁵⁹.

El Sínodo extraordinario de obispos de 1985 fue una ocasi6n propicia para una nueva recepci6n de la letra y del esp6ritu del Concilio, del cual quedaban muchos aspectos a6n pendientes⁶⁰. Y es que la distancia veinte a6os permit6a percibir con mayor nitidez las grandes orientaciones de este magno acontecimiento⁶¹ que en sus primeras recepciones no fueron posibles intuir. Por lo que se refiere a la eclesiolog6a conciliar domina un nuevo intento de resumir su totalidad en un concepto fundamental: la *eclesiolog6a de comuni6n*. Se estudiaron todos los documentos conciliares desde la vertiente de *communio* y se encontr6 que 6sta subyac6a como un concepto central⁶² y como clave interpretativa de la doctrina conciliar. Desde entonces adquiri6 carta de ciudadan6a la categor6a de *comuni6n*.

Las caracter6sticas generales de la eclesiolog6a del Vaticano II son misterio, misi6n, realizaci6n local y asamblea eucar6stica⁶³. Todas ellas confluyen en la comuni6n. Y desde esta perspectiva encontramos que sus elementos constitutivos los conforman la Sant6sima Trinidad, las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), los sacramentos (Bautismo y Eucarist6a) y la Jerarqu6a. Todos estos elementos se encuentran dispersos en los distintos documentos conciliares; pero son recogidos, sintetizados y expuestos de manera coherente en la

⁵⁸ J.M.R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiolog6a de comuni6n*, Sigueme: Salamanca, 1991 p. 3.

⁵⁹ A. ANT6N, *Primado y colegialidad, sus relaciones a la luz del primer Sínodo Extraordinario*, BAC, Madrid, 1970, p. 34.

⁶⁰ R. BLAZQUEZ, o.c., p.10

⁶¹ R. Blázquez dice que “El concilio Vaticano II ha sido el acontecimiento fundamental a trav6s del cual se ha preguntado la Iglesia por su sentido y que hacer en el mundo contemporáneo. Fue una toma de conciencia profunda de la Iglesia sobre s6 misma desde su ra6ces en Jesucristo, fue un acto de presencia en el mundo con un esp6ritu compresivo y servicial...” *Ib6d.*, p. 14

⁶² Cf. W. KASPER, o.c., p. 380.

⁶³ Cf. BLAZQUEZ, p. 16

Constitución sobre la Iglesia. A. Bandera dice que en LG “todo tiene su propio puesto y cada una de estas realidades es presentada en su armoniosa síntesis con todas las demás, ofreciendo así un conjunto unitario, en el que no sólo se enumeran sino que se coordinan los principios determinantes de la comunión”⁶⁴.

Pero detengámonos a ver cómo se articulan los demás conceptos eclesiológicos desde la categoría *comunión*.

E. La *communio* como categoría englobante de la Eclesiología de *Lumen gentium*

Como hemos constatado arriba, *pueblo de Dios* ha sido el concepto prioritario de la eclesiología posconciliar por su expresión profunda del ser de la Iglesia, la expresión de algo común con Dios: “pueblo de Dios manifiesta el “parentesco” con Dios, la relación con Dios, la solidaridad de Dios para con los designados como pueblo suyo. Y, por tanto, enfatiza radicalmente la dirección vertical de la comunión. Sin embargo este concepto es menos apropiado para describir la estructura jerárquica de esa comunidad, sobre todo si “pueblo de Dios” es descrito como “semejante” de los ministros ordenados. Cuando hemos resaltado la dimensión comunitaria de *pueblo de Dios* dentro de la comprensión de la Iglesia del Vaticano II puede entenderse que, entre todas las realidades que componen el Pueblo de Dios, la comunión es la que mejor describe el dinamismo de ese pueblo. De hecho, este pueblo está “instituido para ser comunión de vida” (LG 9b) y esa comunión refleja la vida trinitaria “y así toda la Iglesia aparece como un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4). L. Boff expresa mejor el nexo comunal interno de la categoría Pueblo de Dios:

“toda la concepción del Vaticano II acerca del pueblo de Dios es sobrepasada por la exigencia de **participación y comunión** de todos los fieles en el servicio profético, sacerdotal y real de Cristo (LG 10-12), que se traduce en la inserción activa en los varios servicios eclesiales; en los carismas dados para la utilidad común (LG 12). Este pueblo de Dios se concreta en las Iglesias particulares y en las mismas culturas, cuyos valores y costumbres son asumidos y purificados (LG 13). A despecho de las diferencias, reina con todos, entre todos, verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción común a todos los fieles en la edificación del cuerpo de Cristo (LG 32)”⁶⁵.

Lo dicho sobre la categoría *pueblo de Dios* también puede decirse de los conceptos Misterio y Sacramento de Salvación:

⁶⁴ A. BANDERA, *Misterio de comunión en el corazón del Vaticano II...* p. 398.

⁶⁵ L. BOFF, *Y la Iglesia se hizo pueblo* (2ª ed.), Paulinas, Bogotá, 1989, 55.

En primer lugar, el término misterio consiste, en último término, en que en el rostro de la Iglesia y en su proclamación del evangelio resplandece la gloria de Dios para el hombre (cf. LG 1). Este *mysterium* de la Iglesia, entendido en un sentido claramente paulino, es descrito en la Constitución sobre la Iglesia como *misterio de comunión*. Por ello el primer concepto que emplea LG para anunciar el misterio de la Iglesia es el de comunión con Dios y de unión entre los hombres. En segundo lugar, desde la perspectiva de la comunión la Iglesia se contempla “en Cristo como el sacramento, es decir, el signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG, 1). Esta afirmación constituye la base para desarrollar el tema de la Iglesia comunión en una doble dimensión: - vertical: comunión de vida del hombre con Dios mediante Cristo en el Espíritu; -horizontal: comunión de los hombres entre sí en la familia humana y en la familia de los hijos de Dios. De éstas la primera (comunión teologal) es el fundamento de la segunda (comunión eclesial).

Expuesto así resumidamente es suficiente para comprender que la *comunión* es un concepto central en cualquier intento de inteligencia y explicación del misterio⁶⁶ y la sacramentalidad de la Iglesia. Es la categoría que mejor recoge, articula y expresa la dimensión misteriosa e histórica de la Iglesia y que está siempre latente en cualquiera de las demás categorías cuando se quiere poner a la Iglesia en relación ya sea con Dios o con el hombre. Sin dejar de reconocer que las demás categorías mencionadas siguen siendo conceptos válidos para fundamentar a partir de ellos una eclesiología que pueda justificarse legítimamente en la Escritura, Tradición y Magisterio, y por eso mismo son categorías fundamentales; sin embargo, no pueden vertebrar por sí mismas la Eclesiología del Vaticano II, y todas ellas reclaman una categoría capaz de conciliar realidades y nociones complementarias entre sí sobre la identidad y la misión de la Iglesia. De ahí que la *communio* se constituya en la categoría fundamental para interpretar de forma englobante la doctrina de conciliar sobre la Iglesia. Pero también hay que precisar que tampoco se debe interpretar la *communio* como categoría absoluta o excluyente respecto a las demás.

⁶⁶ Cf. A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Vaticano II*, p. 397.

CAPITULO II

LA COMUNIÓN ECLESIAL “AD INTRA” Y “AD EXTRA”

La comunión en la Iglesia tiene dos versiones: con el Dios Trino y con los hombres. En el siguiente apartado trataremos de exponer primero los argumentos teológicos de la comunión como enclave vertical sobre la que se sostiene la comunión horizontal con los hombres que se expondrá en segundo lugar

1. La comunión trinitaria: origen, fundamento y meta de la comunión eclesial.

La *communio* que entraña la vida íntima de la Iglesia tiene su punto de partida en la imagen de la Trinidad. La comunión de la Iglesia nace de la vida íntima del Dios Trino, el cual es esencialmente comunión de Dios Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. El capítulo primero de LG expresa el origen, el ser y la meta trinitarios de la Iglesia. Así, el proyecto de salvación universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) tienen su origen en la Trinidad. Por eso dice B. Forte: “La Iglesia viene de la Trinidad, está estructurada a imagen de la Trinidad y camina hacia el cumplimiento trinitario de la historia”⁶⁷.

Este origen trinitario constituye a la Iglesia como “misterio”, en cuanto se manifiesta como la obra divina en el tiempo de los hombres, preparada desde los orígenes (“Ecclesia ab Abel”), reunida por la Palabra encarnada (“Ecclesia creatura Verbi”), vivificada continuamente por el Espíritu Santo (la Iglesia “templo del Espíritu Santo”). La Iglesia es icono de la santa Trinidad en cuanto que, gracias a una “notable analogía” en la dialéctica entre lo visible e invisible, ha sido comparada con el misterio del Verbo encarnado (LG 8). Además, es *comunión* en la variedad de

⁶⁷ B. FORTE, o.c., 13.

las Iglesias locales y de los carismas y ministerios que se dan en ella, reflejan la comunión trinitaria (cf. LG cap. II-VI). La meta de la Iglesia es la Trinidad: Esta Iglesia peregrina a través de una conversión y reforma continua (“Eclesia Samper reformada”) y en comunión con la Iglesia celestial se prepara desde ya para la gloria final (cf. LG cap. VII y VIII).

Constituida sobre la comunión trinitaria se entiende que la *comunión* eclesial designa primariamente el ser de la Iglesia: su naturaleza, su esencia⁶⁸, o como dice el Concilio: su misterio. El mismo que en consecuencia afecta toda su vida, estructura y misión. Este misterio eclesial sobre el que resplandece la gloria del Dios único se detalla en la Constitución sobre la Iglesia en términos de comunión personal desde un triple punto de vista:

En primer lugar, LG 2, en línea con la terminología bíblica, dice que el Padre eterno nos creó según su beneplácito eterno y nos llamó a participar de la vida divina. La comunión con el Padre es respuesta a la llamada que convoca a los “santos” a vivir su misma vida (Rom 1,7) en el seno de la asamblea de los llamados (*koinonia* - *Ekklesia*). La Constitución sobre la revelación divina define esta participación como sociedad personal (DV 1 y 2), y el Decreto sobre la actividad misionera expresa la misma idea en términos de *paz* y *comunión* (AG 3). La Constitución pastoral añade que en esa comunión con Dios consiste especialmente en la dignidad del hombre y la verdad de su condición humana (GS 19).

En segundo lugar, LG 2s dice que la *comunión* es la meta de toda la historia de salvación, que se realiza históricamente y de una manera inigualable en Jesucristo. Él es el mediador a través del cual Dios aceptó la naturaleza humana para que nosotros participáramos de la naturaleza divina (cf. AG 3). De este modo el Hijo de Dios se unió en cierto modo con cada uno de los hombres en su encarnación (cf. GS, 22). Jesucristo es, pues, el prototipo de toda comunión entre Dios y el hombre. La comunión con Cristo nos lleva a ser miembros de su cuerpo (cf. LG 50; GS 32) cuya expresión máxima es la Eucaristía, misterio Pascual de Jesucristo. La Eucaristía funda y culmina la comunión eclesial. El Concilio fundamenta la *communio* eclesial en la *communio* eucarística: “Participamos realmente del cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con él y entre nosotros” (LG 7; 3). “La participación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos” (LG 26; cf. n.7 y AG 39). Por eso, la eucaristía es el punto culminante de la *communio* eclesial (LG, 11). La Iglesia se entiende así misma “como *communio* eucarística (1 Co 10,16ss). En este sentido la

⁶⁸ Cf. W. KASPER, o.c., p. 380.

Iglesia es no solo copia de la *communio* trinitaria, sino también su actualización: signo-medio de salvación y fruto de salvación (LG 7).

Finalmente, LG 48 afirma que la comunión acaecida definitivamente en Jesucristo es continuada por el Espíritu Santo. La comunión con Dios realizada a través del Espíritu Santo constituye la base de la comunión de la Iglesia. La nota quizá más destacada de LG en lo que respecta al misterio de comunión de la Iglesia es el relieve que concede al Espíritu Santo. Por eso con razón Juan Pablo II afirma que la enseñanza de este concilio es esencialmente pneumatológica, abierta a la verdad del Espíritu Santo como “alma de la Iglesia”⁶⁹.

LG 4 expone sumariamente los principios pneumatológicos que se encuentran dispersos en los demás textos conciliares: El Espíritu enviado por el Padre “habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todo en Cristo, que es el Principio de la unidad de la Iglesia”. El Espíritu hace sentir su presencia en todo el ser de la Iglesia: su origen, vida y destino. En este orden nos limitaremos a exponer algunos de los temas tratados más allá del texto citado.

- *En el origen de la Iglesia:* El misterio de la Iglesia que tuvo una larga preparación durante todo el Antiguo Testamento se manifestó en plenitud el día de Pentecostés con la efusión del Espíritu Santo, que Cristo envió como fruto de su propia muerte y resurrección (cf. LG, 2, 4 y 5)⁷⁰. Por él, los miembros del Pueblo de Dios nacen no de una semilla corruptible sino del agua bautismal y del Espíritu Santo que los consagra para ser linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa⁷¹ (cf. LG, 9).
- *En la vida de la Iglesia:* El Espíritu Santo es para la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes, principio de asociación (*congregatio*) y de unidad en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración (LG 13). El Espíritu imprime en los fieles la participación de las prerrogativas mesiánicas de Cristo, para que, cada uno en la medida

⁶⁹ JUAN PABLO II, carta encíclica *Dominum en vivificantem*, (18-05-1986), n. 25.

⁷⁰ Es de notar que cada uno de estos números considera la acción del Espíritu Santo en la fundación de la Iglesia bajo un matiz especial, de manera que en ningún caso se trata de repeticiones. Dentro del capítulo I, y, a nuestro juicio, en toda la Constitución, el número central sobre el Espíritu Santo es el n. 4. que puede ser considerado como un verdadero *tratado* de la función de esta Persona divina en la existencia y en la vida de la Iglesia. Una consecuencia inmediata de la doctrina expuesta en este n. 4 es que el Espíritu Santo ejerce sobre todo el cuerpo de la Iglesia una función semejante a la del alma sobre el cuerpo del hombre: “Y para que nos renováramos incesantemente en Él, os concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo” (LG, 7)

⁷¹ Los pasajes bíblicos en que se inspiran estas ideas son principalmente Jn 3,5-6 y 1 Pe 2,9-10.

que el Espíritu le otorga, tome parte en el culto cristiano, den testimonio vivo de Cristo, y colaboren con Él en la restauración de todas las cosas (cf. LG 10-12 y 17). Es concretamente el Espíritu que une a la Iglesia, sin uniformidades, en comunión y ministerio, y difunde los dones jerárquicos y carismáticos para que los fieles se pongan al servicio de todos y al tiempo edifiquen el cuerpo de Cristo en la caridad (cf. LG 4). “Consolida” la organización jerárquica de la Iglesia y da cohesión y armonía a sus diversos grados (cf. LG, 22 y 27). La iluminación del Espíritu Santo guía a los sagrados Pastores en el ministerio de conservar y exponer infaliblemente la doctrina revelada (cf. LG, 25). El Espíritu Santo derrama su unción sobre los laicos para llevar a cabo la gran empresa que es la *consagración del mundo* (cf. LG, 34); suscita y mantiene en toda la Iglesia la vocación a la santidad (cf. LG, 39-40).

- *En su consumación*: el Espíritu Santo, que “es la prenda de nuestra herencia”, inspira a toda la Iglesia el deseo de “estar con Cristo” y de prepararse para el día en el que Él vendrá “a ser glorificado en sus santos y a mostrarse admirablemente en todos los que creyeron”, porque sólo entonces el cuerpo de la Iglesia conseguirá su plena consumación” (LG, 48). El es quien guía a la comunidad de los santos y convocados por el Padre, confirmados en el Hijo, hacia la plena comunión y unidad (Gal 5,16-18; 1 Cor 12,4-11; 2 Cor 13,13).

En conclusión cabe decir que en perspectiva del Vaticano II se puede hablar de una a eclesiología pneumatológica⁷², en cuanto sitúa a la obra del Espíritu dentro de la concepción fundamental de la Iglesia: el vínculo profundo e invisible de la comunión eclesial es el Espíritu del Señor. El Espíritu vivifica y reúne en un solo cuerpo a los creyentes en Cristo (cf. Ef 1,10); el Espíritu que vive en los creyentes y en la Iglesia hace de ésta la comunión-unidad con Dios y de los hombres entre sí. En ella realiza aquella maravillosa comunión de los fieles y une tan íntimamente a todos en Cristo.

2. La comunión en la estructura eclesial.

Hemos dicho anteriormente que la *communio* designa originariamente la naturaleza de la Iglesia, lo que W. Kasper llama “el auténtico ‘asunto’ (*res*) del que viene la Iglesia y para el que ella vive” y no así a “las cuestiones relacionadas con su estructura”⁷³. Pero precisamente porque la comunión trinitaria es la razón fundamental de la existencia de la Iglesia, ella misma es

⁷² Cf. M. SAMERARO, *oc.*, pp. 88-90.

⁷³ W. KASPER, *o.c.*, p. 380.

misterio de comunión y toda su forma de existir está íntimamente marcada y trabada por la “communio”. Esta realidad profunda debe manifestarse en la vida de toda la comunidad eclesial y su acción, generada por el Espíritu de Dios, se refracta en toda su estructura interna: organización, servicios, instituciones, estados de vida..., ya que es su ley profunda.

El discurso acerca de la *communio*, en su fuente y en su forma trinitaria, implica naturalmente la cuestión de la articulación, tan necesaria como urgente, entre el espíritu de la comunión y su estructuración, entre el evento y la institución, entre la Iglesia misterio y sujeto histórico. La *communio* no es un aspecto parcial sino una dimensión constitutiva realidad eclesial que marca profundamente toda la vida de la Iglesia. Por eso la dinámica de la *communio* que se da en la Iglesia en el plano espiritual-místico debe encontrar también su correlato y aplicación en el plano visible-institucional⁷⁴.

R. Blázquez hablando del aggiornamento eclesiológico del Vaticano II dice que éste efectivamente “ha sido un concilio de reforma, de puesta al día. Ha equilibrado realidades eclesiales que desde hacía siglos estaban descompensadas. Ha afirmado simultáneamente y en recíproca interacción el papado y la colegialidad, la fraternidad cristiana y la autoridad ministerial, la unidad de la Iglesia universal y la consistencia real de las Iglesias particulares, la solidaridad con el mundo...”⁷⁵. Todos estos temas han sido “las *quaestiones disputatae* que han vivificado la recepción y el debate posconciliar⁷⁶. Si esto es así como dice R. Blázquez, la pregunta legítima que cabe plantearse en seguida es: ¿Cuál es la clave unificadora de todos esos equilibrios logrados por el Concilio? Creo que este equilibrio interno de la Iglesia no se explica sin la categoría de *comunión*.

Es aquí donde situamos la *communio* eclesial *ad intra*. Y también el tránsito del primer al segundo capítulo de LG, de los principios teológicos a los prácticos. Por eso vamos a tratar de profundizar en esta noción densa y compleja en la vida de la Iglesia: su estructura interna, su dimensión horizontal. Es decir, cómo se hace presente la *communio* en las relaciones entre laicado y jerarquía, Iglesia local e Iglesia universal, entre primado y episcopado. La forma concreta de comunión interna de la Iglesia se manifiesta de esta manera: “Communio fidelium”, por la que todos los fieles, como miembros del Pueblo de Dios, participan de la vida de la Iglesia y son corresponsables en la única misión y consortes en su destino; “Communio ecclesiarum”,

⁷⁴ Cf. P. CODA, o.c., pp. 19-20.

⁷⁵ R. BLAZQUEZ, o.c., 56

⁷⁶ P. CODA, o.c., p. 15.

en cuanto la única Iglesia vive y se manifiesta en las iglesias particulares; “Communio hierarchica”, que manifiesta la apostolicidad de la Iglesia. Existe también otra dimensión de comunión, desde la santidad, la “Communio sanctorum”, que se encuentra implícita en las otras dimensiones.

A. La comunio fidelium.

Como hemos dicho antes en el primer apartado de este capítulo, la realidad eclesial de la comunión es posible gracias a la comunión de las Personas divinas. La Iglesia comunio es icono de la Trinidad. La gloria de Dios resplandece sobre la Iglesia en forma de comunión. Esto significa que la comunión con Dios (dimensión *vertical*) conduce a la comunión de los cristianos entre sí (dimensión *horizontal*)⁷⁷.

En esta dimensión horizontal, la eclesiología de comunión nos dice que en la Iglesia no hay yuxtaposición de miembros activos y miembros pasivos. Todos en la Iglesia somos sujetos de comunión. El Bautismo otorga la unidad e igualdad fundamental de los cristianos en la Iglesia y que se antepone a cualquier distinción de función o ministerio. Por virtud del bautismo las personas se renuevan en el Espíritu Santo con el don de la fe. La fe y el bautismo hacen de cada cristiano un hombre nuevo con una conciencia lúcida de pertenecer a Cristo, y de que le pertenece juntamente con todos los demás, y que sabe que todos los demás son parte constitutiva de él mismo, porque también ellos pertenecen a Cristo, como Cristo pertenece al Padre. Asumida esta igualdad sacramental básica se entiende mejor que la comunión cristiana nace de la participación en la vida teologal de Dios y, a la vez, que esta comunión es don y tarea.

El marco de esta igualdad fundamental entre los cristianos nos permite establecer los modos de la *communio fidelium* dentro de una Iglesia particular:

a) *La comunión entre fieles y ministros.* La perspectiva de esa igualdad básica y sacramental se comprende la opción del Concilio de acentuar mediante el sacerdocio común la preeminencia de la comunión de los bautizados sobre la comunión jerárquica: “Pues los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del cristiano ofrezcan sacrificios

⁷⁷ Cf. J.R. PEREZ ARANGÜENA, *La Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*, Ed. RIAL, Madrid, p. 52.

espirituales y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable” (LG 10).

Consecuencia de esta verdad es la especial relevancia que adquiere en LG la redefinición de las relaciones entre fieles y pastores. Al resaltar la plena “eclesialidad” de los fieles se suprime la secular barrera que los separaba del cuerpo “clerical” y que los consideraba casi como cristianos de segunda categoría. Al mismo tiempo se les abre la puerta a la participación plena en la misión de la Iglesia: “Los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde” (LG 31). Sobre estos principios se puede esbozar una sólida “teología del laicado”

Pero la “comunidad” es un don del Espíritu, el mismo que dispensa de una multitud de dones para bien de la Iglesia. Por eso a cada miembro de la Iglesia “se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a cada uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones, en el único Espíritu; ... Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu” (I Co 12,7-11). No existe don del Espíritu que no englobe, absorba y compendie todos los demás. Y es que en una Iglesia, originada por la comunión trinitaria y modelada sobre ella, todos los fieles se enriquecen de gracias multiformes dadas por el Espíritu para crecer en la interrelación y en la reciprocidad. Esto hace que la comunión eclesial sea común unión, comunidad -común unidad- de sus miembros unidos por una fuerte identificación espiritual y una mutua interioridad entre ellos; lo cual implica necesariamente diversidad y complementariedad: personas distintas mantienen entre sí una concordancia anímica e intencional. Esta misma comunión exige las características de la comunitariedad y pluriformidad en la unidad, de libertad de los hijos de Dios, reciprocidad, participación y corresponsabilidad mutua.

Para asegurar esa unidad en la diversidad hace falta un ministerio que sirva a la comunión de los fieles para bien de todo el cuerpo eclesial. Un ministerio que tenga por objeto tanto la comunión dentro de cada comunidad como la comunión con los demás Iglesias. Además como en la Iglesia de Dios todo es comunión este mismo ministerio tiene una estructura de comunión. Tiene que ser un ministerio sacramental, instituido para custodiar la comunión de la comunidad eclesial constituida por Dios en una “raza elegida, sacerdocio real, nación santa” (1 Pe 2,9-10).

Toda esta comunidad sacerdotal encuentra en el sacerdocio ministerial la expresión de su culto y alabanza a Dios como “hostia viva, santa y agradable a Dios” (Rom 12, 1-2). Este ministerio ordenado no es un privilegio de unos que excluye a los otros, sino la necesidad mediadora en beneficio de la salvación de todos. Dicho ministerio existe con vista a ese sacerdocio de la comunidad. Aquí encontramos la simbiosis entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. El ministro es servidor del Espíritu de Cristo para la comunión sacerdotal y teocéntrica que es la Iglesia local en sus ser profundo y en su vida. El ministerio ordenado no se entiende fuera de esa referencia constante a la comunidad eclesial concreta. El ministro “no sólo es ministro par sí mismo”, sino que además su ministerio no manifiesta su naturaleza más que en el acto de toda la comunidad en la que actúa.

La custodia, sostén y dirección de esa comunión recae en el ministerio episcopal. Por eso LG reconoce al ministerio episcopal como esencial para la constitución de la Iglesia, lo sitúa en el mismo corazón de la Iglesia particular para ser el centro visible de su unidad. Al obispo le ha sido confiada la comunidad de los fieles con todas sus riquezas espirituales para que todos vivan y operen *in communione caritatis*. Él tiene en particular la responsabilidad de reconocer la presencia de los carismas en su Iglesia, de activar la multiplicidad de los ministerios y de velar que todos cooperen en concordia con la obra común a la que cada uno está llamado (cf. LG 30). El obispo no tiene un mero papel pasivo, como si fuera un supervisor, sino un ministerio activo de promoción, de discernimiento de la autenticidad de los carismas, de juicio sobre su genuina naturaleza y de vigilancia de su uso ordenado “no, por cierto, para que apaguen el Espíritu, sino con el fin de que todo lo prueben y retengan lo que es bueno (cf. 1Ts 5,12.19.21)”⁷⁸. El episcopado es entonces un ministerio de comunión y una comunión de ministerios.

A la luz de la *communio fidelium* dentro de la Iglesia particular se entiende la mutua colaboración entre fieles y pastores en la pastoral de la Iglesia. El capítulo cuarto de LG dedicado a los laicos dice que “los sagrados Pastores... no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo” (LG 30). El correspondiente complemento lo encontramos en el Decreto sobre la actividad misionera, donde se dice que “la Iglesia no está verdaderamente formada, no vive plenamente, no es señal perfecta de Cristo entre los hombres, en tanto no exista y trabaje con la Jerarquía un laicado propiamente dicho. Porque el Evangelio no puede penetrar profundamente en las conciencias, en la vida y en el

⁷⁸ M. SAMERARO, o.c. p. 110.

trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los seculares (AG 21).

El deber y derecho de los laicos al apostolado deriva de la base sacramental de su bautismo (cf. LG 31). El Decreto sobre el apostolado de los seculares lo explica así:

“Insertos por el bautismo en el Cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, es el mismo Señor el que los destina al apostolado... Para practicar este apostolado, el Espíritu Santo, que obra la santificación del Pueblo de Dios por medio del ministerio y de los sacramentos, da también a los fieles dones particulares... Es la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, la que confiere a cada creyente el derecho y el deber de ejercitados para bien de la humanidad y edificación de la Iglesia en el seno de la propia Iglesia y en medio del mundo...” (AA 3)

En razón de la vocación de estos fieles, que se descubren llamados por Dios a no abandonar su lugar en el mundo y a personalizar y concretizar la propia novedad bautismal asumiendo todas las realidades que constituyen el orden temporal⁷⁹, el Vaticano II habla de *índole secular* como vocación y misión propias de los laicos, señalándoles el mundo como ámbito y medio de su vocación cristiana. A la luz de tales principios, sumariamente expuestos, LG nos recuerda la necesidad de que existan recíprocas relaciones entre fieles laicos y pastores “de forma que la Iglesia entera, robustecida por todos sus miembros, cumpla con mayor eficacia su misión a favor de la vida del mundo” (LG 37).

b) *La comunio sacerdotali*. Colocado en el corazón de su Iglesia el obispo asegura y tutela la diversidad, conservando todo en la unidad. Alrededor de su oficio apostólico y el servicio de la *comunio* se organizan diversas formas de comunión, sobre todo la del obispo con su presbiterado. Entre los obispos y presbíteros existe una singular relación fundada sobre el sacramento del orden sagrado. La *comunio sacerdotali* está constituida de vínculos sacramentales, de gracia y ministerio, que congregan a todo el presbiterado diocesano bajo la autoridad del obispo. En comunión con el obispo y con su presbiterado, también los diáconos ejercen un servicio de comunión como ministros del pueblo de Dios en la liturgia, en la predicación y en la caridad.

c) *La comunio con la vida consagrada*. La riqueza y vitalidad de la comunión eclesial no se agota sólo en la relación fieles laicos/ministros sagrados, ya que también a la vida y a la santidad de la Iglesia pertenecen firme e indiscutiblemente el estado de vida constituido por la profesión de los consejos evangélicos de la castidad consagrada a Dios, de la pobreza y la obediencia,

⁷⁹ Como son los bienes de la vida, la familia, la cultura, la economía, el arte y las profesiones, además de las instituciones de la comunidad política y las relaciones internacionales (Cf. AA 7).

fundados a ejemplo y palabra del Señor Jesús (cf. LG 44). El Vaticano II dejó sentada la identidad propia del estado de vida consagrada como una estructura *de la Iglesia y en la Iglesia*: “Un estado, así, en la divina y jerárquica constitución de la Iglesia, no es un estado intermedio entre la condición del clero y la condición seglar, sino que de ésta y de aquélla se sienten llamados por Dios algunos fieles al goce de un don particular en la vida de la Iglesia para contribuir, cada uno a su modo, en la misión salvífica de ésta”(LG 43). Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Vida consagrada* ratifica esa identidad de la profesión de los consejos evangélicos, que como tal es parte integrante de la vida de la Iglesia y que no habrá de faltar “como su elemento irrenunciable y cualificador, como expresión de su misma naturaleza”⁸⁰. La cuestión es clara: hay que reconocer que la vida de la Iglesia no se agota en el binomio sagrados pastores/fieles laicos, sino que es necesario mencionar una estructura fundamental más amplia y articulada que Cristo ha querido y que comprende el don de la presencia de la vida consagrada. En ella se manifiesta la exigencia de la Iglesia-esposa de vivir en la dedicación plena y exclusiva a su Esposo y a ella es confiada la tarea de señalado “como la meta escatológica a la que todo tiende, el esplendor frente al cual cualquier otra luz palidece, la infinita belleza que solo puede saciar totalmente el corazón del hombre”⁸¹.

La visión de la Iglesia que resulta de ello es, una vez más, la de una comunión orgánica donde se armoniza en una superior unidad la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios operada por el Espíritu. En el intercambio de los recíprocos dones los cristianos expresan el *ser eclesial* que es dado con el bautismo y alimentado por la eucaristía, para el perfeccionamiento y el cumplimiento de aquella naturaleza y vocación a la comunión querida por Dios para el hombre en el orden de la creación

La diversidad de las vocaciones particulares en la Iglesia puede ser articulada realmente en tres vocaciones paradigmáticas ya que todas, asumidas separadamente o en conjunto, se remiten y se reconducen en ella. Se trata de la vocación a la vida laical, al ministerio ordenado y a la vida consagrada. En relación a estas tres vocaciones se configuran en la Iglesia los llamados «tres estados de vida», en los que, como rayos de una misma luz, se refleja la riqueza del misterio de Cristo y en cuya variedad pasa y se lleva a cabo el don de la comunión eclesial. Tales vocaciones -dice Juan Pablo II – “están al servicio unas de otras, para el crecimiento del

⁸⁰ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Vita consecrata*, 25 de marzo de 1996, n. 29.

⁸¹ *Ibid.*, n. 16

cuerpo de Cristo y para su misión en el mundo”⁸².

La “comunidad fidelium” o comunión del pueblo de Dios (cf. LG 13 y 35) constituyen la comunión esencial de la Iglesia sobre cuya base descansa la comunión de las Iglesias y la comunión jerárquica que a continuación vamos a ver.

B. La *communio ecclesiarum*

Ahora nos centramos en una cuestión decisiva y trascendental de la Iglesia: su catolicidad, o mejor dicho su carácter *universal* y *local*. ¿Cómo se realiza la catolicidad en cada una de las Iglesias locales? Porque, en efecto, la Iglesia de Cristo es católica desde sus orígenes, pero tal Iglesia nació en una comunidad concreta, Jerusalén y luego otras Iglesias, como las de Antioquía o Roma.

La Iglesia de Dios es una y católica (universal); pero esto no la convierte en una entidad abstracta, hipostasiada y flotante; sino que la catolicidad de la Iglesia se realiza, actualiza y acontece sólo de forma radicalmente cercana y determinada: en comunidades concretas en un lugar determinado. Las Iglesias particulares encarnan sacramentalmente el misterio de la única Iglesia, y “mantienen la plenitud de la salvación con las que Cristo dotó a su Iglesia”⁸³. A partir de su origen y ejemplo trinitario responden a la única misión en comunión con las demás Iglesias particulares, origen y ejemplo que, en indisoluble interacción, modelan trinitariamente a cada Iglesia y sustentan su eclesialidad.

La constitución *Lumen gentium* nos trajo la mayor novedad conciliar y una perspectiva realmente prometedora para eclesiología. Reinserta la idea de Iglesia del segundo milenio en el horizonte del concepto bíblico-patristico de Iglesia⁸⁴ y la interpreta así de forma nueva: “devuelve al plural, ‘las Iglesias’, -afirma C. Schickendantz- su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la ecumene”⁸⁵. Una de las afirmaciones más importantes de LG al respecto dice: en las Iglesias particulares y a base de ellas se constituye la Iglesia católica, una y única (LG

⁸² *Ibid.*, n. 31.

⁸³ J.A. SAYÉS, *Razones para creer. Dios, Jesucristo, la Iglesia* (3ª ed.), San Pablo, Madrid, 1992, p. 240.

⁸⁴ C. SCHICKENDANTZ dice: “Según el concepto bíblico *ekklesia* y la idea patristica *koinonia*, la Iglesia se constituye co-originariamente como Iglesia una y universal (el único pueblo de Dios, el único cuerpo de Cristo) y como la pluralidad de las diversas Iglesias y comunidades (pueblo de Dios en Corinto, en Roma, en Filipos, etc.). ambas vertientes son inderivables e irreductibles entre; ambas poseen el valor y el sentido original de la Iglesia en sí”. C. SCHICKENDANTZ – M. GONZÁLEZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, EDUCC, Córdoba, 2006, p. 43.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 42.

23). Esto abrió el camino de la eclesiología local como dimensión insustituiblemente necesaria y complementaria a la eclesiología de la Iglesia universal. El punto de armonía lo sitúa en clave eucarística: la Iglesia de Jesucristo está verdaderamente presente en la comunidad eucarística; pero esa presencia es “en comunión” y por ello formando cuerpo con todas las comunidades eucarísticas, que unidas también por medio de sus pastores forman la Iglesia universal, o mejor dicho, una comunión orgánica. Aquí una magnífica síntesis del problema:

“Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento, el nombre de Iglesias. Ellas son en su lugar, el pueblo llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1 Tes 1, 5). En ella se congregan los fieles por la predicación del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor para que, por medio del cuerpo y la sangre del Señor, quede unida toda la fraternidad (cf. 1 Jn 4,20). En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pues la participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos hacer aquello que recibimos” (LG 26)⁸⁶.

En el sentido de estas y otras afirmaciones conciliares semejantes es que tanto la Iglesia universal como las Iglesias particulares y locales⁸⁷, donde se realiza de modo legítimo los actos eclesiales básicos de *martyría*, *leitourgía* y *diakonía*, son Iglesia en sentido pleno, pero sólo si mantienen tal relación entre sí que formen realmente la *communio ecclesiarum*. Precisamente, en esto consiste la magnanimidad de la categoría *communio*: en su capacidad para lograr la concordia entre la unidad y la pluralidad de la Iglesia, en ello se sitúa la clave mayor de vida y de sentido eclesial.

La Iglesia universal no es, según eso, una especie de federación de comunidades locales que “subsisten” en sí, en una especie de organización central, como si fuese la suma de todas ellas, y que por encima de ellas la conviertan en una superiglesia⁸⁸. Tampoco es una magnitud internacional que se fragmenta en sucursales a través de las cuales se haga presente en los diversos lugares dónde esté implantada, y con la que sólo se pueda mantener relaciones

⁸⁶ Para G. PHILIPS, en este texto es claramente perceptible la resonancia de la eclesiología ortodoxa, la cual se “ha mantenido siempre muy sensibilizada a la concepción según la cual la Iglesia se constituye a partir de la comunión eucarística”. G. PHILIPS, o.c., p. 423.

⁸⁷ Usaré indistintamente los términos “local” y “particular” para referirme a la misma realidad concreta de la Iglesia. Aunque hay que decir que De Lubac suele precisar entre Iglesia Local e Iglesia particular. Con ésta se refiere a la diócesis y con aquella al conjunto más o menos homogéneo de Iglesias particulares agrupadas por razones lingüísticas, geográficas o históricas. Cf. H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca, 1974, 31-58.

⁸⁸ Cf., A. SAYÉS o.c., 241.

exteriores y a distancia. Dado que Iglesia es una *congregatio fidelium*, enraizada en una comunidad y en unas personas concretas y, por tanto, no ajena a los avatares de las mismas⁸⁹, por eso los cristianos tampoco pueden pertenecer a ella, a distancia, sino a través de su incardinación en la comunidad cercana. Esto es justamente la Iglesia local en la que está la única Iglesia de Jesucristo. Al respecto R. Blázquez dice:

“La condición local de la Iglesia y su carácter de *acontecimiento* son inseparables” Es *local* porque es concreta y acontece en un lugar determinado. Sólo en un lugar determinado se escucha la palabra de Dios y se celebra la eucaristía. La Iglesia es *acontecimiento* porque es vida que se siente, se manifiesta y se trasmite. Sólo en la relación entre personas reales se hace real el amor y la fraternidad (cf. 1 Jn 4,20). Sólo entonces la Iglesia se hace tangible con la que es posible encontrarse y en su seno es posible nacer, vivir y morir⁹⁰.

Con estas condiciones podemos decir que la Iglesia universal está presente en cualquier lugar del mundo donde haya una Iglesia particular. Y en el corazón de cada una de éstas se hace presente el principio de toda la Iglesia universal, porque cada una de ellas es célula viva en la que se encuentra presente todo el misterio vital del cuerpo místico de Cristo. La Iglesia existe en y a través de las Iglesias locales. La totalidad de la Iglesia acontece de forma local. Es decir, la universalidad es mediada por la unión de todas las Iglesias locales, de allí J.M.R. Tillard diga que “a Iglesia es comunión de Iglesias”⁹¹.

La universalidad y la contextualización de la Iglesia son dos principios que necesitan una valoración y ponderación importantísima en la teología fundamental. Es por eso que su integración y diferenciación en la eclesiología fue objeto de debate teológico público entre los cardenales W. Kasper y J. Ratzinger⁹².

W. Kasper enfatiza la contextualización de la Iglesia para evitar que el primer principio con el texto añadido: la *una, sancta, católica et apostólica*, referido a la Iglesia universal –con el que también él está de acuerdo-, no excluya a las Iglesias particulares, y menos identifique de facto a la Iglesia universal con el papa y la curia romana. Tal identificación constituye para el autor una mala interpretación del Vaticano II, cuyo espíritu promovió precisamente la descentralización de la Iglesia. Por su parte J. Ratzinger enfatizaba frente a Kasper la prioridad de la Iglesia universal basando sus argumentos en una determinada lectura del texto lucano de Pentecostés (y de

⁸⁹ Cf. S. PIÉ-NINOT, o.c., 474.

⁹⁰ R. BLAZQUEZ, o.c., 108

⁹¹ Cf. J. M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, p. 16.

⁹² Véase esta confrontación teológica de una forma más distendida en C. SCHICKENDANTZ, “Cuarenta años de la Asamblea conciliar. Claves de lectura” en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA (Ed.), o.c., pp. 44-47, de la cual resumo las ideas centrales.

textos paulinos de la preexistencia de la Iglesia) y en misterio trinitario-sacramental de la Iglesia⁹³. Afirmaba que en la voluntad eterna de Dios es sólo la Iglesia universal y no la Iglesia actual que existe “en y a partir de” las Iglesias locales. “Esa pretendida realidad sacramental de la Iglesia no es ‘una suma posterior de iglesias particulares previamente existentes’, sino que las precede antológicamente. Desde aquí la universalidad es un bien constitutivo de la Iglesia”⁹⁴. Con esto, según el entonces Cardenal, se evitaba disolver a la Iglesia en una entidad puramente sociológica.

En cualquier caso, el debate no deja de tener importancia por sus connotaciones no sólo teológicas sino también pastorales y ecuménicas. El problema no está en una mala interpretación recíproca de ambos principios, sino que sólo es cuestión de desplazamientos teológicos que entranpan su integración y simultaneidad. La clave de equilibrio está en la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias locales, y su relación pericorética, de mutua inclusión recíproca, cosa que Ratzinger también comparte pero no aplica al momento de la preexistencia, de allí que insiste en la consecuencia: primero la Iglesia Universal, luego la local. Sólo a condición que se valore adecuadamente la pluralidad originaria y equivalente de las Iglesias locales y particulares, de que éstas puedan vivir, no uniformadas sino diferenciadas, sólo entonces será la Iglesia universal una “Iglesia” en sentido pleno. “La unidad uniforme – como dice C. SCHICKENDANTZ- destruye a la larga la Iglesia en su más profunda realización como comunión de Iglesias; priva tanto a las distintas Iglesias como a la Iglesia universal de su carácter teológico de Iglesia, de comunión”⁹⁵.

Pero hay que decir otro tanto a la inversa: las distintas Iglesias son “Iglesia” en sentido pleno, si se articulan con toda su autonomía en la totalidad más amplia de la alianza de todas la Iglesias locales, en la Iglesia universal; sino exageran su propio valor oscureciendo estructuralmente la unidad global y haciéndola inoperante. La disposición a la integración por parte de las Iglesias locales y la disposición a la diferenciación por parte de la Iglesia universal son la condición para una praxis positiva de de la Iglesia como “comunión de Iglesias”. De ahí que esta se realice únicamente en relación mutua, de suerte que, por una parte, la Iglesia universal sólo subsiste “en las Iglesias locales” y “a base de ellas (LG 23), sólo “está presente” en ellas (individualmente y en conjunto) y, por otra parte, las distintas Iglesias sólo realizan su propio ser eclesial en la

⁹³ Para una lectura más detallada del tema véase J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe...*, pp. 140-146.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 11.

⁹⁵ C. SCHICKENDANTZ, o.c., 43.

unidad comunicativa (mediante la comunión de la fe y la eucaristía) de todas las Iglesias. “Entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal existe, por tanto, una interioridad mutua, una especie de ósmosis”⁹⁶.

C. Communio hierarchica: Relación entre primado y colegialidad episcopal

Todo lo dicho anteriormente sobre los principios inmanentes de la comunión en la vida de la Iglesia los hemos orientado, cada cual según su propio ser, hacia la jerarquía, de cuyo ministerio reciben unidad y cohesión. La Iglesia es comunión en “igualdad diferenciada”. En todas sus realizaciones concretas debe manifestarse que es jerárquica; en toda agrupación eclesial se debe reflejar la autoridad del ministerio apostólico. Ahora nos proponemos a entrar en la comunión del misterio de la misma jerarquía.

Más allá de la Reforma gregoriana en el siglo XI, donde la Iglesia universal parecía una gigantesca diócesis gobernada por el Papa; más allá del concilio de Trento que frente a la Reforma protestante produjo una reacción que acentuó comprensiblemente los aspectos negados; más allá del Vaticano I donde se definió el primado y la infalibilidad del Papa sin suficiente relación al episcopado; el concilio Vaticano II ha conectado con el primer milenio de la historia de la Iglesia, aspirando en todo recuperar la unidad de la Iglesia indivisa. Este rasgo lo hizo presente en todos sus temas internos, y más fuertemente cuando se refiere al concepto de “comunión jerárquica”, cuando habla de la relación entre los obispos.

LG trata el ministerio episcopal en el tercer capítulo, y aclara su significado a partir del concepto fundamental de *collegium*. Este concepto sirve para expresar la unidad interna del ministerio episcopal. No se es obispo como particular, sino a través de la pertenencia a un cuerpo, a un colegio que, por su parte, significa la continuación histórica del *collegium apostolorum* (LG 19). De allí que el obispo provenga de la Iglesia una y esté orientado hacia ella mediante la comunión de la Iglesia particular que le corresponde apacentar. Aquí se sitúa nuevamente la comunión entre Iglesia particular e Iglesia universal. El obispo representa en la Iglesia particular a la Iglesia una, y él construye la Iglesia una edificando la Iglesia local y suscitando sus dones particulares en provecho de todo el cuerpo. R. Blázquez expresa así el ministerio episcopal ejercido en colegialidad:

⁹⁶ COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, n.5.2.

“El colegio episcopal no es una superestructura puramente administrativa; es el representante de la Iglesia universal, que es cuerpo de iglesias. La colegialidad está situada en la onda de la comunión eclesial, y supone recuperado el carácter de sujeto de las iglesias particulares. Desde este punto de vista se comprende fácilmente que ni el papado es derivación del episcopado ni el episcopado es función del papado. La imagen geométrica para expresar esta singular articulación no es la circunferencia con un solo centro sino la elipse con dos focos”⁹⁷.

A juicio de algunos teólogos la cuestión de la colegialidad episcopal llegó a ser el tema más controvertido y central del Concilio⁹⁸; que por su relación con el ministerio petrino adquirió una importancia substancial en LG, III. Al ponerse de relieve la íntima vinculación entre sacramentalidad y colegialidad episcopal (cf. LG 21 y 23) se temió que menoscabara el primado papal. El segundo epígrafe del n. 22 de LG resultó ser el más controvertido en este tema, que algunos hasta llegaron a ver dos eclesiologías parcialmente contrapuestas⁹⁹. Pero la relación entre la autoridad papal y colegio episcopal que allí se expone (el papa puede obrar sin el colegio, pero no el colegio sin el papa) se sitúan puramente en el ámbito jurídico y describe exclusivamente la autoridad que se da o falta para decretos de validez jurídica. Sin embargo el papa jamás puede dejar de atender la voz de los obispos. Es verdad que sobre este tema algunos ven algunas limitaciones de precisión en LG III, no obstante este capítulo representó una auténtica innovación de cara a la concepción del ministerio episcopal y petrino respecto al segundo milenio de la Iglesia.

Dejando atrás las valoraciones jurídicas creo que la relación entre episcopado y primado se fundamentan mejor en la comunión sacramental del ministerio jerárquico. El concepto de comunión jerárquica permite integrar la función episcopal en la Iglesia universal: concretamente en la comunión con el Papa y el colegio episcopal. Ningún obispo puede desentenderse del pastoreo de la Iglesia universal. Al tener origen sacramental este derecho es objetivamente anterior a cualquier concreción jurídica. El cuidado de la Iglesia universal está confiado por el Espíritu Santo no sólo a la suma de los obispos locales, sino a su comunión.

Según LG, la jerarquía implica en su misma raíz una comunión; es con toda propiedad una “comunión jerárquica”. La consagración episcopal confiere unos determinados ministerios “que, por su propia naturaleza sólo pueden ser ejercidos, en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio de obispos” (LG, 21). La potestad colegial de los obispos –dice la misma

⁹⁷ R. BLAZQUEZ, *o.c.*, P., 71.

⁹⁸ Así lo destacan autores como Yves Congar, J. Ratzinger, Walter Kasper, Andrés Scrima. Todos ellos citados por C. SCHICKENDANTZ, *o.c.*, 38.

⁹⁹ Cf. *Ibíd.*, 39.

Constitución- no puede ser ejercida más que cuando la Cabeza consiente (LG, 22), porque sólo este consentimiento actualiza la comunión jerárquica, que es indispensable para el ejercicio de la potestad.

Esta es la razón coherente de la comunión eclesial. Pues, si toda ella converge hacia la jerarquía y tiene en ella su principio inmanente, la jerarquía misma está configurada según un estatuto de comunión. El Vaticano II, al poner la comunión en la raíz misma del poder jerárquico, trasciende una concepción meramente jurídica de la autoridad, para dar una visión luminosa de misterio de vida depositado por Cristo en aquellos poderes¹⁰⁰. Pero al resaltar el misterio de vida de la comunión jerárquica no se pretende oscurecer las consecuencias jurídicas que entraña en orden a toda la comunidad eclesial; sino sólo advertir que la comunión jerárquica es el principio inherente de la comunión eclesial.

El misterio de la comunión jerárquica tiene su expresión “en los vínculos de unidad, de caridad y de paz” (LG, 22); y estos vínculos, por su parte, consolidan y refuerzan internamente la potestad sagrada de los obispos. La comunión jerárquica en la caridad: he aquí el gran misterio de toda la Iglesia concretado y encarnado en el misterio de su jerarquía, porque esta jerarquía, que según la venerable tradición es una “presidencia en la caridad”, no puede constituirse ni organizarse al margen de esa misma caridad.

La Iglesia camina hacia Cristo por medio de los obispos que actúan en su nombre y lo representan a Él en su triple ministerio de Maestro, Pastor y Sacerdote (cf. LG, 21). Por otra parte, la disposición que informa toda la tendencia de la Iglesia hacia Cristo, es disposición de obediencia por amor; esta es la postura fundamental que le imprime Cristo, el cual requiere que la Iglesia “se le una y se le someta en la caridad” (LG, 6), como la esposa al esposo (cf. LG, 7). Ahora bien, si esta obediencia amorosa, o sometimiento de la Iglesia a Cristo por amor, se realiza mediante el ministerio jerárquico de los obispo, es perentorio concluir que la jerarquía episcopal consiste, ante todo, en que sus diversos miembros, a través de la Cabeza de todos que es el Papa, entran orgánicamente al obediente servicio de la caridad de Cristo, quien los “utiliza” para difundir esa misma caridad por todo el Cuerpo Místico. De aquí procede que “los fieles deben estar unidos al obispo como la Iglesia a Cristo” (LG, 27).

¹⁰⁰ Cf. A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Vaticano II*, 426.

La jerarquía episcopal es, según lo expuesto, un misterio de la caridad, una comunión jerárquica en el amor que arranca del amor de Cristo y cuyos diversos grados y potestades están orgánicamente ligados entre sí o jerarquizados con el fin preciso de constituir un instrumento apto para la difusión del amor de Cristo en la Iglesia. La misma LG declara que los pastores de la Iglesia han recibido los especiales poderes de que gozan, “para que el mandamiento nuevo de la caridad sea cumplido por todos” (LG, 32). No se niegan los “poderes”. Se afirma netamente su realidad, pero esa realidad, según la institución de Cristo, está al servicio de la caridad. Son poderes estructurados en función de la caridad y la jerarquía que entrañan es, en la mente de Cristo, una comunión jerárquica en la caridad.

La comunión jerárquica en la caridad es un principio que tiene importantes repercusiones prácticas para determinar las relaciones de los obispos entre sí y con el Papa, así como las de unas Iglesias locales con otras y con la Iglesia universal. Dentro de este concepto cabe la cuestión de la sinodalidad como categoría eclesiológica y como praxis eclesial. De allí que el Sínodo de los obispos que desde el punto de vista teológico e institucional, junto con el desarrollo de las Conferencias episcopales, han sido sin duda la herencia más importante del Concilio en cuanto a la expresión de la colegialidad episcopal¹⁰¹.

El ministerio petrino como ministerio de comunión: entre el episcopado “para que el mismo Episcopado fuese uno sólo e indiviso, puso al frente de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro e instituyó en la persona del mismo el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y comunión” (LG 18). M. Sánchez Monge explica así la comunión colegial con el Papa:

“Para asegurar esta comunión el obispo de Roma carga con una responsabilidad especial dentro del colegio episcopal. El Papa no recibe otro sacramento distinto del episcopado, ni se le confía una diócesis de extensión universal. Se le pone al frente de una sede, la de Roma, que tiene un privilegio y una carga: ser testigo eminente de la fe apostólica y árbitro y foco de comunión”¹⁰².

Una tarea pendiente de este milenio a la luz del Vaticano II es “reintroducir” el papado en la Iglesia. Carlos Schickendantz lo expresa mejor:

“Que, como el ministerio ordenado en general, sobre todo él, comience a ser pensado, ante todo, como *uno en la Iglesia*”. En palabras de W. Beinert dice: “La Iglesia no se define desde Pedro, sino Pedro a partir de la Iglesia”. De ‘jefe de la Iglesia católica’ a

¹⁰¹ Cf. P. CODA, o.c., 21.

¹⁰² M. SANCHEZ MONGE, o.c., p. 89.

obispo de Roma; de ‘cabeza visible’ de la Iglesia a sucesor de Pedro en una diócesis particular, Roma, con singulares responsabilidades universales; se trata de volver hacer del Papa el obispo de Roma, de redefinirlo en términos episcopales en la mentalidad de los obispos y los presbíteros, en los libros de teología, en la espiritualidad de los fieles, en el lenguaje de los medios de comunicación social, en la predicación y en los catecismos, etc.”¹⁰³.

Por último, la comunión jerárquica permite también integrar al presbiterado en la Iglesia particular: concretamente en la comunión con el obispo y presbiterio. Este tema ya lo tocamos antes cuando hablamos de la *communio fidelium* como elemento básico de la *communio* eclesial¹⁰⁴. Ahora es sólo para decir que el presbiterado es un “ordo”, un grupo bien definido que comporta una connotación de “cuerpo”. Los presbíteros de una diócesis presididos por su obispo, forman una fraternidad ministerial, basada en el sacramento del orden que todos participan, y que tiene que traducirse en solidaridad de unos presbíteros con otros y en obediencia-colaboración con el obispo.

3. La comunión eclesial “ad extra”

Hasta ahora hemos expresado que la Iglesia es una comunión realizada en todas las comunidades e individuos que la integran. Pero la comunión tiene un horizonte universal en un sentido claro y profundo que trasciende *ad extra* el ser de la Iglesia. Por eso la Iglesia, pueblo de Dios, es una realidad “abierta” a toda la humanidad (cf. LG 13e). Su referencia suprema la encuentra en el misterio trinitario: la salvación que viene del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo tiene una perspectiva tan amplia que la Iglesia como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Esta comunión que viene de Dios trinitario y entra en el hombre por la fe nunca estará consumada si la Iglesia se cierra sobre sí misma. Creer en Dios y cerrarse, aunque sea a un hombre solo, es contradicción. En la Iglesia la relación del hombre para con Dios Padre y la relación del hombre para con los hombres sus hermanos están de tan forma unidas que la Escritura llega a decir: “el que no ama no ha conocido a Dios” (1 Jn 4,8). Por todo esto la Iglesia no puede cerrarse a ningún hombre ni a ninguna realidad humana; al contrario le exige una apertura completa hacia todos los hombres, mirarlos con los ojos de Dios y amarlos con el corazón de Dios. Sólo así podrá ser sacramento de Dios para el mundo, es decir, una comunión abierta al mundo. Esta apertura necesaria tiene que ser en varias perspectivas: ecuménica, interreligiosa, cultural y secular.

¹⁰³ C. SCHICKENDANTZ, o.c., p. 41

¹⁰⁴ Ver pp. 41-45.

Este horizonte universal y abierto a todos en estas perspectivas ha marcado la característica comunal de la Iglesia del Concilio. Con la búsqueda de una “idea más completa de sí misma” el Vaticano II se refería no sólo a la comprensión doctrinal y a la estructura interna de la Iglesia, sino también a su apertura dialogante con “otras realidades” eclesiales, religiosas, culturales; con el pensamiento contemporáneo y con cualquier hombre de buena voluntad. Así lo expresaba Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio, y más tarde lo corroboraba Pablo VI en el discurso en el que promulgó la Constitución sobre la Iglesia. Ambos pontífices hablaron de la irradiación de la nueva conciencia de la Iglesia en distintos círculos: la Iglesia católica, los hermanos separados, los creyentes no-cristianos y todos los hombres. Una concreción relevante de la comunión universal del Concilio se encuentra en LG II, 14-16. Aquí se refleja esa postura diferenciada y dialogante de la Iglesia con diversos círculos de hombres: católicos, cristianos separados, creyentes de otras religiones, hombres de buena voluntad. Y en la relación con cada círculo ha mostrado la Iglesia su disponibilidad al diálogo y a la solidaridad. Veamos, pues, cómo se explica esta comunión eclesial ad extra.

A. La comunión con “otras realidades eclesiales”.

El mismo alcance universal de la comunión eclesial conlleva un dinamismo verdaderamente ecuménico. Por eso a la Iglesia le corresponde su primer acercamiento a los cristianos de otras confesiones mediante su participación en el ámbito ecuménico¹⁰⁵, el mismo que ha reconocido la Iglesia católica como un campo especial de trabajo para restaurar la plena comunión y la plena fraternidad entre todos los creyentes en Cristo

El motivo ecuménico estuvo presente desde el principio entre los objetivos prioritarios del Vaticano II (UR 1). La reforma de la Iglesia hacia una disponibilidad cristiana para afrontar la evangelización urgente del mundo, hizo caer en la cuenta al Concilio que dicha tarea sería irrealizable sin el testimonio vivo de la unidad de los cristianos, tanto en el mensaje que anuncia como en su convivencia pacífica (cf. UR 3e). Esto le comprometió trabajar para superar la división entre cristianos. Desde entonces se ha impulsado una etapa fecunda y esperanzadora de acercamiento cordial, colaborador espiritual y teológico con los “hermanos separados”. De allí que uno de los rasgos más decisivos del Concilio consiste en haberse comprometido a trabajar por la recomposición de la Iglesia indivisa.

¹⁰⁵ Cf. A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Vaticano II*, p. 109.

En el campo teológico, la interpretación de la unidad de la Iglesia como unidad en la comunión ha sido la clave para una apertura ecuménica. Desde la comunión se permite ver que la división entre cristianos, a pesar de haber sido profunda, nunca ha llegado a ser total. Existe por lo tanto una comunión real, aunque no consumada, de las confesiones cristianas separadas de la Iglesia católica. Esta comunión básica que no desapareció nunca la constituye la fe y el bautismo. El Decreto sobre el ecumenismo lo subraya así:

“...quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica [...] justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y justamente son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica.” (UR 3).

El bautismo es la base teológica y sacramental de la comunión eclesial. Donde quiera que se administra un bautismo verdadero, hay conexión con la Iglesia católica, puesto que “el bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad entre todos los que han sido regenerados por él” (Ibíd. 9). Para la Iglesia todo cristiano y toda comunidad cuentan y son reconocidos como parte de ella. El bautismo, que funda la existencia cristiana por la gracia¹⁰⁶, hace a todos los cristianos libres en Cristo y hermanos entre sí. LG dice que los hermanos separados “están sellados con el bautismo, por el que se unen a Cristo, y además, aceptan y reciben otros sacramentos en sus propias Iglesias y comunidades eclesiales” (LG 15). Por tanto, el bautismo no es el único elemento de la comunión real existente.

“Además de entre el conjunto de elementos o bienes con que la Iglesia se edifica y vive, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y algunos dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a El conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo” (Ibíd., 3).

En este sentido la noción de comunión es útil para distinguir entre comunión plena, tal como se da en la Iglesia católica, y la comunión incompleta que se da entre la Iglesia católica y otras iglesias o comunidades eclesiales¹⁰⁷. Los fieles de las otras confesiones están separados de la comunión de la Iglesia católica, pero no de la comunión bajo cualquiera de sus formas, sino sólo de la plenitud de comunión. “Las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia lleve a efecto

¹⁰⁶ Cf. R. BLAZQUEZ, o.c., 64.

¹⁰⁷ Cf. M. SANCHEZ MONGE, o.c., 89.

su propia plenitud de catolicidad en aquellos hijos que, estando verdaderamente incorporados a ella por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión” (Ibid., 4).

Estos elementos de comunión, aún existentes, es la base sobre la que se apoya el movimiento ecuménico para restaurar y recuperar los que se perdieron. El dinamismo inherente a la comunión la impulsa a transformarse en completa. Esta comunión imperfecta llegará a su ser plena “en la confesión de una sola fe, en la celebración del común culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios” (Ibid. 2) para lo cual tiene que superar todas las formas de división, actualmente existentes, a través de un proceso lento y difícil. El concilio atribuye a este proceso de unidad la máxima importancia.

Hoy podemos decir que a través del diálogo ecuménico se han producido un acercamiento progresivo en el respeto mutuo y en la convivencia pacífica; pero sobre todo en la búsqueda conjunta de la verdad cristiana por medio de la reflexión teológica. La eclesiología ha adquirido una notable preocupación ecuménica. En este campo la eclesiología de la comunión ofreció un camino providencial recuperar la unidad visible de la Iglesia. El trabajo ecuménico hecho sobre esta perspectiva ha confirmado la importancia de la eclesiología de la comunión para romper los malentendidos y las sospechas entre los cristianos, así como superar las pretensiones absolutas de verdad que se atrincheran en las diversas tradiciones eclesiales. Por eso mismo la comisión Fe y Constitución del Consejo ecuménico de las Iglesias dedicó el encuentro de Santiago de Compostela a investigar y reflexionar detenidamente sobre la categoría de *communio* como clave ecuménica.

B. La comunión con otras religiones.

El Vaticano II ha hecho que el encuentro de la Iglesia con las religiones no cristianas pase de considerarlas “objetos de misión” al reconocimiento objetivo y genuino de sus valores, no desde el aspecto meramente cultural, sino cualitativamente religiosos; además de lo que ellas significan para la vida de la humanidad. La Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas dice así:

“En nuestra época, en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas. En cumplimiento de su misión de fundamentar la Unidad y la Caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad.

Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz". (NA 1)

Este texto nos hace comprender la benevolencia con la cual la Iglesia del Concilio considera a las religiones no cristianas, pero una benevolencia no sólo afectiva, sino fundada en el valor intrínseco de estas religiones. Esto permite levantar las cortinas de las meras sospechas de error y deformación religiosa para fijar la mirada en sus aspectos positivos, es decir, aquello por cual se acercan a la Iglesia católica.

El Concilio insiste, por una parte, en que Dios quiere una sola religión para todos los hombres y, por otra, reconoce los bienes existentes en las religiones no cristianas, sin ignorar los fallos y limitaciones que éstas padecen. Hablando de la libertad religiosa, dice el Concilio: "en primer lugar, profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. *Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia Católica y Apostólica*, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres" (DH 1).

La Iglesia tiene el deber de llevar a todos los hombres a la religión revelada por Dios. Con lo cual se prueba que el plan divino establece y ordena una sola religión para toda la humanidad. Esta religión es revelada por Cristo y gira en torno a sus misterios. Pero ¿dónde se encuentra y dónde hay que buscar esa religión única querida por Dios por todos los hombres? El Concilio responde que la *única religión verdadera subsiste en la Iglesia Católica y Apostólica*". Así, el verbo *subsistir* se convierte en la clave central del Concilio para expresar, primero, la identidad de la propia Iglesia católica: "esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él" (LG 8); luego, la relación de comunión con las confesiones cristianas separadas; y, finalmente, con las religiones no cristianas: "...aunque pueden encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica" (ídem.).

La comunión ya dada, aunque no consumada, entre Iglesia católica y otras confesiones cristianas, en virtud de los *elementos de santificación y de verdad* que se encuentran en ellas como dones propios de la única Iglesia de Cristo, nos sirve de analogía para expresar las

relaciones entre Iglesia católica y religiones no cristianas¹⁰⁸. Pues en ellas, al igual que en las confesiones no cristianas, también hay *elementos de santificación y de verdad*, por ejemplo, la oración, la limosna, el amor al prójimo, etc., y, como tales, *son dones propios de la Iglesia de Cristo que conducen a la unidad católica*. Pero es una participación limitada de la única religión, y sólo en la Iglesia católica subsiste la plenitud de religiosidad querida por Dios para todos los hombres.

El reconocimiento de estos bienes religiosos permite a las religiones no cristianas a participar de esa *subsistencia* católica, según grados diversos, como diversas son las religiones no cristianas. Además, se demuestra que la plenitud católica es una plenitud abierta al diálogo interreligioso basado en los principios de la comunión y el respeto. Así lo confirma el Concilio cuando se refiere a las religiones no cristianas:

“La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es ‘el Camino, la Verdad y la Vida’ (Jn., 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas”. (NA, 2)

En conclusión, las ideas centrales del Vaticano II sobre las relaciones entre Iglesia católica y las religiones no cristianas pueden expresarse en los siguientes puntos: 1) la única religión revelada y querida por Dios *subsiste* en la Iglesia católica y apostólica; 2) todos los hombres están llamados a profesar una única religión; 3) las religiones no cristianas poseen genuinos valores religiosos, aunque mezclados con errores y limitaciones (cf. AG 7). Estos bienes positivos encontrados en las religiones no cristianas hacen que el concilio diga de todos cuantas las profesan que “están *ordenados* al pueblo de Dios de diversas maneras” (LG 16); tienen vínculos reales con la Iglesia católica, mediante los cuales, supuesta siempre la gracia de Dios y una conciencia recta, pueden alcanzar la salvación. En este sentido el Concilio se ha sentido hermanado con todos los hombres religiosos y se ha puesto al servicio de la trascendencia del hombre en la búsqueda de Dios y en el consentimiento a su misterio.

¹⁰⁸ Aunque, como es claro, estas religiones se encuentran en situación radicalmente distinta de aquella que compete a las confesiones cristianas separadas.

C. La comunión con los hombres de buena voluntad.

Naturaleza y misión son inseparables para la Iglesia. Su esencia consiste en haber sido convocada por Dios para ser enviada al mundo. O, si prefiere, la Iglesia existe desde Cristo para la humanidad. En este sentido el Vaticano II supo para la Iglesia doble descentramiento: hacia Jesucristo, que es su único Señor y hacia la humanidad para cuyo servicio ha sido convocada y constituida por Dios, y “en medio de la cual debe aparecer como reclamo e invitación, como mediación y fermento de una forma de vivir donde Dios sea reconocido como Padre, los hombres como hermanos y el mundo como creación divina puesta en manos de todos”¹⁰⁹. De este modo la identidad de la Iglesia nace del misterio de Jesucristo y en su misión para el mundo encuentra su sentido auténtico. Además, este descentramiento significó para la Iglesia un giro copernicano en su relación con el mundo: éste ya no gira alrededor de aquella, Madre y Maestra, sino que la Iglesia gira alrededor del mundo. Por tanto, la misión no es para la Iglesia una expansión adicional de su ser sino que pertenece a su naturaleza íntima.

La Iglesia vive para llevar a todos los hombres a una comunión viva y personal con Dios, para ser instrumento de Dios, reuniendo a los hombres en Él, para preparar el momento en el que Dios será “todo en todas las cosas” (1 Co 15,28). La vida de la Iglesia es una comunión, y una comunión ilimitada, porque es un *pueblo sin fronteras*. Una noción de la Iglesia comunión, aunque sea sólo aproximada, obliga al cristiano a superar cualquier concepción meramente individualista de su fe. La Iglesia comunión es un concepto que asume la totalidad de las personas para ponerla en relación, primero, con Cristo, con su Padre y con el Espíritu que procede de ambos y, después, con la totalidad de los hombres (Cf. LG 1 y GS 1¹¹⁰).

En este sentido, hay un círculo de hombres con el que la Iglesia comparte, no la fe en Dios, ni la fe en Jesucristo, ni la confesión católica, sino la condición humana, el amor por todo lo humano y la preocupación por el futuro del mundo. Porque nada humano es extraño a la fe cristiana y las grandes causas del hombre son también las grandes causas del cristiano, puesto que “el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre” y con esta encarnación que es “la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS, 22). De Jesús ha aprendido la Iglesia la cercanía a los pobres, la pasión por la libertad, la lucha por la

¹⁰⁹ R. BLAZQUEZ, p. 105.

¹¹⁰ El Concilio Vaticano II expresó de modo muy sintético esta misma idea en ambas constituciones.

justicia, el servicio desinteresado, la victoria sobre la esclavitud de los ídolos del dinero, del poder, o del placer, el aprecio singular por todo hombre débil y marginado... Desde la fe cristiana debe colaborar con todos los hombres, ofreciendo lo propio y buscando la verdad en lo ajeno. En todo esto el concilio Vaticano II ha abierto un capítulo en la misión de la Iglesia: servir al hombre como hombre y al mundo en su mundanidad.

Pero el que la Iglesia se haga diálogo con el mundo no significa sin más estar a la escucha para secundar cualquier iniciativa desde cualquier orientación y con cualquier finalidad que nazca en cualquier persona o en cualquier centro de poder; sino que implica comunicación respetuosa con los hombres y testificación valiente de Jesucristo. En esta clave encajan muy bien las palabras de R. Blázquez:

“La Iglesia en concilio ha examinado, ‘con simpatía’ humana y con obediencia misionera, su relación con la humanidad. A la severidad ha preferido la misericordia, a la condenación ha referido el diálogo, a la distancia ha preferido la comunicación y la cercanía, frente a la retirada ha insistido en la misión. La comunión eclesial es comunión dentro y fuera de la Iglesia”¹¹¹.

4. Límites y sombras de la categoría *communio*.

Hemos dicho que el Sínodo de obispos de 1985 puso en el centro de su reflexión el concepto de *communio*. Pero los años siguientes demostraron que ninguna expresión esta libre de malentendidos, ni siquiera la mejor y más profunda. En la medida en que *communio* alcanzó notoriedad, se fue adulterando y perdiendo en trivialidades. Por un lado, se la comenzó a reducir a la temática de la relación entre Iglesia local e Iglesia universal, preocupados más por repartir mayores competencias a una respecto de la otra, o equipararlas mutuamente, aduciendo como motivo que en la *communio* sólo puede darse plenamente lo mismo. Sin negar la importancia de la necesidad de un ordenamiento correcto y la distribución de responsabilidades en la Iglesia, ésta no debe quedarse entretenida en sí misma, sino hablar de Dios desde su vida misma como servidora para el mundo. Por este estrechamiento visible que sufrió el concepto *communio*, la Congregación para la Doctrina de la Fe creyó oportuno elaborar una *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como communio*, que fue publicada el 28 de junio de 1992. En esta Carta se subraya la precedencia ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto a las iglesias particulares y que por tanto no se puede reducir la primera a las segundas.

¹¹¹ R. BLAZQUEZ, p. 23

La comunión eclesial también ha tenido sus sombras que han querido opacarla en franca contestación. Se la acusa de que ha sido mixtificada, instrumentalizada, convertida en cobertura ideológica al servicio del poder jerárquico: en perfecta analogía con ciertas soluciones adoptadas por el establecimiento político, con tal de asegurar su supervivencia¹¹².

Sin embargo, la comunión de que habla la Sagrada Escritura, aquélla a cuyo esclarecimiento han dedicado grandes esfuerzos los Padres de la Iglesia y teólogos, la que ha sido ampliamente desarrollada por el Magisterio, la que informa e ilumina todos los documentos del Concilio Vaticano II, no tiene nada que ver con una mera ideología, y no puede ser pensada ni como instrumento de servicio del poder, ni como arma contra el poder. Pensar la comunión en estos términos equivale a deformarla y negarla, arrancándole su genuina índole cristiana y convertirla en una realidad de tipo sociológico, análoga a la convivencia civil y sometida a los métodos políticos de gobierno por los que se rige la sociedad civil¹¹³.

La comunión cristiana es un misterio, una gracia que envuelve al hombre totalmente, que restaura en él la imagen de Dios y la unidad tota por el pecado, que lo hace sentirse solidario y responsable de la suerte de todos los hombres, que, finalmente, tiene no unas “estructuras de poder”, sino unos órganos de expresión dados por Cristo y puestos por Él al servicio de la salvación de todos, tanto de los que ya creen como de los que todavía no creen en su Nombre¹¹⁴.

5. Conclusiones.

Pocas expresiones eclesiológicas tan ricas como la de “communio” ha expresado tan profundamente el misterio de la Iglesia. La comunión no es un aspecto parcial, sino una dimensión constitutiva y “trascendental” de la Iglesia. Esta trascendental importancia para la eclesiológica y para la vida de la Iglesia que el Vaticano II haya expresado el misterio de la Iglesia en la noción de comunión: La motivación de esta tesis está en:

En su origen trinitario de la Iglesia. La comunión eclesial tiene sus raíces en la realidad del misterio trinitario. Por eso la comunión le viene a la Iglesia de lo más alto, y la forma trinitaria de

¹¹² P.C. BORI, *Koinonía. La idea de la comunión en la eclesiológica reciente y en el Nuevo Testamento*. Brescia, 1972, 9-10.

¹¹³ Este tema ha sido desarrollado por E. CORECCO, *¿Parlamento eclesial o diaconía sinodal? “Communio”* 1, 1972, 32-44.

¹¹⁴ Cf. A. BANDERA, *Comunión eclesial y humanidad*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1978, 17.

darse Dios a ella es: como arraigo paterno, como forma de vida de Cristo y como Don espiritual. Esta forma trinitaria la convierte en una realidad divina que configura toda su existencia, estructura y su misión.

En su naturaleza sacramental: La comunión eclesial tiene un carácter sacramental arraigado en los sacramentos del bautismo y la eucaristía. LG, en primer lugar, habla de del *bautismo* como un acontecimiento trinitario, es decir, primariamente teológico antes que socialmente eclesiológico. Participamos de la comunión con Dios por medio de Cristo que nos otorga su Espíritu en el bautismo. En segundo lugar, esa primaria comunión bautismal tiende hacia la *eucaristía*. Cristo que nos une a todos los bautizados en único cuerpo eclesial Cristo nos ofrece su cuerpo y nos hace su cuerpo por medio de la participación del mismo pan único y partido. Este cuerpo eclesial que es uno por el Bautismo vuelve a ser uno por la Eucaristía. De ahí que la Iglesia expresa en la Eucaristía su ser más profundo porque aparece toda ella unida Cristo resucitado, que es el camino verdadero y vivo que lleva al Padre.

En sus dimensiones antropológicas. Es decir, la iniciativa trinitaria, actualizada por el Espíritu en la variedad de los tiempos y lugares, no está nunca desencarnada respecto a las vicisitudes y aspiraciones humanas, sino que está fuertemente presente en ellas para convertirlas en historia de salvación. La comunión es una de las más profundas aspiraciones humanas y la comunión eclesial se muestra como una oferta de su posibilidad. La eucaristía, en la que se hace presente la Pascua de Cristo en los signos de la celebración en virtud del memorial, celebra el "hic et nunc" (aquí y ahora) concreto de la comunión de los hombres con Dios y entre sí. Los hombres, que hacen la Iglesia, no existen en abstracto, sino como miembros de una cultura y herederos de una historia en la que la Iglesia se edifica. De ahí que en cada Iglesia particular está la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Así, pues, LG desarrolla el tema la comunión eclesial en su doble dimensión. Primero vertical: nos muestra una Iglesia situada en la Trinidad, que participa de la comunión de vida con Dios en Cristo por el Espíritu. Segundo, horizontal: comunión de los hombres entre sí como hijos de Dios y familia humana. La comunión trinitaria marca y configura la existencia de la Iglesia y se manifiesta socialmente en el mundo.

La comunión tiene diversa formas de realización en la vida de la Iglesia, ya sea en su dimensión interna como externa:

Hacia dentro, la comunión eclesial se constituye como pueblo unido por el bautismo como igualdad básica de sus miembros, con ministerios y carismas convergentes en la jerarquía, centrada en la eucaristía como Iglesia universal y como Iglesia local, como la Iglesia cuya misión suprema es acoger, acompañar y llevar a la gente a la comunión de alabanza a Dios.

Además del único bautismo, tenemos el único pan de la palabra y la eucaristía, el único Espíritu del Resucitado, que son también el fundamento de la comunión entre las diversas Iglesias locales en la unidad católica. La comunión entre las Iglesias locales se mantiene y se expresa de modo especial en la comunión colegial de sus Obispos. Este colegio episcopal, sucesor del colegio apostólico, tiene a su cabeza al Obispo de Roma, sucesor de Pedro (cf. LG 22.), que “preside en la caridad”. En este sentido, el papa es ministro de la comunión universal en la unidad de la Iglesia. De este modo, la jerarquía en general, episcopado y primado, es un ministerio que garantiza la unidad y la comunión de la Iglesia católica, fundamentada en la fe y el ministerio de los apóstoles. Ellos coordinan las energías espirituales y los dones de los fieles y de sus asociaciones para la construcción de la Iglesia y el pleno ejercicio de su misión.

Hacia fuera, la comunión tiende hacia diálogo ecuménico e interreligioso, relación sociedad y cultura. En todos estos ámbitos la Iglesia es comunión. El fundamento primario para la unidad de los cristianos sigue siendo el bautismo, que al igual que une a los cristianos dentro de la Iglesia católica también vincula a los cristianos a nivel intereclesial. La meta es la eucaristía en cuanto que actualiza la comunión de los fieles dentro de la única Iglesia de Cristo.

En este sentido, en el Magisterio del Concilio Vaticano II, la comunión se constituye en la categoría que abarca e integra las grandes afirmaciones sobre el misterio eclesial. La Iglesia es una comunión, un todo orgánico integrado por vínculos espirituales (fe, esperanza y caridad) y por lazos visibles (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral); una comunidad espiritual enriquecida de dones celestiales y, así mismo, una asamblea visible que vive en la tierra, humana y divina al mismo tiempo, como el Verbo encarnado. El concepto de *communio* permite armonizar las relaciones entre pueblo de Dios y jerarquía debido a la comunión bautismal. La *communio* expresa mejor la simultaneidad del carácter universal y local de la Iglesia. La *communio* ajusta la reciprocidad jerárquica del primado y la colegialidad episcopal¹¹⁵. Tal es la visión conciliar de la Iglesia que subyace especialmente en la Constitución *Lumen gentium*.

¹¹⁵ CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio* (28-5-1992), no...

La unidad de la Iglesia local encuentra su expresión más elevada y al mismo tiempo su fuente en la eucaristía que celebra el obispo con su clero y la participación activa de todos los bautizados (cf. LG 26): la variedad de los carismas y ministerios, personales y comunitarios, se recibe y se coordina en la comunión que realiza localmente, bajo la fuerza de la única palabra, del único pan, del único Espíritu, gracias al ministerio de unidad del obispo y el ejercicio de todos los demás ministerios. El obispo es el signo y el ministro de la unidad católica en su Iglesia local por medio de la comunión en la diversidad.

CAPITULO III

LA *COMMUNIO* DESDE LOS PRINCIPALES LUGARES TEOLÓGICOS.

Como es visto hasta aquí, la Iglesia comprendida dentro del horizonte de la comunión fue un redescubrimiento de la eclesiología del Concilio Vaticano II. Desde entonces la categoría de *communio* se ha convertido en el concepto directriz para exponer la naturaleza y el misterio de la Iglesia¹¹⁶, y la “eclesiología de comunión” en el *paradigma* de referencia para el ser y el quehacer eclesial.

Pero hasta ahora hemos mirado la teología de la *communio* sólo desde la óptica del Vaticano II, sin duda fundamental. No obstante, siendo la comunión connatural al ser de la Iglesia, hace falta acercarse a los principales lugares teológicos para constatar más de cerca la profundidad de su significado y la importancia del término, para convencernos por nosotros mismos si es posible o no una comprensión de la Iglesia dentro del horizonte de comunión.

Entre estos lugares teológicos nos detendremos en la Sagrada Escritura como alma de la Teología, en los Padres de la Iglesia como intérpretes autorizados de la primera, en el Magisterio y en el sentir de los fieles.

1. Fundamento bíblico.

A. Observación previa.

Antes de entrar el estudio directo del tema en la Escritura me parece oportuno mencionar previamente una observación que hace A. Bandera sobre la *Koinonía* en la Biblia. Su observación se la puede llamar “panorama bíblico”, en cuanto apunta a superar dos restricciones

¹¹⁶ Cf. S. MADRIGAL, o.c., pp. 245-270.

del término. La primera es de orden estrictamente exegético, porque frecuentemente se ha estudiado el tema de la comunión tomando como base casi exclusivamente los pasajes del Nuevo Testamento donde aparece explícitamente el vocablo *Koinonía*. La segunda la considera más abierta en cuanto apuesta por un estudio de la comunión no sólo desde la mera gramática sino también desde la relación con otros temas afines como la vocación, la adopción filial, la alianza, el cuerpo de Cristo... A la primera la considera demasiado restrictiva y la segunda, aunque es más abierta, la cree insuficiente porque no admite una relación más allá de lo que permite el término *Koinonía* y porque mantiene una distinción neta entre el tema de la comunión y todos los otros temas.

A juicio del autor, “la comunión no es un tema bíblico aislado, sino una síntesis de todos y un modo de enfocarlos a todos”¹¹⁷. Puesto que Cristo es el Mediador que reconcilia a los hombres con Dios y les devuelve a la comunión con Él que habían perdido por el pecado, entonces no se puede entender ningún tema bíblico sin relación a Cristo que en sí mismo es la Comunión. Es más, afirma que “la comunión no es un tema bíblico más, sino el único tema desarrollado en la Sagrada Escritura, porque toda la Escritura es revelación de Dios y de la providencia que nos conduce comunitariamente a la comunión con el Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo. Todo lo demás que hay en la Escritura se subordina a esto y tiene en esto su razón de ser”¹¹⁸. Corroborar su postura en la doctrina del Vaticano II que “presenta la totalidad de la Sagrada Escritura como el fruto del amor de Dios que se acerca a los hombres ‘para invitarlos a su *compañía* y recibirlos en ella’ (DV 2)”¹¹⁹. A esto él denomina “panorama bíblico” de la comunión en cuanto hay que comprendérsela en la totalidad de la Escritura.

Valga esta aclaración no para estudiar exhaustivamente la *comunión* en la Biblia, sino como referencia que en toda la Escritura destila comunión.

B. Etimología.

Koinonía es un vocablo del griego clásico que expresaba el sentido de “armonía” o “conjunción” de una cosa. Es la fórmula abstracta que no encuentra fácilmente equivalencia en las lenguas modernas. En su correspondiente neutralidad se traduciría por “participante” o

¹¹⁷ A. BANDERA, *Comunión eclesial y humanidad*, p.,20

¹¹⁸ *Ibíd.* p. 21.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 21.

“participar”. De allí que la traducción más próxima sería “participación” (en el sentido de tener y dar), pero normalmente, en la lengua latina se traduce por “*comuni3n*”.

C. La *koinonía* en la Escritura

En el Antiguo Testamento el término *koinonía* aparece sólo dos veces (Lev 5,21 y Sab 8,18) y una vez en el ap3crifo de 3 Ma 4,6; pero en los tres casos se refiere a una relaci3n meramente interhumana. En el Nuevo Testamento el mismo t3rmino aparece s3lo dos veces en los evangelios: Mt 22,30 y Lc 5,10. Y en ambos casos como adjetivo¹²⁰. Sin embargo el t3rmino *koinonía* es usado principalmente por Pablo¹²¹ y por las cartas influidas por 3l (Efesios, 1 Timoteo, 1-2 Pedro); pero tambi3n aparece en Hechos de los Ap3stoles (2,42), Hebreos (13,16) y en 1-2 Juan. La innovaci3n en el NT consiste en utilizar esta palabra para referirse a la relaci3n del hombre con Dios

Lo propio de Pablo es que siempre usa el t3rmino *koinonía* en un contexto espec3ficamente religioso que expresa una realidad que trasciende las meras relaciones humanas¹²². La idea paulina transmite una *comuni3n* interhumana mutua y profunda que nace de la participaci3n en los bienes espirituales o divinos. Como tales se entienden: el evangelio (Flp 1,5), la fe (Flm 6), la predicaci3n (2 Co 8,23), la salvaci3n. La estructura que expresa es comuni3n (con alguien) mediante la (com3n) participaci3n (en algo).

a. Estructura trinitaria de la *Koinonía* b3blica.

En la Escritura, la *Koinonía* tiene una configuraci3n claramente trinitaria:

La *Koinonía* tiene su origen en la fidelidad (amor) del Padre. En 1 Co 1,9 leemos “fiel es Dios, por quien fuisteis llamados a la *koinonía* de su Hijo Jesucristo nuestro Se3or”. En esta cita se acent3an dos aspectos: la fidelidad y el llamamiento (cf. 1 Tes 5,24: “fiel es el que os llamo”). El origen de la comuni3n cristiana est3 en Dios Padre, en su gracia y fidelidad primordial, que llama

¹²⁰ El t3rmino *koinonía* puede usarse como *adjetivo*: para indicar la participaci3n en una realidad com3n (cf. 2 Pe 1,4; Hb 2,14; 2 Jn 11), como *sustantivo*: compa3ero, asociado, co-partcipe (cf. 2 Co 8,23; Flm 17), como *dativo*: para indicar a la persona de la que se es participe o compa3ero (cf. Lc 5,10) y como *genitivo* para especificar en qu3 o de qui3n se es compa3ero (cf. 1 Co 10, 18-20; 2 Cor 1,7; 1 Pe 5,1; Hb 10,33).

¹²¹ El vocablo *Koinonía* en s3 o sus relativos aparecen 15 veces entre Romanos, 1 y 2 Corintios, G3latas, Filipenses y Filem3n.

¹²² J. HAINZ analizando el uso especial y particular de *koinonía* en Pablo prev3 un cierto peligro con la mera traducci3n a “*comuni3n*” sobre todo porque este t3rmino se coliga f3cilmente a las ideas de asociaci3n, alianza, uni3n y otras, las cuales inducen a minimizar la vasta compresi3n que Pablo entiende la *koinonía*. Cf. en H. BALZ y G. SCHNEIDER, *Diccionario exeg3tico del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 2362.

y elige para la comunión con su Hijo, es decir, para la participación adoptiva en la vida divina. Dios es quien convoca a su Iglesia. La palabra *ἑκκλησία* (asamblea) tiene su raíz en el verbo *καλέω*, “llamar”, “convocar”, lo cual vendría a significar la asamblea llamada o convocada por Dios.

El texto de 1 Jn 1,3.6-7, que evoca el discurso de Jesús en la última cena, habla también de la *koinonía* con el Padre que, a la vez, supone una *comunión* entre nosotros: “Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros: y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo”. Con esto se subraya el sentido bidireccional de la *koinonía*: vertical y horizontal, con Dios y con el prójimo. Más adelante lo explica mejor: “En esto son manifiestos los hijos de Dios, y los hijos del diablo: cualquiera que no hace justicia, y que no ama á su hermano, no es de Dios” [...] Mas el que tuviere bienes de este mundo, y viere á su hermano tener necesidad, y le cerrare sus entrañas, ¿cómo está el amor de Dios en él?” (1 Jn 3, 10.17).

En todo esto, el Padre no sólo es la fuente sino también la meta de esa comunión, a la que podemos acceder por Cristo. En este sentido la *koinonía* tiene un significado teológico y escatológico a la vez.

Pero en la comprensión paulina de la *koinonía* adquiere su máxima comprensión en conexión con los enunciados acerca de Cristo. En 1 Co, después habernos de la vocación por la que Dios llama “a la *comunión* con su Hijo Jesucristo (1,9), Pablo nos dice que esa comunión consiste en la participación concreta y decisiva del mismo mensaje, pensamiento y opinión: “Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y un mismo parecer” (1, 10).

Para Pablo la “*comunión*” con Cristo contiene un valor sacramental que alcanza su expresión en el Bautismo y en la Eucaristía. A ésta la reconoce como el auténtico cuerpo (y sangre) de Cristo: “La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?” (1 Co 10,16). Pablo se sirve de un signo profano (pan y vino) para explicar la realidad sacramental que acontece en la comunidad creyente, poniendo en relación la cristología (cuerpo de Cristo ofrecido en la cruz) con la sacramentología (el cuerpo de Cristo sacramentado), la soteriología y la eclesiología; comulgar el cuerpo eucarístico supone a la vez, entrar en comunión con el cuerpo eclesial. De este modo se establece la comunión entre Cristo y la Iglesia mediante la Eucaristía. Así, pues, la unidad

eclesial encuentra su expresión visible a través de la Eucaristía que es la realización real concreta de la comunión con Cristo: “Siendo uno solo el pan, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo, pues todos participamos de aquel mismo pan” (1 Co 10,17).

Dentro de esta estructura trinitaria situamos la relación de la *Koinonía* con el Espíritu Santo. Por ejemplo, en Flp 2,1 encontramos la expresión “*koinonía* del Espíritu”, que aparece también en el saludo final de la Segunda carta a los Corintios: “La gracia del Señor Jesucristo, y el amor de Dios, y la participación del Espíritu Santo sea con vosotros todo” (2 Co 13,13)¹²³, fórmula que ha pasado a la liturgia. En esta última cita, el paralelismo (gracia de Jesucristo – amor del Padre – *koinonía* en el Espíritu) deja claro que se trata de un genitivo subjetivo: es la *koinonía* que el espíritu crea en nosotros, más que nuestra comunión con Él. El Espíritu Santo es el ceñidor de la unidad entre el Padre y el Hijo.

Para Pablo, el Espíritu Santo es el propulsor de la unidad en la confesión de la fe en Jesucristo, puesto que “nadie puede exclamar: ‘¡Jesús es el Señor!’, sino por el Espíritu Santo” (1 Co 12,3). Y así como el Espíritu ciñe la comunión trinitaria, así también su función es ceñir la unidad de la comunidad a pesar de la diversidad de ministerios, actividades, dones, carismas, etc., y lo ordena para bien de todo el cuerpo de Cristo. Así como antes se decía que el signo visible de la *koinonía* era la eucaristía, en este caso lo es el bautismo por el que todos los miembros han recibido la unción del mismo Espíritu, creándose entre ellos una interdependencia mutua, de manera que un miembro no le puede decir a otro “no te necesito” y el padecimiento de uno afecta al resto (cf. 1 Co 12, 4-30).

b. Dimensión eclesiológica de la *koinonía* bíblica.

Cabe reconocer que en el NT la categoría de *koinonía* como tal nunca se encuentra directa y literalmente referida a la Iglesia. Pero este término sí contiene elementos básicos que hacen factible describir la realidad eclesial con la afirmación: “la Iglesia es comunión”. Por eso en este apartado desarrollaremos más la relación entre Cristo e Iglesia a través del sacramento de la eucaristía que ya enunciábamos en el apartado anterior al referirnos a la *koinonía* con el Hijo.

En primer lugar, cabe agregar que tenemos la comprensión paulina de *koinonía* como una realidad eucarística. Para Pablo la Iglesia encuentra su referencia y realización básica en el

¹²³ Nótese que la afirmación trinitaria con la que termina 2 Corintios tiene un precedente al comienzo de la carta (2 Co 1,21-22): Dios nos conforta en Cristo y nos ha dado “en arras” el Espíritu en nuestros corazones.

sacramento de la eucaristía. Es decir, el apóstol al referirse a la eucaristía la pone en relación directa a la Iglesia, de modo que no hay eucaristía donde no hay comunión de hermanos (cf. 1 Co 11,17-22). La Iglesia se realiza en la comunión de todos los convidados en la Santa Cena mediante la “participación en” el cuerpo de Cristo. Esto último lo acentúa en 1 Co 10,17 enfatizando la doble comunión recíproca en la que entran los comensales entre sí y éstos con Cristo por el hecho de comer. De allí que S. MADRIGAL encuentre en esta visión de la Iglesia eucarística una categoría en cuyo despliegue “reagrupa de forma coherente los conceptos cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad – unidad, colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía”¹²⁴.

Pero Cristo no solamente establece comunión eclesial mediante la participación en su cuerpo (y sangre), sino también a través de la *participación* en todos los bienes espirituales y todas las acciones y relaciones humanas consagradas por su presencia. Entre ellas podemos mencionar:

- **Comunión en los sufrimientos** (cf. Flp 3,10). Es decir, comunión con Cristo mediante la participación en sus sufrimientos (cf. 1 Pe 4,13). En consonancia con ello está la esperanza en la futura comunión mediante la participación en su gloria (1 Pe 5,1: “*partícipe*, al mismo tiempo, de la gloria”). De esta manera el Apóstol sabe que sus padecimientos personales (2 Co 1,5-7) están unidos a los de Cristo (2 Co 4,10) y son compartidos también por la comunidad (2 Co 1,7).
- **Comunión doctrinal**. “...Y reconociendo la gracia que me había sido dada, Jacobo, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos dieron a mí y a Bernabé la diestra en señal de compañerismo, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los de la circuncisión” (Gál 2,9). Este texto está situado en el contexto de la disputa final sobre la circuncisión, de la cual se eximió a los gentiles que se adhieran a la fe cristiana. El acuerdo se selló con el apretón de manos, con lo cual la asamblea pretendía confirmar en un gesto la comunión existente y expresar la voluntad de que la comunión siguiera siendo eficaz. Para Pablo la comunión sellada por las autoridades reconocidas de la comunidad primitiva tenía su base en la participación común de la misma fe y doctrina contenida el único evangelio que todos proclamaban.

¹²⁴Cf. S. MADRIGAL, “*Eclesiología en devenir: el estudio de la eclesiología en el ciclo institucional de la teología*”, en: G. URIBARRI: *Fundamentos de teología sistemática*, Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, Madrid, 2003, p. 161.

- **Comunión en la solidaridad.** Para Pablo la *koinonía* entre comunidades cristianas alcanzaba un significado especial y visible en la comunión solidaria de bienes. Tal vez sea mucho decir, pero la comunión doctrinal convenida en el acápite anterior se concretizaba en la colecta en favor de Jerusalén (cf. Gal 2,10). Según 2 Co 8-9, la colecta es una aportación a la comunión de unas comunidades con otras (cf. 2 Co 9,13) y particularmente con la de Jerusalén.

La razón primaria de esa solidaridad con la comunidad de Jerusalén era su situación económica precaria. Pero a ésta, el Apóstol, adjunta una segunda razón de tipo espiritual. En Rom 15,27 Pablo hace ver que esas relaciones de comunión son fundamentalmente relaciones de deuda y obligación: “pues si los gentiles *han sido hechos partícipes* de sus (= de los miembros de la comunidad de Jerusalén) bienes espirituales” entonces son deudores y “están obligados a servir a los santos en los bienes materiales. Además, en 2 Co 8 la colecta es un servicio (*diakonía*) a la comunidad madre. Y por éste servicio los cristianos de Jerusalén alabarán a Dios a causa de la pureza de esa “demostración de comunión” hacia ellos. Y 2 Cor 9,3 los macedonios piden participar en ella como demostración de la voluntad de la comunión.

Así, pues, la colecta es una concreción de la existencia de comunión y deuda, en la cual se hallan las comunidades cristianas gentiles con respecto a la comunidad madre de Jerusalén. Por tanto en este intercambio de bienes recíprocos se demuestra la realización de la *koinonía* a nivel comunitario. Semejante correspondencia podemos encontrar también en Flp 4,15-18 y Rom 12,13. Pero la comunión no se queda sólo en los estratos comunitarios sino que también se realiza a nivel personal como en Gálatas 6, 6: “Y al que se le enseña la palabra, que comparta toda cosa buena con el que le enseña”. Es decir, la reciprocidad de las relaciones de comunión las designa Pablo tanto a la descripción de las relaciones de sus comunidades con la comunidad madre de Jerusalén como con él que, es su apóstol fundador.

- **Comunión en la proclamación del Evangelio.** Para Pablo la *koinonía* eclesial no se reduce a un mero “retribuir” materialmente de los bienes espirituales, sino que se extiende, primero, hacia la *participación* mutua de estos bienes en si mismos y también hacia las diversas relaciones de comunión entre unos cristianos y otros. Por eso Pablo da gracias a los filipenses por su “*comunión en lo que respecta al evangelio*” (Flp 1,5). Es una comunión comunicada por medio del apóstol, basada en la participación comunitaria en el evangelio y que se expresa en

el servicio a favor del evangelio (o en favor de Pablo como comunicador del mismo)¹²⁵. Semejante *koinonía* se da también entre aquellos que participan comunitariamente en la proclamación del evangelio. Por ejemplo, en 2 Co 8,23 Pablo describe a Tito como “mi asociado y colaborador” en lo que respecta a la proclamación. En todo caso, el hecho de ser partícipe de algo obliga a ser partícipe como reconocimiento de la relación existente.

A la postre de todo lo que se ha dicho al respecto y para plastificarlo en un ejemplo nos sirven los sumarios de Hch 2,42-47; 4,32-35 y 5,12-16, que son como una interpolación a la comunidad del ideal de la *koinonía eclesial*. Allí se nos dice que los primeros cristianos “acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la *koinonía*, a la fracción del pan, y a las oraciones”. Es difícil saber qué significa aquí *koinonía*; puede referirse a la comunión de unos con otros, a la comunión de los fieles con los apóstoles, a la comensalidad (recuérdese que la eucaristía en el contexto de un ágape fraterno) o a la comunión de bienes. Sin embargo, la *koinonía* que hemos visto en Pablo es todo eso y mucho más. Pero es en la celebración eucarística donde se expresa de modo culminante la *koinonía*, que podría definirse como “participación en algo común (algo radical como es el cuerpo y la sangre de Cristo) generadora de unidad”. De todos modos la comunión de solidaridad, de oración, de fe, de distribución de bienes descritos en estos sumarios hay que situarlos en el vasto horizonte de la esperanza cristiana: la resurrección¹²⁶.

2. Fundamento patrístico.

En continuidad con la eclesiología neotestamentaria se desarrolla en las primeras generaciones cristianas la Teología de la Iglesia. Los principales temas eclesiológicos de los Padres conservan una clara resonancia bíblica¹²⁷, aunque con diversos acentos, según las diversas circunstancias personales y comunitarias, que condicionan la reflexión de cada uno de ellos. Lo común entre los Padres es que nunca han elaborado un sistema de nociones técnicas

¹²⁵ A propósito de la Carta a Filemón, en esa profunda comunión de fe existente entre el evangelizando y el evangelizado, J. HAIZ ve la clave para la comprensión de esta carta o para la concreción de lo que Pablo entiende por *koinonía*. Cf. en H. BALZ y G. SCHNEIDER, oc., p. 2366.

¹²⁶ Algunos exegetas dicen que este texto es sólo eso: un ideal de lo que la comunidad aspiraba ser. Al respecto J.M.R. TILLARD acota una interesante constatación. Dice que “en el N.T no llama *ekklesia* a la reunión de discípulos reunidos atestiguada antes de la muerte de Jesús en la cruz, ni tampoco lo hace para señalar al grupo de los apóstoles. No habla de Iglesia más que para designar al grupo de aquellos y aquellas que, después de pascua, creen en la resurrección. Tal es el caso de Lucas que la palabra *ekklesia* no aparece en su evangelio, la utiliza dieciséis veces en los Hechos. Esto significa que la realidad de la Iglesia es radicalmente inseparable del acontecimiento de la muerte y resurrección y pertenece al ámbito de la fe”. *Iglesia de Iglesias*, 15.

¹²⁷ Cf. M. USEROS, *La Iglesia, novedad contemporánea*, Mensajero, Bilbao, 1967, 397.

sobre la Iglesia; más bien nos han dejado su testimonio de la realidad misteriosa que ellos y sus comunidades vivía a la luz de la fe.

A medida que esta experiencia se va desarrollando, aparecen más perfilados en los escritos de los Padres los diversos aspectos del Misterio de la Iglesia. Ignacio de Antioquía es el teólogo de la Iglesia local y del Episcopado; San Ireneo es el primero de los Padres que intenta una teología sobre la Iglesia católica; San Cipriano escribe un breve tratado sobre la unidad de la Iglesia; San Agustín perfila una teología sobre el Cuerpo Místico. De esta manera, progresivamente, sin llegar a una sistematización científica, el anuncio hecho por los Apóstoles sobre la Iglesia va transformándose en teología, es decir, en reflexión en torno al Misterio revelado.

El tema de la comunión tiene una importancia capital en la doctrina eclesiológica de los Padres, la misma que ha tenido una influencia tan notable en la perspectiva central del Vaticano II sobre la Iglesia. La doctrina del Concilio sobre la *communio* eclesial vincula expresamente este concepto con la doctrina y vida de la Iglesia primitiva y patrística. En ella fundamenta aspectos concretos de la eclesiología como la comunión visible e institucional, el Obispo como centro de comunión en la Iglesia local, la comunión jerárquica, la sinodalidad o colegialidad episcopal". Por lo que no cabe comprender la doctrina del Vaticano II como novedad en términos absolutos sino como una recuperación ya presente y vivida en la Iglesia antigua¹²⁸.

En este apartado nos interesa encontrar algunas vertientes de la eclesiología de comunión en los caudales de la Tradición. Para ello buscaremos en los Padres que más se acercan a esta idea y que *Lumen gentium* se hace eco de ellos.

A. San Ignacio de Antioquía.

Es el primero que ha introducido en el vocabulario teológico el término Iglesia católica¹²⁹. Siendo obispo de Antioquia su solicitud pastoral le llevó a escribir distintas cartas a las comunidades de Asia menor: esta actuación confirma el hecho que el obispo no se sentía solamente responsable de la Iglesia diocesana, sino responsable de la Iglesia universal, como intermediario de la comunión intereclesial. Él se llama así mismo "ministro de la unidad".

¹²⁸ Cf. Las consideraciones bíblicas y patrísticas de la Iglesia como "communio" en J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona, 1965. 37.

¹²⁹ M. Useros o.c., p. 414

El Vaticano II ha citado mucho a san Ignacio de Antioquia por el importante relieve que da a la Iglesia local. Él contempla el misterio de la Iglesia en la realidad concreta de las comunidades locales. Pero no se fija sólo en el misterio salvífico que actúa en cada comunidad local sino también en la comunión que existe entre sí, poniendo de este modo de relieve el aspecto estructural de la Iglesia; la palabra de Dios recibida por la fe, los sacramentos y el ministerio jerárquico son los factores que guindan la realidad de la Iglesia local: “Sobretudo si el Señor me revela que cada uno en particular y todos juntos, en la gracia que viene de su Nombre, os reunís en una misma fe, y en Jesucristo [... os reunís] para obedecer al obispo y al presbiterio en unidad de mente, rompiendo un mismo pan que es medicina de inmortalidad, antídoto para no morir, y alimento para vivir en Jesucristo por siempre”¹³⁰.

B. San Agustín.

Para el doctor de Hipona es evidente que “la Iglesia consiste en la comunión de todo el orbe” que “los testimonios bíblicos al respecto no tienen ninguna necesidad de intérprete”¹³¹. Son testimonios que hablan con toda claridad de la unión de todos los hombres en el amor de Uno solo que murió por todos, en la fe de Uno solo que para todos resucitó el primero, y en la esperanza de que todos, como miembros suyos, llegáramos por Él a la común resurrección, para permanecer después siendo por siempre todos uno en Él¹³².

Estas breves indicaciones son suficientes para comprender que, según san Agustín, la comunión eclesial tiene, tanto en el tiempo como en el espacio, la misma universalidad de las virtudes teologales en las que se encarna y a través de las cuales se manifiesta. Pero hay que añadir que para Agustín la comunión eclesial se concretiza visiblemente en la comunión eucarística. Siguiendo la tradición definió a la Eucaristía como “signo de unidad y vínculo de amor”¹³³. El Vaticano II hace suya esta expresión (cf. SC 47) y fundamenta la *communio* eclesial en la *communio* eucarística (cf. LG 3, 7; UR 2; AA 8; PO 6).

¹³⁰ SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Efesios*, 20.

¹³¹ SAN AGUSTÍN, *De unitate Ecclesiae*, 20, 56: PL 43, 434.

¹³² Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IV, 7, 11: PL 42, 895.

¹³³ SAN AGUSTÍN, *In Ioan.* tr. 26, c. 6. 13: PL 35, 1613.

C. San Cipriano

Cipriano de Cartago ha sido considerado por algunos estudiosos como el mayor teólogo de la realidad eclesial antes del siglo IV¹³⁴, y uno de los testimonios más claros e importantes de la doctrina sobre la comunión y sus implicaciones. Es aquí, precisamente, donde su nombre alcanza niveles de excepción, porque él es testigo y actor de la fe hecha norma de conducta por los cristianos del norte de África del siglo III y defensor a ultranza de la unidad de la Iglesia, aquello que motivó su responsabilidad de obispo en la búsqueda de los fundamentos teológicos e institucionales de ésta.

La comunión jerárquica y sus elementos, el obispo como centro de comunión en la Iglesia local, la colegialidad episcopal y sus formas de realización, etc, son algunas de las expresiones y garantía de la comunión eclesial presentes en la eclesiología de Cipriano. Juan Antonio Gil-Tamayo ha hecho un sopesado estudio de las cartas y tratados del Obispo de Cartago buscando los principios y fundamentos que nos permitan hablar de una eclesiología de comunión¹³⁵. Nos ceñiremos fielmente a las conclusiones de este autor para abordar la eclesiología de Cipriano.

Gil Tamayo dice que los términos *communio* y *communicatio* son utilizados frecuentemente en los escritos de Cipriano para hacer referencia directa a la noción de comunión y que reflejan una especial vinculación con la unidad eclesial¹³⁶ tanto en su origen divino como en su significación sacramental y moral.

1. Por su origen divino: La una unidad eclesial no es el resultado de la unidad afectiva de los fieles, sino que tiene su origen divino. Para el Obispo de Cartago, el origen, la causa y el fundamento último de la *communio* en la Iglesia están en Dios, en su misterio trinitario. De hecho el Concilio cita al obispo mártir para afirmar que la comunión eclesial es participación de la comunión trinitaria: lo misterioso de la Iglesia radica en que su ser brota “de la unidad del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo”¹³⁷ (LG 4). De facto, para Cipriano, la Iglesia no proviene sólo de la voluntad de los hombres, sino que nace de lo alto, de la mente de Dios. Ésta se refleja en los escritos del obispo como signo (*sacramentum*) de la unidad trascendente y divina; unidad que es

¹³⁴ Cf. P.W. DIAS – P. Th. CAMELOT, *Eclesiología*, en M. SCHAMUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (dir.), *Historia de los Dogmas*, III, 3a-b, BAC, 1978, 201.

¹³⁵ Cf. J.A. GIL TAMAYO, *La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago*, en UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Anuario de Historia de la Iglesia* (2003), Vol. XII, Pamplona, 412-417.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 415.

¹³⁷ S. CIPRIANO, *De orat. Dom.* 23; PL 4.

causa eficiente, ejemplar y final de la unidad eclesial. Esta doctrina termina por considerar a la Iglesia como *sacramentum unitatis*, entendido como virtud maternal, presencia regeneradora en el Espíritu y acción unificante en el Cuerpo de Cristo. Ella es verdadero *sacramentum*, signo e instrumento, de la unidad trinitaria que, a través de la unidad-unicidad de la Iglesia, se revela y se hace salvación (cf. LG 9c).

2. Significación sacramental: Los términos *communio* y *communicatio* traslucen una específica significación sacramental, tanto bautismal, como penitencial y eucarística, lo cual apunta una realización sacramental de la comunión en la Iglesia. Esta sacramentalidad fundamental de la Iglesia-comunión se centra en la economía de los sacramentos, que opera en ella, es decir, en aquellos medios salvíficos por los cuales se ve realizada sacramentalmente la unidad eclesial, y en cuya recepción consiste la participación de los fieles en la unidad, que para Cipriano es lo mismo que decir salvación¹³⁸.

Por la recepción del Bautismo se llega a participar de toda la vida sobrenatural, social y fraterna de la Iglesia; este es el medio imprescindible para la incorporación a la comunión: inicio en el cristiano de su comunión personal con cada una de las Personas divinas (comunión vertical), y entrada en la comunión eclesial, en la participación común que constituye la Iglesia (comunión horizontal). Por su parte, también la Penitencia tiene una clara influencia salvífica y de comunión: reintegra en la Iglesia, supone una nueva vivificación del alma, hace presente al Espíritu Santo y permite participar en la Eucaristía. Con ella se realiza sacramentalmente la reintegración en la comunión, perdida a consecuencia del pecado. Finalmente, la Eucaristía, verdadero sacrificio y sacramento, es presentado por Cipriano como centro de la comunión entre los cristianos, verdadero sacramento de comunión. El cristiano al participar de la Eucaristía entra en comunión con Cristo, participa del Cuerpo de Cristo y queda incorporado en Él, y en esa misma medida entra en comunión con los demás miembros de es Cuerpo: todos son *unum corpus* en el Cuerpo Eucarístico. La Eucaristía es así verdadero signo y realización sacramental de la comunión eclesial.

3. Significación moral. Junto a los factores objetivos, ontológicos y divinos de la *communio* y *communicatio* Cipriano conjuga siempre una serie de factores individuales y morales que revelan

¹³⁸ En este mismo sentido, dirá De Lubac: "Al ser los sacramentos medios de salvación, deben ser entendidos como instrumentos de unidad. Realizando, restableciendo o reforzando la unión del hombre con Cristo realizan, restablecen o refuerzan, a su vez, su unión con la comunidad cristiana. Y este segundo aspecto del sacramento, aspecto social, está tan íntimamente unido al primero, que se puede a veces muy bien decir, que el cristiano se une a Cristo por su unión a la comunidad". H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid, 1988, 16.

su visión de la comunión como tarea y exigencia de vida para el cristiano. Es decir, la comunión expresan también la respuesta que el cristiano da a la unidad de la Iglesia, y tienen de este modo un claro sentido de “unión” personal. La unidad es obra de al mismo tiempo de la gracia y la libertad del hombre. Tal respuesta se condensa en sus escritos en unas actitudes personales, expresadas en tres virtudes por parte de los fieles: la fe, la esperanza y la caridad.

La fe es respuesta del cristiano a la unidad eclesial querida por Dios, confesión de los principios en los que ésta se fundamenta, algo que une e identifica a los fieles por su común posesión, y por ello, puede ser entendida como respuesta común. Por su parte, la esperanza cristiana, entendida como *spes salutis*, lleva necesariamente a buscar la unión con la única que hace posible la salvación, pues es su única depositaria por voluntad de Cristo: la Iglesia. Así, crecer en esperanza, supone acrecentar la vinculación eclesial y a unión entre los cristianos. Pero también el objeto de la esperanza guarda directa relación con la unidad y comunión. Lo que los cristianos esperan es lograr la comunión definitiva y plena con Dios, con Cristo, y en Él, con todos los hermanos: la comunión escatológica. Finalmente, la caridad es presentada como el *vinculum fraternitatis*, el *vinculum concordiae*, la fuerza que da cohesión y asegura la unidad eclesial, y que se ha de reflejar en la *unanimitas* entre los fieles, en la unión mutua, con tantas manifestaciones prácticas señaladas expresamente por Cipriano: el socorro de los pobres y necesitados, la solidaridad fraterna con los demás miembros de la Iglesia, la unión de todos en la oración, etc.

En definitiva, Cipriano nos ofrece así una acertada y rica visión de la Iglesia como misterio de comunión. “Misterio”, porque los factores que se expone como constitutivos de la Iglesia como *communio* son de orden sobrenatural, porque los vínculos de comunión entre los miembros de la Iglesia no poseen sólo una dimensión terrena, temporal, sino que tienen al mismo tiempo una dimensión escatológica: es también comunión con los bienaventurados, con aquellos que han alcanzado la plenitud de la comunión en su doble dimensión, y a la que todos los fieles están llamados. Y “misterio”, finalmente, porque la *communio* eclesial es también tarea, como algo que cae bajo la responsabilidad del cristiano, que ha de conservar y custodiar con su vida el don divino de la unidad. Don y respuesta mutuamente implicados, algo que pone de manifiesto la conjunción del elemento divino y humano, invisible y visible de la Iglesia como comunión.

3. Fundamento magisterial.

A. Pablo VI.

La comunión eclesial ha sido un tema tan sensible en el magisterio reciente. Así, para el Papa Pablo VI este tema tuvo una importancia primaria. Así lo dejó sentir en una Audiencias general: “Podéis advertir que, en este lugar y en este momento, cada uno no es un individuo aislado e insignificante, sino que es un miembro, un socio de una comunión que a todos nos une y solidariza”¹³⁹.

En el discurso de apertura de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), el 6 de septiembre de 1968, Pablo VI advertía sobre un punto doctrinal eclesiológico que se había agudizado en los tiempos posteriores al Concilio: “se refiere a la Iglesia llamada ‘institucional’, confrontada con otra presunta Iglesia llamada ‘carismática’, como si la primera: comunitaria y jerárquica, organizada y disciplinada, apostólica y sacramental fuese una expresión del cristianismo ya superada; mientras que la otra, espontánea y espiritual sería capaz de interpretar el cristianismo para el hombre adulto de la civilización contemporánea”¹⁴⁰. Con esta advertencia el Papa se refería a los peligros de la democratización de la Iglesia promovida por la teología de la liberación bajo el concepto de Pueblo de Dios, y apostaba por una Iglesia entendida y vivida como comunión para superar las confrontaciones teológicas, aunque inevitables en su historia¹⁴¹, pero que no siempre favorecían la unidad de la Iglesia, la misma que a pesar de todo “sale victoriosa de todas las divisiones humanas”¹⁴².

B. El Sínodo de Obispos del 85.

Este Sínodo sancionó la categoría de *communio* como clave interpretativa sintética y ordenadora de la eclesiología conciliar: “la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio Vaticano II”¹⁴³

¹³⁹ PABLO VI, Alocución en la Audiencia general del 29-VII-1964. Publicado en “*Ecclesia*” del 8-VIII-1964, p. 7.

¹⁴⁰ CELAM, *Medellín. Conclusiones*, Paulinas, Lima, 1973, 15.

¹⁴¹ Véase a modo de ejemplo las llamadas “sectas apostólicas” del siglo XII que reducen por primera vez a la Iglesia a un amera asamblea de fieles; es el unilateralismo de una eclesiología que desconfía de la Institución. Cf. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, (2ª ed.), Estela, Barcelona, 1963, 54-57.

¹⁴² Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 791.

¹⁴³ SINODO DE OBISPOS DE 1985, RFSO II,C,1.

“el concepto de ‘*comuni3n*’ es muy adecuado para expresar el n3cleo profundo del misterio de la Iglesia, afirma la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe en una Carta dedicada a su estudio¹⁴⁴.

C. Juan Pablo II

La perspectiva de la comuni3n ha sido una de las grandes constantes en la ense1anza eclesiol3gica de Juan Pablo II: la visi3n de la Iglesia como misterio de comuni3n. Esta perspectiva ha sido utilizada por el Papa en m3ltiples ocasiones a la hora de meditar sobre la naturaleza y misi3n de la Iglesia, y ello en clara continuidad con el magisterio del Vaticano II. Citamos s3lo algunos ejemplos:

En *Christi fidei laici* escrib3a as3: “Las im3genes b3blicas con las que el Concilio ha querido introducirnos en la contemplaci3n del misterio de la Iglesia, iluminan la realidad de la Iglesia-Comuni3n en su inseparable dimensi3n de comuni3n de los cristianos con Cristo, y comuni3n de los cristianos entre s3”¹⁴⁵. Y m3s adelante concreta que “la comuni3n eclesial se configura m3s precisamente como comuni3n ‘org3nica’. En efecto, est3 caracterizada por la simult3nea presencia de la diversidad y de la complementariedad (...) en la comuni3n y para la comuni3n”¹⁴⁶.

En la clausura del S3nodo Extraordinario de Obispos de 1985 predicaba que del misterio trinitario brota el ser mismo de la Iglesia: “3sta no existir3a sin el ‘eterno amor del Padre’, sin ‘la gracia de nuestro Se1or Jesucristo’, sin ‘la comuni3n del Esp3ritu Santo’. Sin la comuni3n divina, trinitaria, no existir3a aqu3, en la tierra, la comuni3n creada, humana, que es la Iglesia”¹⁴⁷

Y en los umbrales del tercer milenio Juan Pablo II, a trav3s de su carta apost3lica *Novo millennio ineunte*, presentaba todo un ambicioso programa evangelizador, dirigido hacer de la Iglesia y de cada uno de los cristianos verdaderos testigos del amor de Dios dentro de un marco de comuni3n, porque la *koinon3a* “encarna y manifiesta la esencia misma de la Iglesia. La comuni3n es el fruto y la manifestaci3n de aquel amor que, surgiendo del coraz3n del eterno Padre, se derrama en nosotros a trav3s del Esp3ritu que Jes3s nos da (cf. Rm 5,5), para hacer de todos nosotros ‘un solo coraz3n, una sola alma’ (Hch 4,32). Realizando esta comuni3n de

¹⁴⁴ CONGREGACI3N PARA LA DOCTRINA DE LA FE, CN 1.

¹⁴⁵ JUAN PABLO II, ChL 19.

¹⁴⁶ *Ib3d.*, 20.

¹⁴⁷ JUAN PABLO II, *Homil3a en celebraci3n eucar3stica de clausura del la II Asamblea General del S3nodo Extraordinario de los Obispos*, (8-12-1985), 5.

amor, la Iglesia se manifiesta como 'sacramento', o sea, 'signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano' (*Lumen gentium*, 1)¹⁴⁸.

D. Magisterio latinoamericano.

a. Medellín: Iglesia comunión.

1. Comunión y catolicidad.

La Iglesia de América Latina tenía entonces como escenario la confrontación entre una Iglesia carismática y otra institucional -que hemos aludido en el magisterio de Pablo VI-, y una "gran sensibilidad social" expresada en estos términos: "la Iglesia en América Latina, dadas las condiciones de pobreza y subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo" (M 14,7¹⁴⁹). En esta situación Medellín se propone aplicar las ideas maestras del Concilio al continente latinoamericano, "con los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia (...) y ha de estar inspirada y orientada por dos líneas directrices muy subrayadas en el concilio: la comunión y las catolicidad" (M. 15, 5). Y, siguiendo al pie de la letra a *Lumen gentium*, concluye "la Iglesia es ante todo un misterio de comunión católica" (M.15, 6).

Las ideas directrices de comunión y catolicidad son los principios básicos para la renovación de la Iglesia. El primero de ellos, la comunión, está sustentada en la comunión intratrinitaria. Es ésta el modelo y ejemplo de la comunidad que han de formar los cristianos. Medellín asume dicha comunión como punto de partida para la tarea que tienen los creyentes de vivir su experiencia cristiana. El segundo, la catolicidad, se refiere a la indispensable apertura que cada comunidad cristiana debe tener respecto a la gran comunidad eclesial en tal forma que ninguna de aquella se cierre en sí misma¹⁵⁰.

La palabra más usada para traducir la Iglesia Comunión en Medellín es la de "comunidad". Esta comunidad tiene como raíz y quicio la Eucaristía: "no se edifica ninguna comunidad cristiana

¹⁴⁸ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* (6-1-2001), 42. En adelante se citará como NMI, seguida del número correspondiente.

¹⁴⁹ CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín (1968). *Medellín: Conclusiones*, Paulinas, Lima, 1973. En adelante se citará como M.

¹⁵⁰ Cf. J. JARAMILLO, "Los efectos de Medellín en la pastoral latinoamericana de 1968 a 1990", en MEDELLÍN, Vol. XVIII, n. 71, (Sep. 1992), 505-506.

si ella no tiene como raíz y quicio la celebración de la Santísima Eucaristía, mediante la cual la Iglesia continuamente vive y crece" (M. 6, 9). Por eso, "la liturgia, momento en que la Iglesia es más perfectamente ella misma, realiza indisolublemente unidas a la comunión con Dios y entre los hombres" (M. 9,3).

2. Aspectos de la comunión

Señalaremos otros dos aspectos como Medellín manifiesta la visión conciliar de la Iglesia Comunión aplicada a la realidad latinoamericana:

1. Las Comunidades Eclesiales de Base. Medellín propugna una eclesiología de comunión y presenta a las CEB's como factor central de esa comunión: "Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las parroquias" (M 6, 13). Allí se pide a todas las comunidades eclesiales en general una decidida apertura hacia la dimensión comunal y se desea que dicha apertura sea "efectiva y no puramente jurídica"¹⁵¹. "Comunidades eclesiales abiertas, no cerradas en sí mismas, en comunión con sus pastores, no solamente de índole jurídica, sino más bien en apertura efectiva y para ello es necesario la comunicación" (M 15, 8).
2. La diversidad de ministerios al servicio de la comunión. Hablando de la "Pastoral de Conjunto" los principios doctrinales son claros en lo que respecta a los ministerios: "El principio es la comunión que une a todos los bautizados, hay multiplicidad de funciones específicas, hay diversidad de ministerios y carismas, todos al servicio de la unidad de comunión actuando en forma solidaria (M 15, 7). En la conclusión que habla de los movimientos de laicos se afirma: "En el seno del pueblo de Dios, que es la Iglesia, hay unidad de misión y diversidad-de carismas, servicios y funciones, obra del único e idéntico Espíritu, de suerte que todos, a su modo, cooperan unánimemente en la obra común" (M. 10, 7).

b. Puebla: Iglesia comunión y participación.

Puebla, la tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana, recibe del Concilio los elementos para una eclesiología de comunión y participación. En efecto, la clave y el criterio fundamental para interpretar el documento¹⁵², o lo que otros llaman el "hilo conductor", es la comunión y

¹⁵¹ G. PEREZ DE GERENJU, "Medellín, un nuevo modelo de Iglesia", en INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres*, CEP, Lima, 1990, 238.

¹⁵² CELAM, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla (1979) *Documento de Puebla* (7ª ed.), CEP y Paulinas (Ed.), Lima, 1987. En adelante se citará como P.

participación¹⁵³.

1. Signos y anti-signos de comunión y participación.

En la primera parte del documento, en su visión pastoral de la realidad latinoamericana, los obispos ven tanto signos vitales de comunión y participación como también los anti-signos que la contrarrestan.

Los signos vitales de comunión son varios: La tendencia innata de las gentes para acoger, compartir, valorar los vínculos familiares de amistad, de relación (P.17); el despertar generalizado del sentido comunitario y participativo (P.18). El interés creciente por los valores autóctonos (P.19) como vínculos relacionantes de nuestras comunidades y grupos. La existencia de familias, reales "Iglesias domésticas" que son ejemplo de mutuo amor, de unión, de participación (P. 94). El surgimiento casi generalizado de comunidades de base que son focos de evangelización y progreso (P. 96). El ensanchamiento de los cuadros ministeriales de la Iglesia para incluir en ellos también a los seglares (P. 97). El florecimiento de grupos cristianos que se unen para compartir su fe, vivirla y expresarla (P. 99-100). La conciencia comunitaria de la fe común que se expresa y celebra en la liturgia (P. 101). Los vínculos de religiosidad popular que son a veces los únicos que unen a naciones o grupos políticamente tan divididos (P. 447).

La problemática a la que se quiere responder con la eclesiología de comunión y participación la constituyen los anti-signos a la comunión y participación. Señalamos algunos que *Puebla* detecta: En el campo socioeconómico están la profunda brecha entre ricos y pobres (P. 28), la situación de pobreza generalizada y las devastadoras consecuencias tan dramáticamente expresadas en falta de vivienda y salud, desempleo, desnutrición, migraciones forzosas, etc. (cf. P. 29-31). En el aspecto cultural están el avasallamiento que ejercen las culturas de países más fuertes (P. 53); la destrucción de los valores autóctonos (P. 52); las ideologías que subordinan la persona al Estado (P. 55) o al consumismo ambiental (P. 56); etc. En ámbito pastoral están: el crecimiento demográfico que incide perniciosamente en la masificación de la comunidad y en la dificultad para la real comunión y participación de los fieles (P. 78), dejando a grandes grupos y sectores al margen de la Iglesia (P. 79); las sectas religiosas que destruyen los débiles vínculos de unidad y comunión (P. 80); el secularismo que deja una pertenencia periférica de los cristianos a la Iglesia y en la mayoría de los casos sólo una fe de carácter (cf. P. 82- 83). Y, finalmente, las tensiones doctrinales debidas al pluralismo de tendencias y visiones teológicas que han dado lugar a la aparición en escena de dos eclesiologías encontradas: una a favor de la

¹⁵³ Seguimos en parte a: A. PARRA, "La eclesiología de comunión en Puebla", en CICT y FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA (Ed.), *Puebla en la reflexión teológica de América Latina*, Bogotá, 1981, 258ss.

Iglesia espiritual, marginal, de la gran problemática social; y la otra a favor de una Iglesia extremadamente socializada y politizada (cf. P. 90 y 102).

2. Elementos y presupuestos de la comunión y participación.

Los elementos de la comunión y de la común participación que nos hace ser uno, son múltiples: la común participación en el misterio trinitario, la común filiación de hijos de Dios (P. 215) y, por consiguiente, la fraternidad que nos hace a todos hermanos (P.241). Cada hijo de Dios y cada hermano de Cristo y de los hombres y mujeres participan también en el señorío de Cristo sobre el mundo y sobre la historia (P. 242). El mismo Espíritu, la misma fe, la misma esperanza, el mismo amor (P. 243). El gobierno de unos mismos pastores "que están dentro de la Familia de Dios a su servicio" para dinamizar, conservar y restaurar la unidad y la comunión (P. 248-249) y la misma misión mesiánica que a todos nos hace enviados y profetas (P. 267).

Los presupuestos de la comunión son, por una parte la diversidad, pues la comunión no es uniformidad, unidad monolítica, absorción de lo particular; por otra parte, la unidad, la contribución de cada uno a la totalidad, la participación (P. 244). El primer elemento - la diversidad - se funda en la distinta manera de ser, en la variedad de cualidades, de carismas, de funciones: de allí que la Iglesia sea como un Cuerpo (P. 245). El segundo elemento -la unidad de esta diversidad- se genera por la comunión de la fe, por el común amor, por la coincidencia en la plena verdad, por la comunidad de sacramentos y, por sobre todo, la comunidad de mesa eucarística que de muchos hace uno en Cristo (P. 246-247).

El ideal de comunión al que debe tenderse en América Latina se perfila así: "Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el Espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación capaces de abrir el camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo ser humano" (P.273)¹⁵⁴.

c. Santo Domingo: Iglesia comunión y participación.

Los temas centrales tratados en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y

¹⁵⁴ A. PARRA dice: "Resulta a penas natural que la eclesiología de comunión y participación para América Latina parta de la observación de la realidad, de la comprobación de los signos vivos de la comunión que se ofrezcan como base antropológica, real, verdadera, no ideológica de la nueva eclesiología". Cf. o.c., 21.

El Caribe en Santo Domingo¹⁵⁵ (Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana) obligan a la Iglesia en América Latina a verse a sí misma, para desde lo que ella es aportar la nueva evangelización, porque “sólo una Iglesia evangelizada es capaz de evangelizar” (SD. 23).

La Iglesia convocada a la santidad (SD. 31-32) tiene que hacer frente a situaciones que la desafían en este continente: “las consideraciones hechas acerca de la santidad de la Iglesia (...) nos llevan a reconocer algunos desafíos que nos parecen fundamentales, a los que es preciso responder para que la Iglesia sea plenamente en América Latina y el Caribe el misterio de comunión de las personas con Dios y entre sí” (SD. 38).

1. *La profesión de fe.*

En la profesión de fe de Santo Domingo encontramos un bello texto que describe nuestra Iglesia Comunión y Participación; es una parte después del clásico "Creemos en la Iglesia una, santa, católica y apostólica", dice: "Peregrina en este continente, está presente y se realiza como comunidad de hermanos bajo la conducción de los obispos. Fieles y pastores, congregados por el Espíritu Santo en torno a la Palabra de Dios y a la mesa de la Eucaristía, son a su vez enviados a proclamar el Evangelio, anunciando a Jesucristo y dando testimonio de amor fraterno". (SD. 11). Creemos en esta Iglesia y si la expresamos como "comunidad de hermanos" y "dando testimonio de amor fraterno" sin lugar a dudas será la más excelente manera de realizar una nueva evangelización.

2. *Las Comunidades Eclesiales de Base son el "rostro" de la Iglesia.*

Estas “comunidades vivas y dinámicas” son reconocidas por Santo Domingo como el “rostro” de la Iglesia, una Iglesia que es comunión y participación. Su fundamento más profundo lo encontramos en la participación en la unidad trinitaria expresada en la oración de Jesús: "Que todos sean uno" (SD. 54a y b).

La exigencia de delinear este “rostro” de la Iglesia viva y dinámica que sea “signo de la unión de todos entre sí y de todos con Dios” (LG 1), lleva a los obispos a manifestar su profunda preocupación eclesial: “Queremos reflejar este ‘rostro’ en nuestras Iglesias particulares, parroquias y demás comunidades cristianas. Buscamos dar impulso evangelizador a nuestra Iglesia a partir de una vivencia de comunión y participación” (SD. 54c)¹⁵⁶. Además *Santo Domingo* urge en la vivencia de la comunión y participación en las Iglesias particulares, en las

¹⁵⁵ CELAM, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe: *Santo Domingo* (1992), *Documento final*, Bogotá, 1992. En adelante lo citaremos como SD.

¹⁵⁶ En este sentido dice Yves Congar: “El plan de Dios no es simplemente ejecutar su obra en el marco de la humanidad, gracias a unos medios totalmente celestiales; es efectuarla humanizando su acción, comunicando a instituciones humanas el poder ejercer con Él ciertas operaciones por las que, sobre la base de la fe, puedan los hombres entrar en comunión con Él (...). La Iglesia es la Institución generadora de tal comunión”. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona, 1963, p. 48.

parroquias y en las comunidades eclesiales de base (cf. SD. 55-62) ¹⁵⁷.

d. Aparecida: Iglesia en comunión misionera.

El Episcopado Latinoamericano y El Caribe, en su reciente V Asamblea General en Aparecida¹⁵⁸, ha centrado su reflexión teológica y pastoral en la misión evangelizadora de la Iglesia. Con este propósito la Iglesia latinoamericana recordaba a todos sus miembros que, en virtud de su bautismo, están llamados a ser discípulos y misioneros de Cristo (cf. A, 1 y 10) para revitalizar su modo de ser católicos y su opción personal por Cristo, y de este modo la fe cristiana se arraigue más profunda en las personas y en los pueblos latinoamericano (cf. A, 13). Esta condición de discípulos “brota de Jesucristo como de su fuente por la fe y por el bautismo, y crece en la Iglesia, comunidad donde todos sus miembros adquieren igual dignidad y participan de diversos ministerios y carismas” (A, 184).

Por tanto la misión evangelizadora es la nota característica de la Iglesia y se realiza en la comunión miembros: pastores y laicos (cf. A, 186 – 224). Así en la Iglesia, “la comunión y la misión está profundamente unidas entre sí... La comunión es misionera y la misión es para la comunión” (A. 163). Los lugares de comunión misionera ya sea para la vivencia como para formación en ella son, sin duda, la diócesis, la parroquia y las comunidades eclesiales de base (cf. A. 164-183; 304-310).

4. Desde la propia teología

Hemos dicho antes que el término *communio* bien puede sintetizar los elementos esenciales de la eclesiología conciliar¹⁵⁹. Todos esos elementos esenciales del concepto cristiano de *communio* se encuentra resumidos en el texto de 1 Jn 1,3: “*lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo*”. Esta cita establece el criterio directriz de la auténtica comunión cristiana: el punto de partida de la *communio* es el encuentro con el Hijo de Dios encarnado, Jesucristo, que viene a los hombres en el anuncio de la Iglesia. La comunión de

¹⁵⁷ Hay que notar que entre los números 54 al 63 de SD., la palabra “comunión” aparece 13 veces aplicada a la Iglesia: 3 veces va unida a “participación” y otras veces a “comunión orgánica”. La terminología, a nuestro entender, señala un camino y una preocupación: el camino que se viene haciendo en América Latina como Iglesia comunión y participación, y la preocupación para que esta comunión participación no vaya a quedar frustrada.

¹⁵⁸ CELAM, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe: Aparecida (13-31/07/2007), *Aparecida: Documento final*, CEP y Paulinas (Ed.), Lima, 2007. En adelante se citará como A.

¹⁵⁹ Cf. p..

la Iglesia y de los hombres entre sí, se basa en la comunión con el Dios uno y trino. Al respecto dice J. Ratzinger que: *“la comunión con Dios viene mediada por la comunión de Dios con los hombres que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, así, con el Padre en el Espíritu Santo”*¹⁶⁰.

El texto bíblico arriba aludido termina con la aliciente expresión: *“Os escribimos estas cosas para que nuestro gozo sea completo”* (Ibíd.). La comunión anunciada por la Iglesia apunta hacia el gozo pleno de la esperanza humana. En este sentido la Iglesia lleva en sí misma una dinámica escatológica. La expresión *“gozo pleno”* encuentra su correlato en el discurso de despedida, cuando Jesús les dice a sus discípulos: *“Ustedes estarán apenados, pero su tristeza se convertirá en gozo [...] Ustedes ahora sienten tristeza, pero yo los volveré a ver y su corazón se llenará de alegría, y nadie les podrá arrebatarse ese gozo. [...] Pidan y recibirán, así conocerán el gozo completo”* (Jn 16, 20.22.24). En este contexto el *gozo pleno* se sitúa en la perspectiva del misterio pascual y de la parusía que tienden hacia un nuevo mundo que llega con su segunda venida. Si retrocedemos un poco en el mismo discurso encontramos que la partida del Señor está sucedida por la venida del Espíritu Santo: *“Os conviene que yo me vaya, porque mientras yo no me vaya el Protector no vendrá a ustedes. Yo me voy, y es para enviárselo. Cuando venga él, rebatirá al mundo en lo que toca al pecado, al camino de justicia y al juicio. [...] Y cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará en todos los caminos de la verdad [...] Y yo seré glorificado por él”* (Jn 16, 7.13.1). Por tanto, la alegría está asociada al Espíritu Santo, el mismo que se esconde silenciosamente en el texto de 1 Jn 1,3.

En la perspectiva paulina, Dios Padre llama a todos los hombres a vivir en comunión con Él en Cristo por la gracia del Espíritu Santo. En este sencillo enunciado podemos resumir el “misterioso plan” divino de nuestra salvación expuesto por San Pablo. Porque Cristo *“viniendo nos anunció la paz a los de lejos (gentiles) y la paz a los de cerca (judíos). Por él, en efecto, los dos pueblos llegamos al Padre en un mismo Espíritu. Así, pues, ya no sois extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos del pueblo de los santos: sois conciudadanos de Dios, la casa cuyas bases son los apóstoles y profetas, y cuya piedra angular es Cristo Jesús. En él toda la construcción se levanta compacta para ser un templo santo en el Señor. En él también vais incorporándoos al edificio para que Dios habite en vosotros por su Espíritu”* (Ef. 2,17-21).

¹⁶⁰ J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, 136.

A partir de este núcleo escriturístico la palabra *communio* tiene carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico: Dios Padre llama a todos los hombres a vivir en comunión con Él en Cristo por la gracia del Espíritu Santo.

Además, dentro de este enfoque teológico y cristológico, en la eclesiología de comunión se verifica el redescubrimiento del Cristo Pascual viviente en la Iglesia. Cuando GS, 24 enseña que las relaciones sociales están llamadas a ser, en Cristo, icono de la Trinidad, remitiéndose a Jn 17,21: “*Que todos, Padre, sean uno. Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que sean también ellos en nosotros una sola cosa, para que el mundo crea que tú me has enviado*”, la conciencia cristiana asume el deber de unir la teo-logía con la antro-po-logía, atravesando la eclesiología trinitaria de LG, en esa realidad nueva que es más que la antigua: el acontecimiento del Reino de Dios conducido a la historia de los hombres por el Cristo crucificado y resucitado, mediante la efusión del Espíritu Santo.

La humanidad entera, o, cómo dice San Pablo, judíos y gentiles, está llamada a ser *por Cristo una morada de Dios en el Espíritu*. Y esta humanidad, así unificada, tiene el privilegio de “acercarse” a Dios, es decir, vivir en comunión con Él, gracias a la “paz” que Cristo nos trajo y que el Espíritu Santo difunde en las almas. El plan de salvación es, pues, un plan de comunión con el Padre en Cristo, por el Espíritu. Este plan de salvación se realiza mediante la Iglesia, porque Cristo ha querido reconciliar a todos los hombres con Dios “dentro de un solo cuerpo” (Ef. 2,16), que es la Iglesia” (Col. 1,24).

Con estos textos paulinos nos hemos introducido directamente en el tema que tratamos de exponer. En efecto, si el plan salvífico es un plan de comunión en el que deben integrarse todos los hombres y si este plan se realiza mediante la Iglesia o cuerpo de Cristo, es evidente que la Iglesia debe ser concebida como una comunión universal instituida por Cristo en bien y para la salvación de todos los hombres.

De esta verdad matriz podemos desgranar otras varias de gran valor e importancia que nos ayudarán a entender la naturaleza o estructura de la comunión. En primer lugar, la Iglesia se nos presenta como continuadora de Cristo, es decir, como la institución que él nos dio para ser efectivo el plan de comunión. De donde se sigue, en segundo lugar, que la Iglesia es mediadora entre las fuentes de comunión salvífica – Dios- y los hombres que deben beneficiarse de ella.

Tanto por ser continuadora de Cristo, como por ser, en dependencia de Él, mediadora entre Dios y los hombres, la Iglesia y la comunión que en ella se vive ha de tener una “configuración” semejante a Cristo mismo; es decir, ha de ser una Iglesia y una comunión en la que existen elementos “divinos” y elementos “humanos”. Sin lo “divino”, la Iglesia no podría ponerse en contacto directo con Dios, fuente de comunión. Sin lo “humano”, sería imposible mantener y restaurar la comunión entre los hombres de un modo adaptado a su naturaleza. En este sentido el misterio de la comunión de la Iglesia obedece fundamentalmente a las mismas razones del misterio de la encarnación realizado en Cristo¹⁶¹.

Comparando la Iglesia y la comunión con Cristo, se descubre en seguida su estructura íntima. Es una Iglesia y una comunión en la que existen, inseparablemente unidas dos naturalezas o realidades: divinas y humanas. Este misterio divino-humano de Cristo se “refleja” en la constitución divino-humano de la Iglesia y de la comunión que en ella alcanzan los hombres con Dios.

La comunión eclesial tiene como **principios inmanentes** los sacramentos y las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) que expresan el lado “humano” y el lado “divino” de la única comunión a la que están llamados todos los hombres. Así sintetizamos brevemente esta idea central que expresa *Lumen gentium*: la índole sagrada y orgánica de la comunidad sacerdotal¹⁶², que es la Iglesia, se hace efectiva mediante los sacramentos y las virtudes (cf. LG, 11, 14, 18 y 23). De este aserto podemos hablar de la *comunión teologal* como vida de la Iglesia.

Cristo hizo de la Iglesia una comunidad de fe esperanza y caridad (LG, 22). De estas tres virtudes, es la caridad la que primariamente determina la configuración de la vida eclesial, porque la comunión se establece “mediante el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz” (LG, 22). La comunidad teologal, una vez establecida, tiene por fin acercarnos siempre más a Cristo (cf. LG, 50), “de quien procedemos, por quien vivimos, hacia quien caminamos”¹⁶³.

La orientación hacia Cristo, que es inherente a la comunión eclesial, se realiza en primer término, igual que la comunión misma, por medio de la caridad. *Lumen gentium* hace notar de modo explícito que la tendencia primaria de la caridad se dirige hacia lo trascendente; es una

¹⁶¹ Cf. A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Vaticano II*, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1965, 16.

¹⁶² El texto no dice que la comunidad sacerdotal se la Iglesia, pero este es evidentemente el sentido, porque todo el contexto del capítulo II presenta la Iglesia como una comunidad convertida en pueblo de Dios y elevada por Cristo a la dignidad sacerdotal mediante una participación que Él comunica de su propio sacerdocio (cf. LG, 9 y 10).

¹⁶³ PABLO VI, *Discurso en la apertura de la Segunda sesión conciliar*, 29-IX-1963: AAS 55, 846.

tendencia de elevación vertical hasta Dios por Cristo. El movimiento horizontal de caridad hacia el prójimo brota sólo en un segundo momento y tiene toda su razón de ser en el impulso primario hacia Dios. “El don primero y más necesario es la caridad, mediante la cual amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Él... La caridad para con Dios y para con el prójimo es la señal distintiva del verdadero discípulo de Cristo” (LG, 42).

En esta perspectiva teológica recogemos testimonios autorizados de algunos teólogos que ven a la categoría de comunión como la clave de interpretación de los documentos conciliares y como el gozne de la eclesiología del Vaticano II.

A. Antón: “La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión”¹⁶⁴.

J. Ratzinger: “Esta eclesiología de la “*communio*” se ha convertido en el verdadero y propio corazón de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II, el elemento nuevo y al mismo tiempo totalmente vinculado a los orígenes, que este concilio ha querido darnos”¹⁶⁵.

W. Aymans: “A la luz del Concilio es “*communio*” el concepto clave para la comprensión de la Iglesia como tal”¹⁶⁶.

C. Floristán: “Muchos teólogos creen que el término *comunió*n es muy válido para describir a la Iglesia ya que permite unir el misterio de la Iglesia al de Cristo, reconocer el ser y la función de las Iglesias particulares y, sobre todo, fundamentar teológicamente el hecho central de la comunidad cristiana local, reconocida como célula eclesial básica”¹⁶⁷.

W. Kasper: “Una de las ideas fundamentales de la eclesiología del Concilio, la idea fundamental más bien, es la *comunió*n... Los textos conciliares y su eclesiología de comunión en modo alguno están superados. Podría incluso decirse que su recepción no ha hecho más que comenzar”¹⁶⁸. Es más, este autor ve en la eclesiología de la *communio*, esbozada por el Concilio Vaticano II, el único camino para el futuro de la Iglesia, mostrado por el Espíritu de Dios: “El

¹⁶⁴ A. ANTÓN, *Primado y colegialidad: sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, BAC, Madrid, 1970, p. 34.

¹⁶⁵ J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe: La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid, 2004,

¹⁶⁶ W. AYMANS, *La Iglesia en el Codex. Aspectos eclesiológicos del código de la Iglesia latina*, en Burgense, 26, (1985), FACULTAD DE TEOLOGIA DEL NORTE DE ESPAÑA, Burgos, 207.

¹⁶⁷ C. FLORISTAN, *La Iglesia después del Concilio Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985, 73.

¹⁶⁸ W. KASPER, “*La Iglesia como comunión*” en *Communio* 1 (1991), 51-52.

futuro de la Iglesia sólo tiene un camino: el que esbozó el Concilio Vaticano II, la eclesiología de la *communio*. Ése es el camino de la Iglesia que nos ha mostrado el Espíritu de Dios”¹⁶⁹

5. La comunión en el *sensus fidelium*.

La comunión es connatural a la realidad humana y constituye el deseo más profundo del hombre. Éste es un “animal político” -como dice W. Kasper- “que necesita a los otros en el plano material – físico y en el espiritual cultural y que sólo puede encontrar su realización en la *polis*, en la comunión con otros”¹⁷⁰. Realidad tan humana que el dato revelado lo confirma con la expresión: “No es bueno que el hombre permanezca solo” (Gén 2,18). En este sentido la comunión tiene una dimensión primordialmente antropológica.

En este sentido se entiende la búsqueda inquietante del hombre actual por encontrar en cualquier institución humana (social, política, jurídica laboral y religiosa) un espacio de comunión, participación integración y solidaridad. Sin embargo, dentro de ellas, las mismas relaciones humanas también se han institucionalizado tanto que han degenerado formalismo craso y despersonificador.

Pero el hombre no sólo se contenta con la comunión a nivel puramente social, sino que esa dimensión antropológica se convierte al mismo tiempo en la primera vocación humana, que empuja al hombre a buscar “algo” que lo trascienda así mismo y sobrepase todo lo humano¹⁷¹. Por tanto, la comunión no tiene nada que ver con un sentimiento vago desligado o indiferente a toda aspiración humana. La comunión entraña ciertamente un sentimiento, el más puro y perfecto de todos que es el sentimiento del amor, por la cual el hombre y el conjunto de los hombres, aunque sea de forma inconsciente, entran en contacto vivo con lo espiritual. K. Rahner dice que el hombre sólo puede encontrar la satisfacción plena de ese deseo de comunión en lo que él llama “la autocomunicación de Dios”¹⁷²: en la comunión y amistad con Dios. Sólo Dios es la respuesta última a la pregunta qué es el hombre mismo (cf. GS, 21).

En este sentido tampoco la Iglesia es la respuesta última al ansia de comunión humana; sin embargo, el ser de la Iglesia es comunión y su misión consiste guiar al hombre en la búsqueda de Dios y llevarlo a la comunión con Él. Así la Iglesia se entiende mejor como servidora de Dios y

¹⁶⁹ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, p. 379.

¹⁷⁰ *Idid.*, p. 376.

¹⁷¹ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, 198-207.

¹⁷² Cf. K. Rahner, *para una teología del símbolo*, en *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid, 1961, 283-321

del hombre, como medio de comunión entre Dios y el hombre. Por ella los hombres alcanzan el amor de Cristo y por Cristo la comunión suprema y definitiva con Dios en la bienaventuranza. Por tanto, toda eclesiología o pastoral que pretenda servir a la causa del hombre y del Reino tiene el desafío de presentar una Iglesia que refleje en su ser quién es Dios para el hombre y en su misión le revele al hombre que está llamado a la comunión Dios, una Iglesia cuyo ser se constituya a partir de la comunión con Dios y desde ella se fundamente la comunión humana.

El mismo sentimiento religioso que alberga el corazón humano tiende a manifestarse claramente de forma social y comunitaria¹⁷³. De la concreción local de la Iglesia que hemos mencionado antes, deducimos que la comunión es un ingrediente constitutivo de la existencia cristiana. No hay “cristiano evangélico” que no sea al mismo tiempo “hombre de comunión”. Por tanto, todo cristiano es un “hombre eclesial”¹⁷⁴ llamado a vivir la comunión, aquí y ahora, de manera visible y cercana, vivir la relación con Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, en contexto comunitario. En este sentido la comunión que nos enseña el Vaticano II corresponde al modo se está y como se vive en la Iglesia: creer con, rezar con, escuchar la palabra de Dios con, celebrar con otros los misterios del Reino, compartir con, ser testigos con otros ante el mundo... es ser cristiano, porque “en toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y ‘unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación” (LG 26).

Una comunidad que no se reúne y un cristiano que no frecuenta la asamblea están heridos en su vigor vital y su fidelidad está en proceso de quiebra. “mantengámonos firmes en la confesión de la esperanza, pues fiel es el autor de la promesa. Fijémonos los unos en los otros para estímulo de la caridad y de las buenas obras, sin abandonar vuestra propia asamblea, como algunos acostumbran a hacerlo, antes bien animándonos; tanto más, cuanto que veis que se acerca ya el día” (Heb 10, 23-25)¹⁷⁵

¹⁷³ M. SAMERARO, o.c., 11.

¹⁷⁴ H. DE LUBAC ha escrito preciosamente que el “*vir ecclesiasticus*” no significa hombre “clerical” ni varón de sacristía sino el cristiano, a quien le ha nacido la Iglesia en el corazón, que vive en ella y con ella, que la ama y la padece, que goza con su alegría y goza con sus esperanzas (...) El ama la belleza de la casa de Dios. La Iglesia ha arrebatado su corazón. Ella es su patria espiritual. Ella es ‘su madre y sus hermanos’. Nada de cuanto la afecta la deja indiferente o desinteresado. Se siente rico con sus riquezas. Tiene conciencia de que por medio de ella, y sólo por medio de ella, participa de la estabilidad de Dios. Aprende de ella a vivir a morir. No la juzga, sino que se deja juzgar por ella. Acepta con alegría todos los artículos que exige su unidad” (*Meditación sobre la Iglesia*, Ed. Encuentro, Madrid, 1980, 193)

¹⁷⁵ En este mismo sentido exhortaba SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: “Poned empeño en reuniros con más frecuencia para celebrar la eucaristía de Dios y tributarle gloria. Porque, cuando apretadamente os congregáis en

“El que creyere y fuere bautizado se salvará” (Mc 16,16). Estas palabras son la proclamación solemne de que Dios quiere salvar a todos *institucionalmente*, es decir, de tal manera que la salvación no sea sólo el fruto de ciertos principios espirituales infundidos en el alma y ocultos en ella, sino también de instituciones y medios visibles. Para la salvación es necesario *creer y ser bautizado*.

La gracia oculta y la institución o medio visible no ejerce su influjo salvífico aisladamente, cada cual por su parte. Entre ambos elementos hay una profunda compenetración, de la que resulta una unidad de acción salvífica. La fe que salva dice en orden al bautismo y el bautismo salva mediante la fe. Una fe nos integra oficialmente en el seno de una comunidad de creyentes y que testifica nuestra pertenencia a Cristo mediante el bautismo. La fe se recibe de Dios mediante el bautismo que administra la Iglesia; por la cual el bautizado debe no sólo creer, sino, además, *profesar* su fe ante y dentro de la Iglesia (LG, 11). Por su parte, la Iglesia con la predicación del Evangelio pretende, desde luego, que los oyentes creen, pero que también *confiesen* la fe en Cristo (LG, 17)

Pero muchas veces las instituciones eclesiales tampoco han favorecido las relaciones auténticas relaciones de comunión humana, ni han correspondido ese deseo profundo de comunión divina. Quizá esta sea las razones de las críticas más desenfadadas contra la Iglesia y la consecuente pérdida de referencia eclesial para muchos católicos: una secreta frustración del ideal de Iglesia que se esperaban... y que ésta no ha sabido responder. La consabida frase “creo en Cristo pero no en la Iglesia” tiene mucho que ver con el deseo frustrado de una auténtica comunión eclesial. Por eso es necesario que la renovación de la imagen y de la credibilidad de la Iglesia actual comience por la recepción práctica de la eclesiología de *communio* propuesta por el Vaticano II. Esta es, dice W. Kasper, la única alternativa del futuro eclesial¹⁷⁶: “la *communio* cristiana como gratuita y sobrepujadora realización de la humanidad”¹⁷⁷. Pero una comunión eclesial que no se limite sólo a criterios institucionales; sino como destaca LG, 14, que se deba al Espíritu Santo, que se fundamente en su dimensión espiritual, que es la dimensión del *mysterium*. Porque una comunión lograda a partir del sólo esfuerzo humano y consumada en la mera comunión de los hombre entre sí no deja de ser comunismo craso; o en el peor de los

uno, se derriban las fortalezas de Satanás y por la concordia de vuestra fe se destruye la ruina que él os procura” (Ad. Ephes. XIII,1, en D. RUIZ BUENO (Ed.) *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 1965, 455.

¹⁷⁶ Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, p. 372.

¹⁷⁷ *Ibid*, 379.

casos, todo intento de fundamentar la comunión humana sin contar para nada con Dios es en definitiva ateísmo.

Por tanto, la vivencia de la fe dentro de una Iglesia de comunión y participación constituye un signo de esperanza en *sensus fidelium* de todos los pueblos, a veces tan golpeados por precisamente la negación de la comunión y la participación en la mesa de la creación. Una Iglesia que sea "recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz" realmente tendrá una buena nueva para las personas de hoy que "encontraran en ella un motivo para seguir esperando".

6. Conclusiones.

De todo lo dicho en este capítulo podemos concluir en lo siguiente:

- Hay que decir que las principales imágenes eclesiológicas utilizadas por el Vaticano II, todas pueden justificarse legítimamente en la Escritura, en la Tradición y en el Magisterio. Sin embargo ninguna es tan rica como la *communio* para definir el misterio de la Iglesia en su origen y naturaleza divina, en su estructura y en su situación histórica como pueblo de Dios, en su misión y en su fin último. La riqueza de esta categoría radica en la profundidad bíblica y teológica que sustentan su evocación eclesiológica.
- Bíblicamente, la *Koinonía* a la cual invitan reiterativamente los autores sagrados tiene el sentido comunión y participación, tanto de la misma vida trinitaria: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 1, 1-7; 1 Cor 1,9-10; 2 Cor 13,13); como de los bienes sagrados: en el mismo Evangelio (cf. Flp 1,5), en la misma fe (cf. Flm 6), en el mismo bautismo (cf. 1 Cor 1,16), en la misma pasión (cf. Flp 3,10).

Por tanto, la comunión trinitaria es la razón fundante de la comunión de la Iglesia. Es decir *comunión* significa la participación de la obra salvífica de Dios realizada en la historia humana por su Hijo Jesucristo. Él, por la participación de los mismos bienes espirituales trascendentes ha llamado a los hombres a la vida con Dios y la unidad entre sí.

Jesucristo, con el misterio redentor de su encarnación, muerte y resurrección, ha dado inicio a la profunda aspiración humana, anunciada ya por los profetas, del devenir de una nueva humanidad, basada en la transformación cualitativa del sentido y del orden de las relaciones humanas. Esta aspiración humana aunque tiene una plenitud escatológica, la fe nos hace ver que ya estamos viviendo los tiempos del Espíritu: la comunión descrita en la primera comunidad

eclesial son una epifanía anticipada de su posibilidad y realización. Los elementos de esta nueva epifanía son: el Espíritu pentecostal, signo de la unidad de la humanidad; el testimonio de apostólico que remite al Señor Jesucristo, muerto y resucitado; y la comunión fraterna que desde la multitud y la diversidad humana se resuelven en la unidad desde la fe¹⁷⁸.

- *En la Tradición*, la rica concepción de la "koinonía" se nutre de las surtidas vertientes patrísticas y litúrgicas, de las cuales, la figura de san Cipriano brilla como una de sus más preclaras fuente. Esta categoría impregnó durante el primer milenio la conciencia de la Iglesia y la doctrina eclesiológica. En la tradición de las iglesias orientales ha estado en supremo vigor hasta nuestros días. Por eso la comunión responde mejor la intuición de las grandes tradiciones eclesiales. Toda una riqueza que el Vaticano II supo recoger a la hora de exponer la profunda realidad de la Iglesia. El concilio, al fundamentar la naturaleza íntima –interna y social- de la Iglesia sobre la noción de comunión, no ha hecho más que revivir un pensamiento permanente en la tradición cristiana. Esta recuperación de la visión patrística de la Iglesia en torno a la comunión permite captar el ser de gracia de la Iglesia de Dios y, por otra, ofrece a la tarea ecuménica un camino providencial para resolver la unidad visible.

- La Iglesia comunión tanto en la Biblia, en la tradición como en el Magisterio no es un mero concepto formal de un modelo cualquiera de Iglesia. Es una realidad que debe asumirse porque responde a su misterio profundo y debe vivirse para no traicionar su propia razón de ser. Allí está su aporte específico para los seres humanos de este mundo, todos los cuales están llamados a la vida plena de Dios y han de encontrar en la Iglesia el "sacramento universal de salvación", tal como lo es en Cristo.

- Esta eclesiología de comunión tiene su centro en la comunidad, participación de fe y vida de los creyentes, que se concentra de forma práctica en el testimonio. Es decir, todos los fieles, como miembros del Pueblo de Dios, participan de la vida de la Iglesia y son corresponsables en la única misión y consortes en su destino. Esta participación de los mismos bienes de salvación y de la única misión se manifiesta en las Iglesias particulares y se ejercer en comunión con la autoridad jerárquica, y a través de ella con la Iglesia universal.

¹⁷⁸ J.M.R. TILLARD, o.c., p. 19.

CAPITULO IV

LA PASTORAL DE CONJUNTO PARA UNA IGLESIA DE COMUNIÓN

1. De la declamación del misterio trinitario a la trinización eclesial.

La eclesiología no puede quedarse en mero ejercicio intelectual, ya que la Iglesia es también una realidad santa y viviente. No cabe entonces ningún conocimiento de sus ser sino es desde una concreta experiencia. El misterio de comunión de la Iglesia debe ser un hecho en el que antes de su “preciso” entendimiento el cristiano debe poseer prácticamente una experiencia connatural. Saberlo implica tener *el sentido de la Iglesia*, que es mucho más que la conciencia de pertenecer a ella. Es necesario *ser Iglesia*, es decir, vivir en la Iglesia y sentir con la Iglesia.

Si el Vaticano II fue para la Iglesia “un magno acontecimiento”¹⁷⁹, significa que la envergadura de su realidad no se puede declarar superado en pocos años, ni se puede suponer agotadas sus virtualidades. Esto requiere un proceso de asimilación que haga realidad dos necesidades fundamentales:

En primer lugar, continuar con la aceptación de sus decisiones y con la puesta en marcha de sus proyectos hasta que su espíritu se vea reflejado en todos los ámbitos de vida eclesial: en la liturgia, en las instituciones canónicas, en la reflexión teológica, en los proyectos pastorales, etc.; aunque es verdad que ello no podrá cumplirse sino cuando el Dios de Jesucristo haga efectivamente morada *entre nosotros*, y, así, transforme y plasme en Sí la trama de relaciones humanas y sociales en las que y de las que la Iglesia vive.

¹⁷⁹ R. BLAZQUEZ, o.c. p. 10

En segundo lugar, conjugar el *misterio con la mistagogía* o, lo que es lo mismo, declinar la verdad del Dios trinitario como principio y forma de la Iglesia en sus concretas expresiones antropológicas e institucionales. Es decir, que las verdades de fe, pilares de la vida cristiana y eclesial (comunidad trinitaria) se transformen por medio de las relaciones eclesiales en aquello que son en su raíz: comunión. Que las relaciones con Dios, en Cristo, se conciban y se vivan no sólo desde el punto de vista individual, sino también desde la fruición comunitaria. En términos más formales Mons. Piero Coda, del cual he tomado el título de este apartado, lo expresa así: “la recepción del Concilio nos llama hoy a pasar de la declamación del misterio trinitario a la trinitarización *in actu* de la vida eclesial”, porque, “de otro modo, el *novum* que la contemplación del *mysterium Ecclesiae* nos hizo gustar a la luz del *mysterium Trinitas*, corre el riesgo de disolverse en un hermoso sueño”¹⁸⁰.

De un concilio como el Vaticano II, no puede derivarse menos que una nueva sensibilidad teológica, nuevas instituciones eclesiales, un nuevo estilo espiritual y pastoral... en definitiva, una distinta configuración de la Iglesia. Esto es lo que en la Iglesia se ha tratado de hacer desde entonces, de una u otra forma, de manera más literal o creativa, ser la realización del Concilio. Pero en el actual proceso de recepción¹⁸¹ se trata de hacer que los fieles católicos reconozcan en la eclesiología de comunión algo que conviene a sus vidas como cristianos, que la experiencia de la comunión hable de la vigencia real y de la eficacia reformadora que sigue gozando el Concilio. Que todos los cristianos reconozcan que en su participación activa en el cuerpo eclesial (concreto) se expresa la naturaleza de la Iglesia como una comunión, donde es posible vivir una fraternidad profunda y tienen su espacio la diversidad de miembros, carismas, funciones y ministerios. Sólo es pensable hablar de auténtica recepción del Concilio cuando todos los cristianos en la Iglesia han reconocido su condición de “sujetos”, y cuando todas las comunidades cristianas (Iglesias locales, diócesis, parroquias o comunidades eclesiales de base¹⁸²) son afirmadas como realizaciones originales de la Iglesia en el marco de la comunión de Iglesias. Naturalmente, la aceptación de la Iglesia como presupuesto de comunión en la íntima vida personal y comunitaria del cristiano es un proceso de incalculable significado, pero que

¹⁸⁰ PIERO CODA, “*Lumen gentium y el camino de la Iglesia cuarenta años después*”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA (Ed.), o.c., 17-18.

¹⁸¹ Se entiende por recepción la acogida activa y dinámica, la asimilación progresiva y creativa; no la simple deducción y aplicación “obediente” sin más. Nos movemos, por tanto en este consentimiento lúcido y cordial que nos otorga el concilio al considerarnos como sujetos activos...

¹⁸² En adelante a las comunidades eclesiales de base se las citará como CEBs.

requiere de una convicción y esfuerzo también incalculables, que sólo una pastoral debidamente organizada y planificada pueden educar la fe cristiana en un modelo de Iglesia comunión.

La fe del cristiano tiene mucho que ver con su experiencia concreta, cercano y local de la Iglesia. La fe se refiere no sólo a realidades sino también a realidades que “dicen algo”, que hablan su propio lenguaje. De allí el acontecer concreto y cercano, necesario y vital de la misma comunión para hacer más personalizada la fe del creyente. La IV Conferencia del CELAM, en Santo Domingo, enfatizaba que la Iglesia particular está “llamada a vivir el dinamismo de comunión-misión”. “Es una comunión orgánica”, no se trata, pues, de una espontánea situación, de que las cosas vengan por milagro, sino que si se quiere tener un tipo así de Iglesia es preciso quererla, planificarla, organizarla. Esta “comunión orgánica” es caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones, condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades (SD. 55). La “comunión orgánica” exige una tarea urgente: avanzar en el camino de la comunión y participación, y esto porque “muchas Iglesias no poseen una clara y verdadera planificación pastoral” (SD. 56).

Esto es lo que nos proponemos, pastoralmente hablando, en esta parte del trabajo: hacer que la Iglesia *acontezca* de nuevo a través de la comunión de cristianos y de Iglesias o, dicho de otra forma, llevar a la recepción de la eclesiología de comunión en el *modus vivendi* de una comunidad eclesial concreta, llámese diócesis, parroquia o comunidades eclesiales de base... Pero como no se puede proponer una pastoral de conjunto sin entender su significado y sus ventajas, por eso queremos partir de la clarificación sobre lo que se entiende por planificación pastoral y el por qué de planificarla. Para que se evidencie aún más su necesidad afrontaremos los desafíos que el mundo pone a la Iglesia actual y las condiciones con la que ésta puede responder a ellos desde una pastoral mejor articulada y organizada.

2. Definición de un plan de acción pastoral

A. ¿Qué es un plan de acción?

De la mano de J. B. Capellaro partimos del concepto general de un plan de acción para ir acercándonos a una definición específicamente pastoral. Tomaremos de este autor los aspectos técnicos de los términos¹⁸³.

¹⁸³ Cf. J. B. CAPELLARO, *Proyecto Diócesis: proyecto-propuesta pastoral de evangelización y renovación global de la Iglesia local o diócesis (PDR). Propuesta y teoría de una experiencia*, Centro de Proyección Cristiana, Lima, 1996, 7-11.

Lógicamente, un plan puede referirse a muchas realidades humanas, por ejemplo, a la enseñanza, a la investigación, a la política, etc. Vale decir a todos los campos el quehacer humano. Por lo tanto, pueden existir tantos planes cuantos son los intereses humanos. Pero un plan de acción en cualquier actividad humana no es un calendario de actividades que pueden estar desconectadas las unas de las otras sin un objetivo que las oriente en la misma dirección. No es un conjunto de orientaciones prácticas que si iluminan la acción que realizan no dicen ni qué alcanzar, ni qué hacer, ni cómo. No es un conjunto de indicaciones prácticas que no se sabe ni cómo ni en función de qué hay que relacionarlas. Tampoco es una doctrina que vivir... ya que esta necesita de medios concretos para traducirse en vida. Y, menos aún, un conjunto de buenos propósitos, que sin los medios adecuados y las coordinaciones necesarias quedan en piadosos deseos.

Un plan de acción es el conjunto de decisiones que toma un determinado sujeto en orden a su propio crecimiento en el cumplimiento de su misión. Por tanto se expresa en objetivos o situaciones ideales que se quieren alcanzar y en un conjunto de medios organizados en sucesión temporal precisamente para el logro de dicho objetivo.

B. ¿Qué se planifica?

Se planifica la acción. Es decir las diversas actividades que se quieren realizar para alcanzar un objetivo. No se planifica el espíritu que debe animar la acción, ni las actitudes espirituales con las que se puede realizar la acción; todo esto es responsabilidad del sujeto, aunque éstas deben reflejarse en un plan: sentido y fin de cuanto se hace como valor último, principios y criterios que iluminan cuanto se hace o planifica. Todo esto para lograr que las acciones se correspondan con los valores que se quiere lograr, para que éstos se traduzcan en vida y no queden reducidos a conceptos abstractos o teorías doctrinales. En realidad *se planifica aquellas acciones que, en relaciones a los valores, pueden crear condiciones más o menos ideales para vivirlos.* Al servicio de estas acciones concretas se programa para que tengan sus características propias¹⁸⁴.

C. Elección de un método.

Supuesta la claridad sobre lo que se quiere planificar, es necesario elegir y aplicar un método para hacerlo. Pues existe una infinidad de métodos con que se puede elaborar un plan de

¹⁸⁴ Cf. J. RAMOS, *Teología Pastoral*, ed. Paulinas, Madrid, 1999, 153.

acción. Sin embargo, no todos los métodos se basan en las mismas necesidades y desafíos, ni incluyen nuestros deseos o aspiraciones, ni respetan nuestros ritmos o situaciones. Además hay que considerar que cada método implica su propia filosofía de acción, su propio lenguaje metodológico, etc. Por tanto se trata de elegir un método adecuado a lo que nos proponemos y correspondiente a nuestra mentalidad (valores, criterios de vida...).

No obstante, cualquier método que elijamos debe definir claramente lo siguiente:

- La situación de la cual queremos salir: Análisis de la realidad que se quiere transformar, dónde estamos y el por qué de un plan;
- la situación que queremos alcanzar: Ideal, qué se quiere obtener, objetivos a alcanzar, intención que orienta la acción; y
- el itinerario o camino a recorrer: ¿Cómo alcanzarlo y qué medios que se van a utilizar: (fases, criterios, estructuras, recursos, etc.).

Es decir, la elección de un método para la planificación pastoral debe explicitar necesariamente tres momentos: análisis crítico de la situación, el proyecto de la situación deseada y la planificación o programación¹⁸⁵.

E. Simplicidad y complejidad de un plan.

La simplicidad o complejidad de un plan depende de la mayor o menor amplitud de la realidad que se planifica; es decir, cuanto más compleja es la realidad que se quiere planificar tanto más compleja será el sistema de planificación y el mismo plan. No existen, por tanto, planes simples o complejos sino una realidad que siendo simple o compleja exige una planificación correspondiente.

Así, de acuerdo a la realidad que se quiere planificar, la planificación procede, primero, definiendo los campos de acción, después articulando el plan con su objetivo general o último, con los objetivos específicos con cada campo de acción: aquellos que se deben alcanzar a corto, mediano y largo plazo, y, por último, los proceso de acción¹⁸⁶ correspondiente tanto a campo de acción como al proceso en general del conjunto de la acción¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 155-158.

¹⁸⁶ Proceso de acción es la concatenación organizada de los medios aptos y necesarios hacer efectiva una acción.

¹⁸⁷ Cf. J. RAMOS, o.c., 9-10.

F. ¿Qué es un plan de acción pastoral?

Objeto de planificación de una comunidad eclesial es aquella acción que entra directamente bajo la misión apostólica de la Iglesia. Aquella misión que, confiada por Cristo a los apóstoles (cf. Mc 16,15; Mt 28,19-20) y en ellos a sus sucesores los obispos con los presbíteros y diáconos (LG 28), debe ser orgánica y dinámicamente realizada y coordinada, con la colaboración de todos los bautizados, para el cumplimiento de su misión como Iglesia enviada al mundo.

Esta acción apostólica incluye toda la realidad de una comunidad eclesial, esto es:

- todas las acciones que se refieren al triple oficio o “munus” de evangelización: catequesis, liturgia, vida espiritual y caridad.
- todas las personas bautizadas, aunque en modos y grados diversos, en cuanto constituyen el sujeto de la acción apostólica;
- todos los organismos e instituciones que canalizan la comunión y participación de todos los bautizados en las diversas instancias pastorales de la Iglesia.

En este sentido un plan de acción pastoral es situar en una organización todos los elementos pastorales para lograr los fines que la acción evangelizadora que la Iglesia persigue. Esto implica: sistematizar y poner en relación los elementos de modo que ninguno actúe al margen del conjunto sino en relación al plan fijado, abarcar la totalidad de los elementos pastorales (personales, estructuras, medios, objetivos); elaboración intelectual previa a la misma acción que la determina, la precisa y dirige. En este sentido el plan pastoral es la forma de pasar de la situación al proyecto¹⁸⁸. Está ligado a una situación determinada y referido a un proyecto concreto, para lo cual requiere aunar las fuerzas, los medios y las acciones para hacer realidad el ideal establecido. Esto se llama *Pastoral de conjunto*.

3. Justificación de un plan de acción pastoral de conjunto.

Las razones que fundamentan la necesidad de un plan pastoral de conjunto son múltiples. Las sintetizamos brevemente.

¹⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 154.

A. Desde la antropología.

Cada persona, por ser racional, actúa siempre bajo el impulso de una intención o propósito más o menos explícito, más o menos válido y coordina cuanto es y cuanto tiene para alcanzarlo. Esto es verdad para una madre que va al mercado como para el director técnico de un equipo deportivo o para el presidente de quien depende la suerte de una nación. Ninguna persona puede actuar sin una intención o propósito, explícito u oculto, en orden a cuya consecución organiza un conjunto de acciones. Es decir, ninguna persona puede actuar sin un método ni sin un plan de acción.

B. Desde la historia actual.

El cambio acelerado, permanente y cada vez más rápido, la interdependencia creciente entre personas, grupos y pueblos, la distancia creciente entre ricos y pobres -personas, grupos y pueblos-, las aspiraciones a la paz, a la justicia y a la salvaguardia de lo creado, la búsqueda de un nuevo sentido de vida y de convivencia social, etc. ponen a la humanidad ante la necesidad de redefinir no sólo las estrategias de su acción sino también los mismos fines de la convivencia humana. Sólo a la luz de nuevos fines la humanidad puede convivir en la justicia y en la paz, y hacer que converjan todas las energías y todos los recursos para el bien universal de los pueblos. En este contexto la planificación participativa y libremente elegida en los diversos niveles y sectores del quehacer humano, según orientaciones compartidas por todos, puede llevar a la humanidad hacia la colaboración, cooperación y solidaridad necesarias para un mundo mejor.

Sumergidos en un mundo dinámico proyectado hacia el futuro, no podemos vivir ni actuar en función de un pasado que ya no existe ni de un presente que se nos escapa de las manos. Es necesario proyectarse hacia un futuro mejor que se debe construir a partir del presente. Esto exige una mentalidad de planificación que, de hecho, es una mentalidad y práctica común a todas las categorías de personas en todos los campos del quehacer humano.

C. Desde la teología.

Todo lo que se acaba de decir vale para toda persona y, por tanto, para todo cristiano, para toda realidad eclesial y para la misma Iglesia. Todas estas realidades son mundo y hacen parte del mismo.

Además, Dios nos ha revelado Su misterio, Su voluntad de salvación universal (mundo y cosmos) por Cristo en el Espíritu. Plan realizado a lo largo de siglos y del que hoy nosotros somos parte en la Iglesia y mediante ella.

El misterio de la encarnación, además, nos dice que Dios asumió todo lo que es humano menos el pecado para sanarlo y elevarlo a la dignidad de los hijos de Dios.

El misterio, por tanto, de la encarnación redentora, mientras por una parte nos ayuda a comprender la relatividad de todo lo que es humano frente al Reino de Dios y a sus exigencias, al mismo tiempo exige el máximo de comprensión y colaboración, como lo demuestra el misterio vivido por María. De este misterio emerge una renovada responsabilidad en la búsqueda de la voluntad de Dios y en hacer que todo lo que somos y tenemos converja en la actuación de la misma.

Por lo mismo, “de tal manera debemos fiarnos de Dios, que todo lo hagamos como si dependiese de nosotros; al mismo tiempo, debemos hacerlo como si nosotros no hiciéramos nada y todo fuera hecho por Dios” (S. Ignacio). También para el tema de la planificación vale el principio teológico: “Dios que te creó sin ti no te salva sin ti” (S. Agustín).

En definitiva, la encarnación nos dice que debemos actuar en todo como seres humanos conscientes y responsables y que nada es rechazado, a no ser el pecado, mientras toda la naturaleza humana con sus cualidades y capacidades es elevada a la dignidad de hijos de Dios. Por tanto, en nombre del misterio de Dios y del de la encarnación somos llamados a desarrollar los métodos en general y, concretamente, a planificar la acción que nos permite injertarnos concientemente en el dinamismo de la historia de salvación. Como Cristo que eligió dar la vida por nosotros y, al momento oportuno, cuando llegó la hora, fue a Jerusalén para realizar su pasión, muerte y resurrección.

D. Desde la espiritualidad.

La Iglesia, en su tradición, unió siempre el tema de la espiritualidad (don de Dios y aceptación por parte de las personas) a la ascesis, es decir, al esfuerzo humano y a los métodos necesarios para alcanzar la perfección. Pero no es que la persona pueda alcanzar a Dios, aprehenderlo, como si fuera una propia conquista. Es Dios que viene a nuestro encuentro y se dona. No como respuesta a cuanto nosotros merecemos sino como don gratuito de quien es Amor. Si nosotros pudiésemos alcanzar a Dios, la ascesis se convertiría en un voluntarismo mecanicista.

Ninguna espiritualidad -núcleo catalizador del conjunto de los valores evangélicos que vivir como cristianos- puede expresarse históricamente sin una ascesis o disciplina, hecha de esfuerzos y métodos, que permite a las personas corresponder a la voluntad de Dios con todas las energías personales de que disponen: "Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan" (Lc 11,28).

En la historia de los últimos cinco siglos, la Iglesia ha desarrollado no sólo la teología espiritual desde la óptica de la vocación de la persona a la santidad sino que ha puesto su atención y ha valorizado la ascesis correspondiente. Por ello, además de pedir y motivar el esfuerzo personal, ha creado y difundido diversos métodos para la oración, la penitencia, el discernimiento, la ayuda fraterna, la programación de la vida espiritual personal, el examen de conciencia, etc.

La Iglesia en nuestro tiempo, en el Concilio Vaticano II, nos ha recordado que la vocación a la santidad se da en un pueblo, todo él santo y llamado a la santidad en Cristo Jesús (LG 9). Así, la Iglesia, superando todo riesgo de individualismo y de espiritualismo, busca tanto nuevas motivaciones que susciten esfuerzos renovados por construir la unidad cuanto nuevos métodos que conduzcan a ello, como son los métodos de comunicación y diálogo, de oración y discernimiento comunitarios, de planificación y programación, etc. Sólo así un conjunto de personas pueden colaborar orgánicamente al bien común de la Iglesia y del mundo.

Se dice que el Espíritu no puede ser aprisionado por los métodos. Y es verdad. Pero cuando esto se dice para negar la necesidad de los métodos o para disminuir su importancia en el camino espiritual, entonces hay que recordar que la encarnación en sí misma es un método. Dios quiso correr el riesgo de permanecer aprisionado en la condición humana. Pero sólo así la liberó de la esclavitud del pecado. Tanto es verdad que los santos han vivido con tal intensidad la voluntad de Dios y se han identificado de tal manera con ella que de hecho han creado métodos correspondientes a las necesidades históricas de la Iglesia y de la sociedad. Basta recordar que gran parte de los sistemas educativos y asistenciales han sido creados por los santos y llevados adelante y difundidos por la Iglesia. Si es cierto que la invención y el uso de los métodos no hace al santo, es también cierto que los santos siempre han creado y asumido métodos para la extensión del reino de Dios en el mundo. Los santos han sido y serán siempre hombres de su tiempo.

Si es verdad que no se puede aprisionar el Espíritu en esquemas prefabricados es verdad también que el mismo Espíritu nos empuja a actuar con toda nuestra responsabilidad humana para hacer fructificar los dones que El nos ha concedido. Es la parábola de los talentos, el valor de los frutos, el no decir Señor, Señor... etc. Es del espíritu humano crear métodos pero sobre todo lo es del Espíritu Santo por cuya obra el Verbo se hizo carne y los apóstoles iniciaron la estrategia de evangelización del mundo.

E. Desde la pastoral.

El tiempo, para la Iglesia peregrina en el mundo, es el espacio que Dios le ofrece entre el “ya y todavía no” de la esperanza; es el trecho de un camino abierto a la fidelidad creciente. Tiempo que impone la progresividad, el desarrollo de todo por fases, etapas y ritmos que constituyen un límite respecto a la inmediatez con que querríamos alcanzar la situación definitiva. Por lo mismo, el tiempo es, a su vez, una posibilidad abierta a la libertad de opción, a la paciencia del paso posible, para caminar paso a paso hacia metas cada vez más completas y perfectas en el horizonte del Cristo total. Es por esto que la Iglesia en cuanto peregrina está llamada a planificar su crecimiento en fidelidad a su vocación y para su progresiva realización en la santidad-unidad como pueblo de Dios.

F. Desde la tradición de la vida religiosa.

Un argumento particular llega de la tradición de la vida religiosa que siempre ha buscado radicalizar lo que es común al ser de la Iglesia, según el propio carisma.

Cuanto se ha dicho sobre los métodos de oración, de penitencia, de corrección fraterna, de dominio de si, etc., y que la tradición de la espiritualidad de la Iglesia nos ha transmitido hasta hoy, debemos reconocer que en su mayor parte han surgido de la experiencia religiosa de aquellos que han sido los maestros de la vida espiritual y, en muchos casos, fundadores de institutos religiosos o de corrientes de espiritualidad (S. Pablo abad, S. Benito, S. Domingo, S. Francisco, S. Ignacio, Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz, Sta. Teresita... etc. Precisamente el Concilio Vaticano II reconoce la validez de los caminos espirituales que las diversas familias religiosas ofrecen a sus miembros (cf. LG 43). En estas experiencias han nacido las diversas formulaciones de los itinerarios de santificación o itinerarios espirituales hacia la santidad, vividos por los místicos cristianos (S. Agustín, S. Tomás, S. Juan de la Cruz. S. Teresa, etc.)

Pero la experiencia religiosa no ha quedado reducida a los métodos que se refieren a la vida espiritual entendida como vida interior sino también a métodos que refiriéndose a la totalidad de la vida de las personas y de la comunidad se han traducido en acción apostólica y en una organización social de tipo empresarial como son, por ejemplo, las empresas agrícolas de los Benedictinos, las escuelas y los hospitales de muchos Institutos que funcionan, aún hoy, como si fueran un reloj. Organizaciones cuyo secreto ha estado en la perfección de la caridad, del amor a los hermanos, normalmente a los más necesitados, que han vivido aquellos que, a través de estas obras, dieron forma histórica hasta en los mínimos detalles al amor evangélico que es servicio y promoción de las personas y del ambiente en el que estaban injertados.

Todo esto ocurría en tiempos que podemos definir como prevalentemente “estáticos” (GS 5), en los que el cambio acontecía en tiempos muy largos, después de siglos. Pero hoy, en una sociedad prevalentemente dinámica, en cambio permanente, global y universal que camina rápidamente hacia una cada vez más compleja unidad planetaria (cf. GS 1-10), las instituciones humanas y, por tanto, también las eclesiales y religiosas pueden asegurar su estabilidad y permanencia en el tiempo en la medida en que organizan su adaptación permanente.

CAPÍTULO V

PRESUPUESTOS PARA UNA PASTORAL DE COMUNIÓN

Después de todo lo que hemos dicho sobre la eclesiología de comunión, procuremos encontrar la coherencia entre la doctrina sobre la Iglesia expuesta en *Lumen gentium* y la praxis pastoral de cualquier Iglesia local en su modo de construir la comunidad cristiana como Iglesia-comunión. Este capítulo se justifica por el título. No es un plan pastoral en sí mismo, sino los presupuestos para una pastoral de comunión; es decir unos elementos básicos y necesarios que deben considerarse en la elaboración de un plan pastoral, y que ayuden a comprender, organizar y vivir la Iglesia-comunión en una determinada comunidad eclesial. Son los principios en acción, contrastados desde la espiritualidad de comunión que da sentido y coherencia a los contenidos, acciones y esfuerzos pastorales invertidos en lograr una Iglesia de comunión.

Un proyecto pastoral según un modelo de Iglesia *comunión y participación* debe estar contemplado a largo, mediano y corto plazo, y expresarse en una planificación que en su forma más global abarque los siguientes elementos:

- a. La espiritualidad que debe sostener e impulsar la acción pastoral de cara al modelo de Iglesia a lograr.
- b. El análisis de la realidad de la comunidad eclesial;
- c. El ideal de Iglesia que se quiere lograr.
- d. El problema fundamental que se presenta en la comunidad de cara al ideal propuesto.
- e. La estructura fundamental del camino a realizar en cada etapa.
- f. Los criterios o políticas de acción que van a regir el actuar pastoral durante el proceso.

1. La espiritualidad de comunión.

A. La espiritualidad como alma de la acción pastoral.

Punto de partida para la elaboración de un plan es la comprensión de la espiritualidad que lo origina tanto en su conjunto como en sus diversas partes. En verdad, todo plan de acción como toda organización depende de una filosofía o de un conjunto de principios y valores que orientan la práctica pastoral y constituyen el fin o la razón última del hacer humano. Pero en la Iglesia partimos no de los simples principios doctrinales sino de éstos en cuanto deben ser vividos y constituyen el sentido permanente del quehacer eclesial. Tampoco un plan pastoral se reduce sólo a programar acciones sino que apunta a crear estilo de vida coherente con la fe. Sobre esta necesidad se fundamenta la exigencia de la espiritualidad en el alma de toda acción pastoral. Así nos lo recordaba el Papa Juan Pablo II en clave de comunión: “Antes de programar iniciativas concretas, hace falta promover una espiritualidad de la comunión, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades”¹⁸⁹. De lo contrario nos advertía: “No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento”¹⁹⁰.

Es así que partimos de la espiritualidad, la del evangelio, pero según el modo de entenderla hoy, en el contexto del magisterio de la Iglesia actual y como respuesta a los desafíos del mundo actual.

B. La espiritualidad del Concilio (la espiritualidad comunitaria).

Hemos dicho que el Concilio Vaticano II elige una óptica de la Iglesia: “misterio de comunión”, que constituye una opción que define su modo de ser y de actuar en la historia y, al mismo tiempo, es el núcleo catalizador en torno al cual vivir el conjunto de valores de la vida cristiana. Así da comienzo a un modo peculiar de ver, de ser y de actuar como Iglesia para el mundo.

El Concilio repropone la espiritualidad evangélica en cuanto vivida y llamada a vivirse como comunión y comunidad, como Iglesia, Cuerpo de Cristo. La Iglesia se concibe a sí misma como

¹⁸⁹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6-01-2001), 43. En adelante se citará como NMI.

¹⁹⁰ *Ibid.*

una espiritualidad. Es el carisma del Espíritu dado a nuestra época.

En efecto cuando la Iglesia dice de sí misma que “es misterio” afirma un hecho teológico, una realidad existente: el encuentro entre el don de Dios que quiere hacer partícipes de su vida a los seres humanos y la respuesta humana de la fe, de la esperanza y de la caridad. Es la comunión constitutiva del ser-Iglesia. Por ello se puede afirmar sin lugar a dudas que el Vaticano II es un Concilio de espiritualidad y de espiritualidad de comunión y comunitaria.

La espiritualidad comunitaria es la base de todas las otras espiritualidades de la Iglesia¹⁹¹, es la que motiva e impregna de vida y de espíritu a cualquier proyecto pastoral de conjunto. Sobre esta espiritualidad han incidido también las grandes Conferencias episcopales latinoamericanas: Medellín, Puebla, Santo Domingo¹⁹² y, recientemente, Aparecida.

La espiritualidad comunitaria recibe su sentido del encuentro-comunión con Dios, Uno y Trino. En esta visión trinitaria se origina un nuevo modo de encarar las relaciones interpersonales sociales a partir de esa única, original y originante “comunidad de amor” que es la Santísima Trinidad. La creación, la salvación y la santificación que tienen al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como agentes y protagonistas de la historia han sellado todo lo humano con un sello comunitario y al mismo tiempo dinámico.

Por tanto, el adjetivo “comunitaria” pertenece a la esencia misma de la espiritualidad cristiana. Esto implica que el sujeto es la comunidad cristiana, un “nosotros” (padre nuestro-hijos e hijas y hermanos-hermanas). La comunidad que resulta al vivir las relaciones son de tal modo que:

- son relaciones de amor (relaciones interpersonales entre seres humanos) y en el amor que es Dios, compartido en la fe, esperanza y caridad,
- tienen un fin común: la realización de la voluntad salvífica universal del Padre.
- unifican a las personas y sus vidas en la Iglesia, en mutua cooperación y organización jerárquica.

C. ¿Qué es la espiritualidad de comunión?

El papa Juan Pablo II al señalar los objetivos pastorales para este nuevo milenio, nos retaba a “promover una espiritualidad de comunión” como prueba de nuestra fidelidad a Dios. “Hacer de la

¹⁹¹ Cf. DIÓCESIS DE CHULUCANAS (COMPER), *Manual pastoral*, Ed. Jerónimo Lear, Chulucanas (Perú), 1998, 21.

¹⁹² Cf. DIÓCESIS DE CHULUCANAS (COMPER), o.c., 26.

Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo”¹⁹³.

Para Juan Pablo II la espiritualidad de comunión debía de informar toda la vida eclesial, conducir a una verdadera unión fraterna entre los fieles por la caridad, y ser el alma del magisterio, de toda celebración sacramental y de cualquier ejercicio de la potestad de jurisdicción en la Iglesia, porque, “la espiritualidad de comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios”¹⁹⁴.

Y el mismo Juan Pablo II nos ofrecía una importante reflexión sobre la naturaleza de esta espiritualidad de comunión:

“Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, **capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad** profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como «uno que me pertenece», para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para **intuir sus deseos y atender a sus necesidades**, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo **que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo** como regalo de Dios: un «don para mí», además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión es saber «dar espacio» al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. Ga 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias”¹⁹⁵.

La espiritualidad de comunión transforma y hace que la Iglesia aparezca ante el mundo “como un sacramento”, o sea, “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unión íntima de todo el género humano” (LG, 1), como nuevo Pueblo de Dios, santo y llamado a la santidad, del que Dios quiso “que le confesara en verdad y le sirviera santamente” (LG, 9), como “enviado por Dios a todas las gentes para... anunciar el Evangelio a todos” (AG, 1), cuya “razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios (GS, 40).

La espiritualidad comunitaria viene hacer la opción radical de Cristo Jesús: la de dar su vida por la Salvación de todo el mundo en cumplimiento de la voluntad del Padre. En este sentido un

¹⁹³ JUAN PABLO II, *NMI* 43.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 45.

¹⁹⁵ *Ibid.* 43. Los resaltados corresponden al interés de este trabajo.

aspecto importante de la espiritualidad comunitaria es la ascesis (sacrificio) que ella exige para que la espiritualidad se traduzca en la práctica por medio de la planificación pastoral global de una comunidad eclesial.

D. Componentes esenciales de la espiritualidad de comunión.

- a) Es la "espiritualidad que radica en Dios (amor compartido, Trinidad de Personas), que crea al ser humano a su imagen y semejanza; más aun, que se comunica al ser humano, y al comunicarse lo llama a una santidad como la suya. "Vocación" que es al mismo tiempo "convocación" a la comunión con El, comunión que se convierte en posesión común de aquellos que lo acogen; (cf. LG 2-5; DV 2-5; AG 2-5; UA 2).
- b) Radica además en la respuesta del ser humano que consiste en el hecho de hacerse siempre más comunidad -pueblo- familia de Dios. El quiso santificarnos-salvarnos no aisladamente sino como pueblo santo (LG 9; Cf. GS 24; Ef 4,1-16; I Pe 2,1-10). Este pueblo participa y comparte una misma vocación y misión; pueblo profético, sacerdotal y real que, como tal es llamado a la santidad y en él cada una de sus partes.
- c) Es la espiritualidad cuyo dinamismo interno consiste en las relaciones de diálogo con Dios, entre los seres humanos en Dios, integrando-unificando toda la realidad (creación e historia). Es la santidad de las relaciones que se da en las mismas relaciones, es decir, santidad comunitaria; (cf. 2 Cor 8 y 9; Fil 1, 3-11; 2, 1-11; Col 3,5 -4,6). Más aun, el diálogo como discernimiento comunitario o dinamismo compartido de búsqueda de la voluntad de Dios en una situación concreta (cf. Hch 15; Ef 4,15). Es el dinamismo del amor y del servicio mutuo, en el horizonte de la universalidad (LG 5, cf. Jn 3,1-20; Mt 18).
- d) Espiritualidad cuyo fin último consiste en la madurez de la Iglesia en Cristo, en la plenitud de su desarrollo, en su perfección como "cuerpo". Esto implica:
 - organicidad (integración de las diversidades en la unidad)
 - dinamicidad (tensión hacia la perfección y la eficacia)
 - en una comunidad que vive la comunión
 - de fe-esperanza-caridad y en la fe-esperanza-caridad.

Es la espiritualidad-santidad de la Iglesia que tiende a revelar en su rostro y en formas siempre más perfectas a Cristo, en cuanto la Iglesia debe ser siempre más plenamente Iglesia-

signo e instrumento de la salvación universal en la caridad. Esto implica la renovación del modelo histórico de Iglesia con nuevos modelos siempre abiertos a ulteriores metas de perfección en la unidad mediante la caridad.

e) Espiritualidad de la Iglesia peregrina en este mundo, que realiza su itinerario de conversión.

La espiritualidad comunitaria de un plan pastoral debe tener los siguientes núcleos centrales:

- La experiencia de la **gratuidad** del Amor de Dios y la acogida libre de la fe.
- La experiencia del **Amor o Don de Sí** (Misterio Pascual: Pasión, Muerte y Resurrección) para la construcción de la humanidad como única vía para la propia realización personal y comunitaria.
- El **Amor mutuo** por el que se comparten los bienes materiales, culturales y espirituales de las personas y en virtud del cual se promueven y realizan aquellas opciones que sirven al bien común universal y se establecen relaciones humanas de gratuidad.
- La **esperanza** con la que se proponen horizontes de futuros mejores, capaces de atraer y proyectar a personas y comunidades hacia una conformación creciente con el amor en la fraternidad universal.
- La **fraternidad** del Buen Samaritano (cf. Lc 10, 30-35). La Iglesia en su relación con el mundo está llamada a vivir y fomentar relaciones fraternas universales.
- La **peregrinación** del pueblo de Dios en camino de santidad, que fructifica en personas y comunidades capaces de ser testigos de los valores que anuncia porque los viven.

Esta espiritualidad comunitaria encuentra su primer espacio de acción vivificadora en la familia cristiana, ya que es la primera comunidad de fe, esperanza y caridad. Esta espiritualidad comunitaria vivida y promovida en el seno de la familia debe impregnar la acción conjunta de toda la pastoral de la Comunidad eclesial, en todos sus ejes y en sus respectivas áreas.

2. Diagnóstico o análisis de la realidad: situación concreta

Todo **plan o proyecto pastoral** tiene que nacer desde un diagnóstico de la realidad y con una opción pastoral de evangelización clara, teniendo en cuenta que las situaciones nuevas nos invitan y urgen a buscar soluciones nuevas¹⁹⁶. Hacer el diagnóstico de la realidad ayuda a la

¹⁹⁶ Cf. J. FUENTE, "La Iglesia Local: espacio para la comunión", en UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA (Pub.), *La espiritualidad de comunión (Charlas cuaresmales-2006)* Salamanca, 2006, p. 84.

concreción de la planificación pastoral: los recursos favorables y las posibilidades existentes, las demandas prioritarias y el problema fundamental al que hay que solucionar. Sobre estos resultados se puede crear el dinamismo evangelizador que involucre en distintos grados tanto a los agentes pastorales como la propia comunidad.

3. El problema fundamental.

Actualmente vivimos en un mundo donde se han desarrollado grandes posibilidades para la comunicación y la interrelación de la gente. Hay que dar gracias por las grandes ventajas de la técnica moderna y los medios de comunicación social, que han logrado una incomparable proximidad externa entre los hombres, mayor que en cualquier época. Sin embargo eso no quita el peligro real para la comunión debido a la masificación social como nunca antes se ha vivido. Paradójicamente un mundo más globalizado e intercomunicado ha creado el mayor aislamiento y soledad en los hombres. La sociedad actual oscila entre individualismo y el colectivismo, aparentemente contrapuestos, pero ambos coinciden en dejar solo al individuo. El primero por replegarle en su propio egocentrismo, y el segundo por diluir su identidad en el anonimato de la masa humana.

Al final ambos problemas confluyen en uno. En una sociedad donde el individuo importa poco para el colectivo, hace que este también se despreocupe de los demás. Por tanto el problema fundamental de la sociedad actual es el individualismo llevado a “extremos desmesurados”¹⁹⁷. Ante esta situación la pastoral de conjunto para una Iglesia de comunión tiene que centrar sus esfuerzos en romper las barreras de lo personal para crear conciencia de comunidad.

4. Ideal: Iglesia de comunión y participación en camino de santidad.

En coherencia con la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano y en respuesta a la problemática pastoral encontrada en el diagnóstico de la comunidad eclesial, se esboza un ideal de Iglesia comunión y participación en camino de santidad. Sobre este ideal de Iglesia se han de orientar todas las decisiones y acciones de un determinado proyecto pastoral. El ideal de Iglesia que queremos lograr la podemos describirla como:

La Iglesia de Cristo presente en un lugar determinado, presidida por el obispo con los presbíteros y diáconos, articulada orgánica y dinámicamente como pueblo de Dios, santo y llamado a la santidad; que se expresa al mismo tiempo en diversos ámbitos de comunidad y en los diversos dones, carismas y ministerios al servicio de la comunidad.

¹⁹⁷ J.- THIERRY MAERTENS, *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 29.

Es decir:

- hacer de la Iglesia de Jesucristo una verdadera familia y comunidad presente en las personas (templos del espíritu santo), las familias (Iglesia doméstica), las comunidades eclesiales de base, parroquia y diócesis (Iglesia local);
- presidida por el obispo, signo y promotor de unidad, en colaboración con los sacerdotes y diáconos;
- unidos en caridad con las comunidades religiosas, los equipos parroquiales y los equipos de coordinación eclesial de base;
- organizada como cuerpo de cristo, cada cual y todos con sus dones y talentos al servicio de la comunidad de manera dinámica y permanente;
- fiel y atenta a la palabra de Dios, misionera, acogedora, compasiva y solidaria, agente de reconciliación y diálogo, alegre testigo de cristo resucitado, fuente de la esperanza; y
- creciendo juntos en santidad como pueblo, familia de Dios, en diálogo con el mundo.

Este ideal de Iglesia nos plantea la necesidad de reflejar su concreción en todas las estructuras eclesiales, las mismas que nos se puede lograr sino a través de una espiritualidad definida, de un análisis profundo de la realidad socio-eclesial, del aprovechamiento eficiente de los recursos existentes y de unos criterios pastorales claros aplicados en las diferentes acciones de un proceso largo que pasan por varias etapas.

5. Criterios y actitudes para una pastoral de comunión

Considero a este apartado como la parte principal de esta tesina. El objetivo fijado apuntaba a tender un puente entre la teología y la pastoral en lo que respecta a la eclesiología de comunión. O, mejor dicho, una vez establecidos los fundamentos doctrinales y espirituales encausarlos hacia una pastoral de conjunto, sistemática y organizada, de manera que la comunión tome cuerpo y forma en la manera de vivir de una comunidad eclesial concreta.

A. criterios pastorales para la edificación de una Iglesia- comunión

En primer lugar, consideramos necesario establecer algunos criterios básicos que deben guiar las acciones pastorales en su cometido de llevar a la comunidad eclesial desde su realidad actual al ideal querido. Cada criterio debe expresar un contenido, un fundamento teológico y una exigencia pastoral o conversión que articulen, en su conjunto, las principales enseñanzas de la

eclesiología y la espiritualidad de comunión. La pastoral de conjunto que busque la edificación de una comunidad cristiana según el modelo de Iglesia comunión debe tener en cuenta los siguientes criterios pastorales:

1. **Siempre invitar a Todos.** Partir, desde el comienzo, con TODOS y convocar siempre a TODOS de forma sistemática. Si algunos no responde que sean ellos los que decidan, no nosotros. Teológicamente se ha dicho que el Espíritu de Dios actúa en todos los bautizados, el Espíritu Santo está presente en cada uno y en todos. Esto traducido en exigencia pastoral significa “dejar las noventa y nueve ovejas para ir a buscar a la perdida” (cf. Lc 15, 1-10). Es decir, pasar de una pastoral para supuestas “elites” a otra que ofrece a todos las mismas oportunidades de crecimiento; pasar de nuestros cálculos humanos al riesgo de la economía de Dios; a creer en las posibilidades de todos. Además, porque eclesialmente la participación de cada persona es importante para la comunidad, puesto que el aporte de cada una la puede enriquecer.

2. **Apoyar la acción de Dios en su pueblo.** No partir de lo que nosotros creemos bueno, sino de los signos de la presencia de Dios en su pueblo. Hay que saber que todo momento de la historia personal y comunitaria es “momento de salvación”. Dios está presente en su pueblo, en su cultura y en su historia. El nos invita a descubrir su presencia en todo lo que hay de bueno. Esto traducido a compromiso cristiano significa pasar de una pastoral “para” el pueblo a otra “desde” el pueblo; o mejor, “desde Dios” que opera en su pueblo. Pasar de una concepción de la Iglesia como “sociedad uniforme” a la de “realidad diversa y plural” llamada a fermentar el Reino de Dios en su forma determinada de existir.

3. **Ponernos al alcance del más sencillo.** Partir de los que no saben, no tienen, no pueden, no practican o no responden al mensaje evangélico. Éstos deben ser la prioridad de un plan pastoral. Hay que creer que la FE tiene en sí misma fuerza suficiente para reclamar y provocar una respuesta. Esto exige una actitud espiritual y pastoral de dejarse evangelizar desde los pobres; ser discípulos de Cristo antes que “maestros”.

4. **Distribuir responsabilidades** al mayor número de personas; es mejor que “muchos hagan poco” a que “pocos hagan mucho”. Hay que confiar que nadie es tan pobre que no tenga algo que ofrecer. Lo cual nos exige dejar nuestra actitud de “seguridad” para dar paso a la actitud de “confianza” en nuestros colaboradores. Los responsables eclesiales tienen que pasar de la seguridad de hacerlo todo por sí mismo al riesgo de la búsqueda y responsabilidad compartida, a

la confianza en los demás; de la prisa del eficientismo a la paciencia de la educación. Los agentes pastorales tienen que romper el círculo cerrado de “como no hay gente preparada ni tiempo para preparar, entonces que los preparados lo hagan todo”. La formación se da en la acción y para la acción. Y por ella, la motivación, la decisión, la preparación, la realización y el compromiso que ésta exige.

5. Respetar todo sin destruir nada. No destruir nada de lo que existe, sino orientarlo hacia el objetivo. Si algo “muere”, que sea por el mismo proceso de “crecimiento”. Lo que ha nacido en cualquier comunidad eclesial (elementos culturales y sociales), es fruto de la buena voluntad y del Espíritu. Así lo expresa el Concilio: “La Iglesia [...] no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta, asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva a todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tiene de bueno” (LG 13). Esto significa reconocer a la historia como lugar teológico donde Dios se revela a su pueblo por medio de ella. Esto exige respeto por las personas que han creído en la validez de algo, sus tradiciones; hay que anteponer las personas a las instituciones.

6. Siempre caminar juntos. Alcanzar un ideal conlleva un proceso *lento* (el ritmo lo impone el pueblo), *progresivo* (hacia una vida más coherente con la fe) y *global* (todos los bautizados y todas las acciones en un único proceso coordinado). Es verdad que todo el pueblo está llamado, pero nada nace ni crece de golpe. Por tanto hay que pasar de una pastoral individualista e inmediatista a otra de conjunto, comunitaria y planificada.

7. Hacia un futuro mejor. No partimos del “pasado” ni de los problemas del “presente”, sino *del futuro deseable y querido*. Si se toma en cuenta la situación actual de la realidad es para, a partir de ella, buscar formas que “apresuren el Reino”. El horizonte amplio que atrae nuestra voluntad será siempre el ideal. Esto exige, pastoralmente hablando, pasar de “repetidores del pasado” o “espectadores” del presente, a “creadores” de un futuro siempre mejor.

Estos criterios generales serán el punto de referencia para la formulación de las acciones específicas y la realización de los programas pastorales en la comunidad eclesial.

B. actitudes y principios comunes para los agentes pastorales.

Pero los criterios no se aplican sólo a las acciones si antes no son asumidos por las personas que los ejecutan, por eso proponemos algunas actitudes y principios que han de orientar el *modus operandi* de los agentes pastorales en la edificación de una Iglesia de comunión:

- a) **Unidad y Continuidad.** Se ha de tener una unidad de visión pastoral a corto y largo plazo, promoviendo la continuidad de las obras pastorales que deben hacerse independientes de los cambios de personal. Sólo la continuidad de un proceso asegura la cercanía de la meta. La pastoral no está condicionada por los responsables de turno sino por las aspiraciones del pueblo de Dios.
- b) **Pluralidad.** Se debe respetar y promover la multiplicidad de carismas, dones de Dios y sus ministerios, no sólo de los mismos agentes pastorales, sino también de las distintas personas y comunidades. Para esto son necesarias las estructuras de participación que hablaremos más adelante.
- c) **Encarnación.** El agente pastoral ha de encarnarse en la comunidad, compartiendo su historia y especiales condiciones sociales, económicas y culturales, ayudándola a reconocer la presencia de Cristo en todo lo bueno y verdadero que hay en su cultura. Esto servirá de base para la pastoral popular o de multitudes, los pequeños grupos y la pastoral del desarrollo humano. De esta manera, el que una vez nació según la carne judía, de cultura judía, nacerá de nuevo, de la cultura local (cf. LG 13, 16; AG 16).
- d) **Disponibilidad.** Dado el carácter misionero de la Iglesia local, reconocer la importancia de una mejor distribución de los agentes pastorales y de una disponibilidad más flexible en los individuos y equipos pastorales. No estar donde mejor conviene sino donde más los necesitan.
- e) **Estabilidad** en las obras pastorales y en el compromiso personal a la Iglesia diocesana, se ha de promover toda la estabilidad que sea posible.
- f) **Corresponsabilidad.** Para que la comunidad, Iglesia profética, sea un instrumento más apto del Espíritu, se toma conciencia de la responsabilidad procurando el diálogo y el trabajo en equipo, en la planificación y realización de las áreas pastorales, a nivel parroquial y diocesano y en todo lo que se refiere al bien común, material y espiritual, como individuos, agentes pastorales, o CEBs o parroquias en vías de madurez de la fe. Mejor dicho, superar el paternalismo misionero para promover la iniciativa evangelizadora de las propias comunidades eclesiales.
- g) **Formación continua.** Exige el compromiso de vivir en conversión continua,

actualizando nuestros valores, por medio de la lectura, el estudio o reflexión y sobre todo en comunidad con los hermanos agentes en los encuentros de renovación espiritual y pastoral.

- h) **Oración.** La piedra angular de toda conversión es y será siempre la vida de oración personal y comunitaria, la oración que procede y orienta todo estudio o reflexión, la oración que se ofrece al Padre como acción de gracias y alabanza, la misma conversión personal y las obras pastorales.
- i) **Espíritu de alegría.** Confianza, entusiasmo y alegría en la pastoral son características de la verdadera persona de fe, esperanza y caridad.
- j) **Descentralización.** Relacionada con la responsabilidad a nivel parroquial y diocesano se ha de compartir mejor los necesarios poderes, facultades y autoridades en la planificación y realización de la obra misionera.
- k) **Jerarquización.** Para el bien de los mismos agentes pastorales y del Cuerpo de Cristo, se debe jerarquizar el trabajo pastoral, dándole un orden de prioridades a corto plazo. (M. 15, III, 13).
- l) **Catolicidad.** Tener mentalidad católica que reconozca que la responsabilidad del bienestar material y espiritual de la Iglesia no sólo se limita a la Iglesia particular en la diócesis, sino alcanza también a la Iglesia local del país o región y a la Iglesia universal (cf. LG 13c; AA 38a).

6. Ejes fundamentales de un plan pastoral.

Siguiendo el criterio de “siempre invitar a todos”, una pastoral de conjunto debe pensar la evangelización de las gentes a grandes y a pequeñas magnitudes. Para eso hay que diseñar ejes fundamentales en cuanto son los dinamizadores de todo el proceso de comunión y participación eclesial en todos los ámbitos. Los ejes que se consideran fundamentales son:

1. Pastoral de multitudes.

El dinamismo evangelizador de la cultura y de la religiosidad popular constituyen la tendencia base un Proyecto Pastoral que, si se lo aprovecha oportunamente, tiene posibilidades reales de determinar el futuro del pueblo de Dios en una comunidad eclesial. La religiosidad popular en sus

expresiones multitudinarias es un espacio, aunque complejo, providencial para la evangelización si se lo sabe aprovechar pastoralmente. En este nivel la Pastoral de conjunto debe procurar llegar indistintamente a todos los bautizados, sin destruir nada sino, más bien, aprovechando los recursos existentes. La pastoral de multitudes encuentra en las concentraciones masivas de la religiosidad popular y otras festividades importantes de la comunidad un sustrato importantísimo para la evangelización.

La pastoral de multitudes es el eje fundamental para mover al conjunto del pueblo de Dios en los ideales de la comunión y participación. El objetivo es convertir estas fiestas “religiosas” - tradicionales en **fiestas de fraternidad**, es decir, en celebraciones de fe y de vida, que recuperen el auténtico sentido cristiano y eclesial de la comunidad. Para esto es necesario que su organización y celebración cuente con los siguientes espacios y momentos de participación:

- La *ekklesia* en su sentido original¹⁹⁸ como convocación o asamblea de la comunidad donde cada cristiano tiene la capacidad de participar mediante consultas, informaciones, sugerencias o decisiones en las cuestiones de interés religioso o social que conciernen a la vida pública de la comunidad.
- La *qahal* o asamblea litúrgica convocada por Dios para escuchar su Palabra, participar de la Eucaristía y demás sacramentos, renovar su compromiso de fe. Este sentido religioso es lo más importante, que toda comunidad, varones y mujeres, adultos y niños se sientan libres e hijo de Dios, convocados realmente por Él para celebrar su fe. Realmente es un espacio por excelencia para crear experiencia de fe y compromiso cristiano. Esta ocasión se la aprovecha para inculcar el ideal de Iglesia por medio de un tema, lema, signo o gesto que expresen la meta eclesial. Se utilizan los recursos propios de la piedad popular (devociones, procesiones, romerías, letanías, etc.) para introducir en la comunidad el compromiso de la fe, la conversión de vida y la unión en Cristo.
- La *fraternidad* que es espacio para festejar la fe, la unidad y la amistad en la alegría sana y en el compartir mutuo.

¹⁹⁸ Recordemos que el término Iglesia tiene su origen en el concepto greco-profano que designaba “la convocación de ciudadanos con capacidad jurídica para deliberar sobre asuntos públicos de la *polis*. Y que su sentido religioso lo toma del hebreo *qahal* para designar a la comunidad religiosa convocada por Dios para escuchar su Palabra. Cf. M. SAMERARO, o.c., 20-21. En este sentido buscamos que las fiestas de fraternidad sean espacios de participación ciudadana y de asamblea litúrgica, donde se exprese la dimensión misteriosa de la Iglesia (convocación del poder divino) y su dimensión social-histórica (preocupación de la comunidad por los asuntos públicos de su fe).

2. Pastoral de comunicaciones.

La comunicación es fundamental para la marcha del Plan Pastoral. Gracias a ella la Palabra de Dios llega a todos; las personas se sienten tomadas en cuenta y que pertenecen a una comunidad eclesial concreta. Por eso es importante aprovechar valiosos medios de comunicación como la carta a las familias, el boletín parroquial, programas de radio, y ahora con el Internet, las páginas Web y los blog etc. Todo esto son medios por los cuales el mensaje del evangelio llega a las personas, pero nada de esto sustituye el contacto personal del mensajero de Cristo, por eso en algunas comunidades eclesiales existe una red de mensajeros, casi como un ministerio de llevar personalmente la información parroquial a la familia.

3. Estructuras de participación y decisión.

Son los espacios y canales donde el pueblo de Dios participa de las decisiones, recibe información, da sugerencias, expresa opiniones, etc., para el desarrollo de la comunidad. El objetivo de una pastoral de conjunto es crear nuevas estructuras pastorales apropiadas de comunión y participación para que la comunidad las vaya aceptando y mostrando su disponibilidad a entrar a través de ellas en un camino de fe. En los inicios la comunidad no estará en condiciones de caminar sola, por eso necesitará el servicio de los agentes pastorales; pero con el proceso se ira ganando independencia respecto a éstos y será los mismos miembros de la comunidad que apacienten sus propias necesidades pastorales. Veamos algunas estructuras que pueden ayudar a construir la comunión.

A nivel diocesano y parroquial.

a). Los consejos o equipos pastorales. Son organismos operativos de participación y de corresponsabilidad necesarios para dar ejecución a la eclesiología de comunión del Vaticano II¹⁹⁹. Estos espacios de comunión deben fortalecer la continuidad y estabilidad de los agentes pastorales (animadores y coordinadores de las distintas áreas pastorales), mediante una formación espiritual metodológica que les permite analizar la situación eclesial a la luz de la Palabra de Dios, asumir decisiones conjuntas y orgánicas dentro de la jerarquía de estructuras de la comunidad eclesial, priorizar acciones según las necesidades; verificar, evaluar y

¹⁹⁹ Cf. P. CODA, "Lumen gentium y el camino de la Iglesia cuarenta años después" en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA (Ed.), o.c., p. 22.

replantear los lineamientos pastorales; capacitar a los nuevos colaboradores, etc., y, sobre todo, construir Iglesia en Cristo.

b). Las asambleas pastorales. En una pastoral de conjunto y de comunión es importante que una diócesis, integrada por comunidades parroquiales distintas y variadas, así como por movimientos o asociaciones misioneras, debe tener un espacio para la intercomunicación viva y real de las experiencias pastorales de sus agentes. Las **asambleas diocesanas**, presididas por el obispo, permiten a los distintos equipos parroquiales intercambiar vivencias, soluciones, trazar objetivos, planificar acciones y crecer conjuntamente en la espiritualidad de comunión. Para jurisdicciones muy extensas están los arciprestados o vicarías; pero en todo caso es tan necesario promoverse estos espacios donde las distintas comunidades son representadas a través de sus delegaciones parroquiales.

En un ámbito menor, las asambleas parroquiales, convocadas periódicamente por el párroco y su consejo pastoral, son un espacio donde todas las áreas, organizaciones pastorales y responsables de CEBs, etc., parroquiales pueden concretizar los objetivos diocesanos, atender sus prioridades pastorales y coordinar acciones con el fin de hacer un frente común a las necesidades más importantes. El fin específico de estas asambleas es programar, fortalecer y evaluar el trabajo pastoral en cada una de sus fases.

A nivel de CEBs: Como veremos después, las CEBs son el espacio más íntimo de la Iglesia en la cual se debe aprovechar los momentos más significativos para compartir la fe según el modelo propuesto para la pastoral de multitudes: asamblea, celebración litúrgica y confraternidad.

4. Pastoral de las Pequeñas Comunidades o CEBs.

Hemos dicho al hablar de la comunión el *sensus fidelium*, que el deseo de comunión lleva a los hombres y, en especial a los cristianos, a buscar la integración en las organizaciones humanas. Pero esto no es posible en grupos tan numerosos donde todo se ha masificado. Esto hace que las grandes instituciones, incluida también la Iglesia comprendida también como institución, padecen un considerable déficit de credibilidad, en el aspecto de la comunión y la fraternidad. En cambio, los grupos reducidos o llamados "grupos de base" ejercen una atracción casi mágica. Por eso, eclesialmente, se prefiere hablar de comunidad o de comunidad de base más que de Iglesia.

No se puede ser insensible a reconocer que tras tales comunidades de base, late la cuestión, e incluso el anhelo de una situación humana más original, auténtica y la esperanza de una renovada conciencia eclesial. En este sentido cabe hablar de reconfiguración de las comunidades eclesiales clásicas como la diócesis y la parroquia

Empecemos por esta última. En el actual ordenamiento canónico la parroquia continúa siendo la estructura básica de la organización de la Iglesia, como comunidad local de fe, de culto y de *servicio evangélico*. Sin embargo dado la masificación social actual, y tal como hoy está concebida la parroquia, no puede responder más a las exigencias de concreción comunitaria que tiene la Iglesia. Si la parroquia ha podido configurarse como comunidad en tiempos pasados lo era porque estaba estrechamente *vinculada* a la comunidad local, a un pueblo o a un barrio. Pero la *verdad* es que esta configuración comunitaria de la parroquia dependía más de las formas de vida social que del acontecimiento de la comunidad de fe. Y como hoy las formas de *vida* social se hallan totalmente transformadas no sólo en la ciudad, sino también en el campo, resulta que han decrecido también sus posibilidades comunitarias, por no decir que están totalmente desfasadas. Al menos esto es válido en el sentido de que no es posible afirmar sin más que la parroquia "es una comunidad", aunque no se excluye que en la circunscripción parroquial pueda estar formada "una" comunidad o *varias* comunidades con dinámica propia.

Por otro lado la agrupación masiva de fieles, que normalmente quedaba integrada en el ámbito de la circunscripción parroquial, hoy no es el marco sociológico más adecuado para un genuino desarrollo de *vida* comunitaria.

Ante esta situación se han pensado en algunas soluciones para revitalizar la parroquia. Por ejemplo, una de iniciativa privada de sus responsables, que han transformado la parroquia en un centro de servicios auxiliares, intentando con esto ser útiles a múltiples necesidades del grupo humano circundante y asegurarse un *motivo* de integración parroquial de los fieles y de captación de *nuevos* sectores de influencia; han surgido así los centros ocupacionales (talleres), voluntariados de asistencia médica o legal, cáritas, asociaciones misioneras, etc. Pero de esto no se ha visto surgir la comunidad de fe; tal vez porque tales servicios auxiliares se han secularizado tanto que haga falta acudir a una parroquia para satisfacer las necesidades tan vitales y humanas. Pues, la verdad es que estas parroquias de tipo "asistencial" no responden a las necesidades espirituales y

religiosas, propias de una comunidad cristiana.

Otra solución, a nivel oficial, ha sido la división de las grandes parroquias, buscando circunscripciones parroquiales de proporciones humanas más adecuadas. Esto ha variado la forma de la estructura, pero no la dinámica de la misma estructura, por lo que el resultado comunitario no ha sido más halagüeño que el de las parroquias grandes. Se trata siempre de una comunidad que se pretende construir "desde arriba" y no desde la "base".

Frente a esta situación una pastoral de conjunto, que busca renovar la Iglesia según un modelo de comunión, debe considerar que a todos es posible llegar sólo a través de los grupos pequeños. Con esto nos referimos a las comunidades eclesiales de base (CEBs) como nuevo modelo de Iglesia, que en América Latina arrancó prácticamente con Medellín y ha sido corroborado en las demás Conferencias Generales del CELAM. Estas comunidades eclesiales juegan un papel excepcional en la realidad latinoamericana en cuanto responden al sentir y aprecio de los fieles, y es su forma de sentirse Iglesia. Los cristianos han encontrado en ellas un auténtico "sentido de pertenencia, de *nosotros*" como Iglesia que los ha llevado a una participación activa, consciente y fructuosa en la vida litúrgica y en la convivencia comunitaria y a ser solidarios en la misión común (cf. M 6, 13). Ha sido necesario que los cristianos encuentren una auténtica comunidad para que aprendan a vivir, sentir y amar la Iglesia²⁰⁰.

El nacimiento de las CEBs como nueva configuración de Iglesia la comparten muchos teólogos pastoralistas²⁰¹. Por ejemplo A. Hortelano predice que la Iglesia del futuro se destacará por su carácter básico y comunitario:

"La Iglesia concreta del mañana será un pequeño pueblo de Dios en miniatura, en que todos, dentro de un ambiente familiar, se sentirán verdaderamente protagonista del amor evangélico [... donde] cada cristiano sentirá al mismo tiempo la urgente necesidad de abrirse a los otros, con quien vive, trabaja y se divierte, en un clima de amor personal, en el que cada uno se sienta verdaderamente él mismo y no una cosa o un número. La Iglesia de base no será una sociedad masiva, como la mayor parte de las parroquias actuales en que es difícil conocerse por el nombre, sino una comunidad familiar y humana, y por eso necesariamente pequeña, en la que todos puedan sentirse protagonistas y activos, con una misión única e irrepetible dentro del Cuerpo místico de Cristo"²⁰².

²⁰⁰ *Aparecida*

²⁰¹ Sólo por mencionar algunos autores como Manuel USEROS, *Cristianos en comunidad*; Jean – THIERRY MAERTENS, *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*; Juan Bautista CAPELLARO, *Proyecto Diócesis*; Félix PLACER UGARTE, *Remodelación pastoral – renovación eclesial*.

²⁰² A. HORTELANO, *Teología de bolsillo. Cuestiones esenciales del misterio cristiano*, Ed. Perpetuo Socorro, Madrid, 1991, pp. 266-267.

En el surgimiento de estas pequeñas comunidades cristianas se dan cita, de manera creativa, la recepción de la eclesiología conciliar, la aspiración del hombre masificado y reducido a ficha a una relaciones más personales y personalizadoras... Por eso se debe promover CEBs como espacios donde las personas y familias se reúnen para hacer se su comunidad la Iglesia comunión mediante la escucha, celebración y reflexionar de la Palabra de Dios de una forma profunda, sistemática y metodológica, y en contraste con las aspiraciones y preocupaciones que les afectan directamente responder unidos desde el servicio y la solidaridad. Pero definamos mejor los términos para referirnos a ellas con propiedad, para saber si estas comunidades de base sean realmente comunidades eclesiales en el sentido pleno de la palabra para evitar caer en abusos e ideologizaciones, por desgracia, siempre latentes. Es decir, que ellas hagan presente a la Iglesia como la comunión en la fe y en los sacramentos, la Iglesia como comunidades alternas a las necesidades de nuestro tiempo.

¿Qué es una Comunidad Eclesial de Base?

Comunidad. Aunque está conformado por un grupo reducido integrantes, en especial de familias, es una comunidad auténtica configurada intencional y funcionalmente en torno a “la realización integral a nivel local de las exigencias de la comunión cristiana, como comunión en la Palabra, el culto y el servicio caritativo”²⁰³. La vivencia integral y comunitaria de la fe y la caridad es lo fundamental.

Eclesial: no es un pequeño grupo más como los muchos que hay en la parroquia (evangelizador, voluntariado, oración, etc.), sino una pequeña dimensión de la comunidad eucarística (parroquial y diocesana), plenamente en comunión con ella mediante los vínculos espirituales, litúrgicos (Palabra, eucaristía) y doctrinales (enseñanzas y criterios de la Iglesia) con las demás comunidades y por el legítimo reconocimiento jerárquico. Al respecto dice R. Blázquez: “sin son ‘legítimas’, es decir, si ‘en comunión’ se anuncia en ella el evangelio y se celebra la eucaristía, son una realización concreta de la Iglesia de Jesucristo”²⁰⁴.

De base. En cuanto son las decisiones personales y no el condicionamiento geográfico (barrio, calle, ect.,) las que determinan las relaciones interpersonales. Estas relaciones libres y personalizadas son la “medida humana” que constituye la Iglesia y sostienen su vida y su fe de

²⁰³ M. USEROS, o.c., p. 158.

²⁰⁴ R. BLAZQUEZ, p. 18

forma familiar y cercana. Así se supera todo vínculo natural (costumbre, parentesco, amistad, etc.) para abrir espacio a los vínculos cristianos de la fe y la caridad, así como a los valores del respeto, la integración y la solidaridad.

La existencia de las CEBs está motivada, primero, por la vivencia espiritual mediante un culto más participado y "humanizado": se reúnen para orar junto, celebrar la Palabra de Dios y reflexionarla en relación asuntos de su interés social. También son un espacio para actualizar la conversión cristiana y asumir concienzudamente el anuncio evangélico en función de esa misma conversión a la que han sido llamados. En segundo lugar está motivada por la vivencia del servicio cristiano en forma de fraternidad y de compromiso comunitario ante los problemas sociales y ambientales. Por eso se fomenta la amistad y la solidaridad recíproca, la convivencia y la participación, y el respeto por el bien común. Por todo esto hay que decir que las CEBs son un espacio providencial para la educación de la fe y la inserción de las personas en los procesos de cambio social, mediante las cuales se aporta un nuevo tipo de presencia de los cristianos tanto en la Iglesia como en la sociedad. Así se encara el individualismo, problema fundamental de nuestra sociedad, y se pasa del gesto individual al comunitario. Por tanto, las CEBs son un aporte positivo a la renovación de la Iglesia.

Naturalmente que las CEBs están expuestas riesgos de manipulación sino se las sabe articular eclesialmente. Por ejemplo, el tratar de idolizarlas creyendo que es la única solución para los problemas de la Iglesia en la actualidad y en el cumplimiento de su misión. O sumirlas en el enclaustramiento de sí misma como ghettos cristianos superiores a los demás grupos eclesiales. O la desvinculación de la comunión jerárquica y eclesial. El peligro para la comunión se da "cuando no existe una clara fundamentación eclesiológica y una búsqueda sincera de comunión" (SD. 62). Por eso hay que insistir que las CEBs tales no son la comunidad eucarística total sino una pequeña dimensión de ella siempre que estén unidas por la espiritualidad, jerarquía y doctrina de la Iglesia diocesana. Sólo así se manifiesta la Iglesia como "una comunión orgánica y misionera", que "vive un proceso comunitario y ha de estar en comunión con el párroco respectivo y el obispo" (SD. 61).

7. Áreas prioritarias en la acción pastoral.

Si bien es cierto que tarea misionera de la Iglesia abarca muchas dimensiones pastorales, sin embargo no todas se pueden atender con la misma urgencia y eficiencia; por eso se trata de

priorizar algunas áreas, desde las cuales se puede ayudar a las demás y facilitar el trabajo en general. En una pastoral de conjunto hacia una Iglesia de comunión se deben priorizar las siguientes áreas pastorales:

1. Área de animación Pastoral.

En esta área se deben promover los equipos de colaboradores de las demás áreas pastorales y capacitar a sus integrantes, fomentar y organizar las CEBs, programar la pastoral de multitudes y elaborar los materiales de comunicación y capacitación.

2. Área de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

Es el área que promueve la participación de las familias como base para edificar la comunidad a la imagen de Iglesia comunión. En este espacio se procura la convivencia a través del diálogo y la participación.

Configuración de la comunidad parroquial.

Hemos enfatizado la importancia de las CEBs, pero no hemos dicho nada sobre la situación de la parroquia en este nuevo contexto. La pregunta que ha quedado flotando es: ¿Quiere decir que ante la emergencia de las CEBs la parroquia carece de sentido en el futuro de la Iglesia? De ninguna manera, pero hay que buscarle alguna posibilidad para su supervivencia "con sentido". Mi humilde sugerencia sería conservar la estructuración actual de la parroquia, pero dándole un sentido de unidad eclesial representativa de una comunidad más amplia en la que deberían integrarse las CEBs, para no atomizar la vida de la Iglesia. Así definiremos a la parroquia con propiedad comunal como lo hizo Puebla al considerarla "el centro de coordinación y de animación de las comunidades" (P. 644). Santo Domingo precisó más al llamarla "comunidad de comunidades": "la parroquia orienta la comunión, participación y misión (...) es comunión orgánica y misionera, es una red de comunidades" (SD. 58).

La función de la parroquia se situaría en la línea del ministerio de la unidad eclesial y de la comunión, siendo ella garantía de la intercomunión entre diversas CEBs. Puesta a su servicio, les ofrecería, además del lugar de culto, la posibilidad de congregaciones generales, asambleas de fieles reunidas para el diálogo, la confrontación de criterios, la revisión de vida personal y colectiva, intervenciones comunitarias en momentos de

emergencia, coordinación de iniciativas y trabajo en común. La parroquia sería la encargada de evitar la disgregación de los grupos, pero sin imponerles una disciplina monovalente. El presbiterio sería el animador y servidor de diversas CEBs.

En todo caso, un proyecto pastoral según la eclesiología de comunión no debe plantearse la disyuntiva pastoral: o comunidades de base o parroquias. Lo importante es conjugar ambas posibilidades.

Configuración de la Iglesia diocesana.

No se trata de reconfigurar la Iglesia diocesana sino de darle su expresión como una auténtica Iglesia de comunión. El documento de *Aparecida* expresa así la dimensión pastoral de la diócesis para la comunión y misión:

“La Diócesis, presidida por el Obispo, es el primer ámbito de la comunión y la misión. Ella debe impulsar y conducir una pastoral orgánica renovada y vigorosa, de manera que en la variedad de carismas, ministerios, servicios y organizaciones, se orienten en un mismo proyecto misionero para comunicar vida en el propio territorio. Este proyecto, que surge de un camino de variada participación, hace posible la pastoral orgánica, capaz de dar respuesta a los nuevos desafíos. Porque un proyecto sólo es eficiente si cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada comunidad educativa, cada comunidad de vida consagrada, cada asociación o movimiento y cada pequeña comunidad se insertan activamente en la pastoral orgánica de cada diócesis. Cada uno está llamado a evangelizar de un modo armónico e integrado en el proyecto pastoral de la Diócesis”(A, 169).

Es decir, la diócesis sigue siendo la “porción del pueblo de Dios que se confía al obispo para ser apacentada con la cooperación de sus sacerdotes, de suerte que, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del evangelio y la eucaristía, (que constituye) una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica”²⁰⁵. A nivel local la diócesis es la unidad eclesial más amplia de la comunión, que presidida por el obispo mantiene el vínculo institucional de las comunidades de base integradas en parroquias diversas.

La diócesis se configura como una comunidad eminentemente funcional, más que de encuentro y de convivencia interpersonal, de dinamismo, promoción y comunión de las CEBs²⁰⁶. Es también una comunidad representativa de la unidad y de la comunión eclesial que han de mantener entre sí las comunidades de base y con la realidad de la iglesia universal, suprema referencia comunitaria del pueblo de Dios. El servidor de esta unidad es

²⁰⁵ CODIGO DE DERECHO CANÓNICO, c.369.

²⁰⁶ Cf. M. USEROS, o.c., p. 173.

el obispo en la colaboración de su clero, con cuyo ministerio tiende a ser un signo auténtico de comunión en el caminar y desarrollarse de las CEBs como Iglesia.

3. Área de pastoral juvenil.

La juventud es el sector más amplio de la Iglesia, por lo menos en América Latina. Sin embargo es también el sector más alejado de la vida eclesial. Todos sabemos que los momentos actuales no son los mejores para la evangelización de los jóvenes, puesto que la mayoría han perdido sus motivaciones religiosas y se han decantado por otros “valores” alternos. Sin embargo perdura esa búsqueda de sentido, verdad y amor, que la Iglesia bien puede ofrecerles a través de la acogida cordial, la predicación del evangelio y el testimonio de vida

Hoy más que nunca hay que llamar a los jóvenes de un cristianismo distendido, rutinario y pasivo a un cristianismo activo y dinámico; de una fe tímida e inadecuada a una fe comprometida y valerosa; de una vida privada e individual, a una vida comunitaria y social; de la indiferencia e insensibilidad a la apertura y a la solicitud por otros²⁰⁷. Los defraudamos si el enfoque de nuestra enseñanza religiosa y nuestra pastoral no tiene un enfoque creador y constructivo, sino ellos mismo no se encuentran acogidos en la comunidad cristiana, si ésta no les ofrece un espacio de integración y participación.

Por eso la pastoral juvenil debe ser un área prioritaria de un proyecto pastoral. En ella se debe promover la participación de los jóvenes en las acciones y en estructuras pastorales. Una de ellas son los movimientos juveniles parroquiales que les ofrece la oportunidad de ser profetas en la Iglesia de “la civilización del amor”. Para ello se debe constituir un equipo de animación juvenil que promueva la participación de los jóvenes en la vida de la comunidad, crezcan en su fe, desarrollen su conciencia crítica que les permite optar por Cristo y servir a los más necesitados²⁰⁸.

4. Área de catequesis.

a. La importancia de la catequesis en la edificación de la Iglesia.

Benedicto XVI dice que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte

²⁰⁷Cf. J. WRIGHT, o.c., p. 68.

²⁰⁸ Cf. DIOCESIS DE CHULUCANAS, *Manual Pastoral*, p. 35.

a la vida y, con ello, una orientación decisiva”²⁰⁹. Pues, precisamente este encuentro de las personas con Cristo es propiciado por el anuncio vivo y la formación permanente de la Iglesia a través de la predicación y la enseñanza de la fe. A la misión de la Iglesia corresponden el anuncio *kerygmático* y la formación catequética como un deber insoslayable y perentorio para llevar a los hombres a la comunión con Dios y con la Iglesia. *Kerygma* y catequesis, han sido siempre una preocupación constante de la Iglesia. Dentro de la renovación eclesial que prometía el Concilio está el ministerio de la Palabra de Dios, fortalecido y decisivo para crear Iglesia de comunión.

Kerigma y catequesis son como dos fases de una misma realidad: La primera que es la evangelización propiamente dicha, se caracteriza por el anuncio de Cristo resucitado, del testimonio de Dios en su favor de la salvación de todos los hombres por Jesucristo. La catequesis es la *ulterior exhortación* a los convertidos en términos de *instrucción* para la nueva vida que deben llevar. Ambas siguen siendo necesidades tan actuales de la Iglesia, aunque esta solicitud pastoral haya tomado nuevas formas en los tiempos y las circunstancias que vivimos. Pero en el fondo es la misma necesidad de partir el pan de la Palabra, dar la verdad en trozos sencillos e inteligibles para alimentar a los hombres de hoy.

Podrá quizá extrañar que el Vaticano II no dedicara expresamente ningún documento al tema de la catequesis. Sin embargo, si recogemos de los diferentes documentos conciliares todos los textos que explícita o implícitamente tratan el tema de la catequesis y los reuniéramos en orden lógico, lograremos descubrir un verdadero compendio de catequético; tan grande es la cantidad de textos, de insospechada riqueza doctrinal, que revelan una homogeneidad fundamental. Nos limitamos a recordar sólo algunas de las principales declaraciones:

El Concilio afirmó la importancia de la catequesis dentro del apostolado global de la Iglesia; y no sólo esto, sino que también afirmó, en el Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, que entre los deberes de éstos con relación al anuncio de la Palabra de Dios la catequesis ocupa el primer puesto junto a la predicación litúrgica: “Esfuércense en aprovechar la variedad de medios que se dispone en la época actual para anunciar la doctrina cristiana, a saber: primeramente la predicación e instrucción, que ocupan, sin duda, el lugar principal...” (ChD 13). En la Declaración sobre la educación cristiana enfoca el aspecto educacional de la catequesis:

²⁰⁹ BENEDICTO XVI, *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 13 de mayo de 2007, Aparecida, Brasil.

“En el cumplimiento de la función de educar, la Iglesia se preocupa de todos los medios aptos, sobre todo de los que le son propios, el primero de los cuales es la instrucción catequética, que ilumina y robustece la fe, anima la vida con el espíritu de Cristo, lleva a una consciente y activa participación del misterio litúrgico y alienta a una acción apostólica. La Iglesia aprecia mucho y busca penetrar de su espíritu y dignificar también los demás medios, que pertenecen al común patrimonio de la humanidad y contribuyen grandemente al cultivar las almas y formar los hombres, como son los medios de comunicación social, los múltiples grupos culturales y deportivos, las asociaciones de jóvenes y, sobre todo, las escuelas” (GE, 4).

Por tanto, la catequesis es un ministerio de la pastoral de conjunto. Es un área prioritaria para todos los niveles y estructuras de un Plan Pastoral de una comunidad eclesial: a nivel diocesano, parroquial, CEBs y familias. Busca la participación de toda la comunidad cristiana a partir de la familia y, de manera especial, de los catequistas que son personas llamadas por vocación de Dios para ofrecer sus dones a su comunidad en este ministerio.

El amor y el compromiso con Dios y con la comunidad cristiana crecen con el conocimiento, cada vez más profundo, de Dios y su Palabra. Y toda catequesis busca la preparación y formación en la fe del pueblo y del compromiso del bautizado con Dios, con su comunidad cristiana y con la gran familia de Dios. La Iglesia requiere la mayor participación posible de los cristianos. Por esto hay que emplear los varios espacios y prácticas de la familia cristiana, de la religiosidad popular, de la recepción de los sacramentos y de las estructuras del Plan Pastoral para evangelizar al pueblo.

b. Las premisas de la catequesis.

Volviendo al Decreto conciliar sobre el oficio pastoral de los obispos encontramos un otro párrafo que ofrece un programa realmente de renovación de la catequesis: se define la naturaleza, el objetivo y el quehacer de ésta:

“Vigilen atentamente que se dé con todo cuidado a los niños, adolescentes, jóvenes e incluso a los adultos la instrucción catequética, que tiende a que la fe, ilustrada por la doctrina, se haga viva, explícita y activa en los hombres y que se enseñe con el orden debido y método conveniente, no sólo con respecto a la materia que se explica, sino también a la índole, facultades, edad y condiciones de vida de los oyentes, y que esta instrucción se fundamente en la Sagrada Escritura, Tradición, Liturgia, Magisterio y vida de la Iglesia. Procuren, además, que los catequistas se preparen debidamente para la enseñanza, de suerte que conozcan totalmente la doctrina de la Iglesia y aprendan teórica y prácticamente las leyes psicológicas y las disciplinas pedagógicas. Esfuércense también en restablecer o mejorar la instrucción de los catecúmenos adultos” (ChD, 14)

Como se puede observar, el pasaje, con ser breve, no ha pasado nada por alto: la catequesis de los adultos y el catecumenado, las fuentes de la doctrina y la necesidad de las ciencias antropológicas para una adecuada preparación de los catequistas y catequizados. En este caso

quiero detenerme sobre las fuentes mismas de la catequesis e incidir en la necesidad teológica de la catequesis y en su inmediata repercusión pastoral. Para entenderlo mejor nos sirva como referencia la actual situación religiosa de América Latina: el creciente indiferentismo religioso es preocupante que se sitúa como el principal reto pastoral de la Iglesia, incluso por delante del fenómeno religioso sectario. En sus manifestaciones afloran desde una apatía religiosa desesperante hasta una vivencia cómoda y condicionante de la fe "cristiana". Reconozco que es muy complejo definir sus múltiples causas, pero entre ellas está una mutilación cristológica. Es decir, a Cristo se lo cree más como hombre, pero se resiste a confesarlo como la Segunda Persona divina en su existencia única e indivisa como Dios y hombre verdadero.

El cardenal John Wriqth decía que "el punto de partida de la catequesis debe ser los datos de la Revelación contenidos en la Sagrada Escritura, la fe y la tradición de la Iglesia a través de los tiempos"²¹⁰. Considero necesario recordar estas premisas porque la tendencia actual de muchos es no hacer de la catequesis lo que ésta debe ser sino sólo un reflejo de lo que es nuestra sociedad. Se corre el peligro de tomar la sociología antes que la teología como punto de partida de la educación religiosa. La catequesis se ve tentada a silenciar su anuncio en la divinidad de Cristo. Resulta más útil y moderno presentar un cristianismo a la carta, adaptados a las exigencias "sociales" que preguntarse por la cuestión del *ser* cristiano.

Entre los precedentes del indiferentismo religioso en América Latina hay una incisión de corte pastoral en todos sus ámbitos (catequesis, predicación, liturgia, espiritualidad, etc.). La pastoral ha incidido más en la consideración de un Cristo más humano, pero menos divino. Se ha convertido a Cristo en un ser extraordinario y admirable, pero al final, sólo hombre como nosotros. Esto a la largo no es suficiente para mantener el entusiasmo consistente en su persona. Pues, donde sólo quede el hombre Jesús, tampoco el hombre permanece por mucho tiempo. Un Cristo así a lo sumo puede inspirar admiración, pero no suscita seguimiento y compromiso como para tomar en serio que es el autor de nuestra salvación²¹¹. Una catequesis que ha perdido la referencia del misterio, allí dónde sólo queda el hombre que termina igual sin esperanza ni compromiso.

Por eso la fe preocupación pastoral de la catequesis actual debe saber que la pregunta por el ser de Cristo sigue teniendo incidencia en el ser del hombre. No nos deja indiferentes que Él

²¹⁰ J. WRIGTH, *La Iglesia esperanza del mundo*, Herder, Barcelona, 1975, p. 68.

²¹¹ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos: meditaciones*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 87ss.

fuera solamente hombre o algo más. En un mundo donde la reflexión y las ideologías se suceden unas tras otras, el cristiano necesita tener fundamentos sólidos y duraderos de referencia, donde la fe en la divinidad de Cristo sea su centro. Por eso si queremos formar cristianos convencidos y comprometidos en su fe, no debemos de omitir la pregunta ¿quién es propiamente Jesús? La respuesta la encontramos en las fuentes de la Fe: Escritura, tradición y magisterio. Estos siguen siendo las fuentes y los instrumentos fundamentales para la catequesis.

c. La metodología catequética

La solidez teológica en la formación cristiana no suple la fe y la creación de un clima espiritual y moral por la que debe empezar la catequesis. Sólo en este clima es donde la fe y su “comprensión” genuina florecen. Pero la educación de la fe también necesita de *métodos nuevos o actualizados* de enseñanza que se ajusten al nivel de los catequizandos. Es decir, la catequesis como servicio pastoral, además de la teología, debe ayudarse otros medios auxiliares de esclarecimiento y profundidad (psicología, sociología, medios de comunicación social y técnicas audiovisual, etc.). Si la catequesis tiene como fin iluminar la vida del hombre desde la luz del Evangelio, qué mejor que el mensaje audiovisual al que el hombre actual está habituado.

La metodología de una pastoral de conjunto es la de los signos de los tiempos: es decir, analizando la realidad vital, iluminarla desde la Palabra de Dios y asumir un compromiso en consecuencia. Por eso la catequesis debe ir siempre relacionada con la realidad del pueblo de Dios, usando sus propias experiencias como parte integral de la enseñanza, así como lo hace la misma Biblia.

Los Equipos pastorales tienen que procurar la preparación del pueblo por medio de cursos y materiales. Estos deben apuntar a una formación no sólo pre-sacramental sino también permanente para niños jóvenes y adultos, con atención especial a los catequistas. Sobre los catequistas hay que decir que aquí no son muy necesarios los “profesionales” para enseñar la fe; lo que en gran medida se necesitan son creyentes comprometidos, ardientes, convincentes – no meros especuladores teológicos o programadores pastorales- que, de una manera u de otra haya experimentado a Jesucristo, hayan visto transformadas sus vidas por su virtud y, por tanto, puedan alegar con razón para ser oídos, que reivindicuen con su testimonio su condición de testigos: “Nosotros no podemos dejar de decir *lo que hemos visto y oído*” (Hch 4,20).

8. Conclusiones

Orientando todo lo que se ha dicho en este capítulo hacia una eclesiología de comunión nos lleva a concluir en lo siguiente:

- “La Misión de la Iglesia no es sobreañadida ni opcional, sino esencial”²¹². La Iglesia es esencialmente misionera, **y todos sus miembros deben tomar parte en esa misión**. Somos enviados en comunión por Cristo para hacer Iglesia. Por eso podemos afirmar que todas las vocaciones nacen en ella, maduran en ella y en ella cumplen su misión. Por lo mismo, entre ellas debe haber **comunión**, es decir un conocimiento y aprecio mutuo, una relación fraterna y una solidaridad apostólica. Esto significaba “hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión” que Juan Pablo II planteaba a los cristianos como el gran desafío de su fidelidad a Dios y de respuesta a las profundas esperanzas del mundo de cara a este nuevo milenio²¹³.
- La complejidad de la misión y las dificultades para ejecutarla nos exigen una unión más real. Es decir, la evangelización de la Iglesia exige necesariamente un plan de acción pastoral que organice y planifique las acciones que facilitan la maduración de la conciencia comunitaria del pueblo de Dios. En una pastoral de cada miembro de la Iglesia tiene una misión y un espacio de participación en ella. Por tanto, todos los agentes de pastoral son agentes de comunión en y con la Iglesia Local. El laico desde su vocación particular y sus características, el consagrado desde sus diferentes carismas (enseñanza, educación...) imprescindibles para construir Iglesia, el presbítero desde la predicación de la Palabra y la santificación del culto.
- La pastoral de conjunto está al servicio de la conversión-renovación, en cuanto configura la manera del ser cada cristiano, de la conciencia comunitaria de su fe, como agente de comunión y participación en la Iglesia. La pastoral de conjunto ayuda a sopesar los esfuerzos y dificultades que la misión acarrea y sirve para encaminar al pueblo de Dios en su camino la santidad a la santidad comunitaria. De la maduración de esta conciencia comunitaria debe brotar un estilo de vida que sea “signo e instrumento” de la unidad salvífica a la que el mundo está llamado.

²¹² R. BLAZQUEZ, o.c.,

²¹³ JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 43.

- La conciencia de esta comunión eclesial en la misión conlleva la necesidad de crear las estructuras que faciliten la participación conjunta en la planificación-programación, en establecer los fines y objetivos comunes, los procesos de acción y los sistemas de evaluación que permiten canalizar las energías y las capacidades de todos en la realización de la propia misión.
- Todas estas estructuras dinámicas y organizativas deben ser expresión del amor que se hace servicio mutuo para la edificación de Cristo, hasta alcanzar la perfección del hombre perfecto (cfr Ef 4,13). Es la caridad que construye la unidad en círculos eclesiales y sociales cada vez más amplios: las familias, los grupos, las comunidades y cualquier ambiente donde el hombre se encuentra. En la planificación de una auténtica evangelización la caridad cristiana debe tener su espacio en la promoción humana. Sólo así la evangelización será signo profético de la presencia del Reino de Dios, de Su amor operante en medio de su pueblo.
- La experiencia de la fe siempre supone la pertenencia a una comunidad donde el cristiano pueda compartir su fe, ejercer la solidaridad y crecer en su vocación a la santidad. La vivencia de la fe exige la convivencia eclesial. Dios no quiso salvarnos aisladamente sino formando un Pueblo (LG 9), de lo contrario la generalización se convierte fácilmente en abstracción y produce la impresión de irrealidad. Por eso, como hemos indicado antes, la realización concreta del misterio universal de este Pueblo de Dios es la Iglesia particular que, en cuanto está presidida por un obispo, reunida y alimentada por la Palabra y la Eucaristía, y en comunión con las otras Iglesias particulares y el obispo de Roma, es totalmente Iglesia (cf. A, 164-166).

CONCLUSIONES GENERALES

De acuerdo al tema desarrollado en este trabajo podemos afirmar la Iglesia como comunión y participación no es un modelo más entre otros muchos otros existentes. Si bien es cierto que no minusvaloramos la eficacia los demás, pero nos decantamos por esta debido a la solidez teológica, la exigencia espiritual y las posibilidades pastorales que ofrece. Pero la eclesiología de comunión no es sólo un despliegue teológico de reflexiones sino la meta de la Iglesia a la cual debe tender su máximo ideal.

La manera de hacer realidad este ideal de Iglesia como comunión y participación es la pastoral de conjunto por las siguientes razones:

- a. Todas las acciones concentran sus energías en una pastoral, organizada, sistemática y continuada. Y no limita la evangelización a lo puramente sacramental.
- b. Todas las acciones se orientan a la evangelización del pueblo en su conjunto.
- c. Considera como responsables de la evangelización al conjunto de los bautizados.
- d. Todas las acciones deben seguir una pedagogía de concienciación o de confrontación entre Evangelio y vida.
- e. Todas las acciones serán conducidas y coordinadas de tal modo que en la convergencia de todos se manifieste el Espíritu, y que la autoridad se ejerza como confirmación de los hermanos en la fe.
- f. Todas las acciones confluyan a la realización del plan pastoral de la comunidad.

La pastoral de conjunto favorece la corresponsabilidad, promueve la participación y desarrolla realmente la comunión y fraternidad cristiana de la CEBs, parroquias y diócesis en general. Eso permite hablar el mismo lenguaje pastoral, mantener y objetivos comunes y ofrecer

igualdad de oportunidades para el crecimiento de la fe por medio del compartir vivencias, conocimientos y formación.

Es la garantía para un trabajo pastoral continuo y sostenible a largo, mediano y corto plazo. La continuidad de una línea pastoral ofrece a los fieles un marco de estabilidad y crecimiento en la comunión y la participación de su fe y vivencia eclesial. Además ayuda a superar el centralismo ministerial y la “dependencia” clerical de la evangelización. Es decir, si un agente pastoral (obispos, párrocos, vicarios o religioso/a) es removido de una comunidad eclesial, es posible seguir manteniendo las mismas estructuras, criterios, prioridades, programas y estrategias pastorales en dicha comunidad, y con ello evita el desconcierto de los fieles y la inoperancia de los colaboradores por estar siempre comenzando de nuevo. Por medio de la pastoral de conjunto los bautizados toman conciencia de su responsabilidad en la acción pastoral, que no son meros destinatarios sino protagonistas de la evangelización y que tienen la oportunidad, los canales y los espacios orgánicos para realizarla.

Este estilo de pastoral de conjunto, acorde con el ideal de Iglesia comunión y participación, y con las exigencias que derivan de considerar a los bautizados como sujetos de deberes y derechos en la Iglesia, pide el ejercicio, de cierta manera, descentralizado de la autoridad en la Iglesia. La comunidad misma propone a sus responsables ya sea en las CEBs, en las áreas pastorales, en los equipos, etc., con lo cual se garantiza la participación de los fieles en el gobierno pastoral de su comunidad del modo más adecuado: habidas las recomendaciones de fe, testimonio de vida de los elegidos. Por parte la jerarquía se ratifica la elección en la celebración de fe, a la vez que abre más la confianza en la participación. Así mismo, en los encuentros, asambleas y cursos pastorales se toman en cuenta el modo consensual de sus decisiones en la comunidad diocesana y parroquial, por supuesto, salvando la autoridad del obispo o párroco, quienes toma las decisiones últimas de lo que el Señor pide para el bien común del pueblo. Para ello se debe escuchar el sentir de la gente y de los agentes pastorales en los Consejos diversos. Sin un procedimiento de esta naturaleza no se puede lograr una participación activa de un laicado maduro y no se daría una justa relación entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, a la vez que esta manera de proceder capacita a la Iglesia local para ensanchar sus miras hacia metas cada vez más grandes de unidad y comunión.

Un modelo de Iglesia naturalmente genera un “modelo de teología” y un “modelo de

espiritualidad”²¹⁴, y un modelo de evangelización. En pastoral de conjunto se ve imposible avanzar hacia una Iglesia comunión y participación si los agentes pastorales no se ponen en la fila de los que necesitan conversión. Se pueden tener estructuras pastorales de comunión y participación, planes y programas bien elaborados, metas y objetivos muy bien definidos y métodos avanzados; pero si no son usados con el espíritu de comunión, en el espíritu evangélico, de poco o nada sirven. El problema fundamental de la pastoral en la Iglesia sólo puede resolverse en una opción espiritual fundamental hacia la comunión cristiana, que es comunión con Dios y todas las personas entre sí; pero esta opción espiritual se verifica, a su vez, en la práctica pastoral, cuando se asume de manera orgánica un estilo de vida y trabajo pastoral que trasluzca efectivamente la Iglesia como misterio de comunión y lugar de participación de todos en la vida de Dios.

Finalmente, el estado actual de muchas parroquias a escala de catolicismo masivo no se ajusta a las exigencias de una comunión real y cercana en la vivencia cercana de la Iglesia Dios, y su presencia no se hace eficaz en medio de los hombres. Este problema se resuelve, en general, en las comunidades eclesiales de base. Su desarrollo responde tanto en los responsables como en los fieles, a la aspiración de encarnar la realización de la Iglesia, que ha sido descrita en el Vaticano II. Además, las CEBs se proyectan en hacia un dinamismo eclesial de la misión de la Iglesia desde el propio testimonio de que es donde los fieles mejor se reconocen así mismos como cristianos llamados a vivir su fe en comunión y fraternidad. El cristiano no sólo se identifica con su fe sino también con su Iglesia. Y en Iglesia aprende a compartir su fe y su vida, a convivir unidos en la diversidad de temperamentos y carismas personales, a conjugar el respeto y el compromiso en la libertad de espíritu. En general hay que decir que vida.

Pero esta alternativa pastoral no se puede limitar a una mera descentralización de servicios eclesiásticos locales y a la multiplicación de comunidades; se trata más bien de hacer de la Eucaristía el centro de la Iglesia y el alma de los fieles. La eucaristía es para los fieles de toda comunidad eclesial el lugar de inclusión en el único Cristo”, “la reunión de todos los comulgantes en la comunión universal que une el cielo y la tierra... y que se abre a la eternidad”²¹⁵

²¹⁴ GALILEA, Segundo. *El camino de la espiritualidad* (3ª ed.), Ed. Paulinas, Bogotá, 1987. p. 39.

²¹⁵ J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe: La Iglesia como comunión*, 11-12.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

1. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 13 de mayo de 2007, Aparecida, Brasil.
2. CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín (1968). *Medellín: Conclusiones*, Paulinas, Lima, 1973.
3. CELAM, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla (1979) *Documento de Puebla* (7ª ed.), CEP y Paulinas (Ed.), Lima, 1987.
4. CELAM, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y El Caribe: Santo Domingo (1992), *Documento final*, Bogotá, 1992.
5. CELAM, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Aparecida (13 al 31/05/2007) *Documento final*, CEP y Paulinas (edit.), Lima, 2007.
6. CODIGO DE DERECHO CANÓNICO (5ª edición: bilingüe y anotada), Universidad de Navarra (ed.), Pamplona, 1992.
7. COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969 – 1996* (2ª ed), BAC, Madrid, 2000.
8. CONCILIO VATICANO II, *Documentos* (34ª ed.), BAC, Madrid, 1979.
9. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communionis notio* (28-5-1992).
10. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6-01-2001).
11. JUAN PABLO II, carta encíclica *Dominum en vivificantem*, (18-05-1986).
12. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideli Laici* (30-12-1988)
13. JUAN PABLO II, *Homilía en celebración eucarística de clausura del la II Asamblea General del Sínodo Extraordinario de los Obispos*, (8-12-1985).
14. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Vita consecrata* (25 -03- 1996)
15. PABLO VI, Alocución en la Audiencia general del 29-VII-1964. Publicado en "Ecclesia" del 8-VIII-1964.
16. PABLO VI, *Discurso en la inauguración de la Segunda sesión conciliar*, 29-IX-1963: AAS 55, 847.
17. PABLO VI, *Homilía de clausura del Concilio Vaticano II*, 7.12.1965.
18. SINODO DE OBISPOS DE 1985, RFSO II,C,1.

AUTORES

a). Artículos:

19. AYMANS, W., *La Iglesia en el Codex. Aspectos eclesiológicos del código de la Iglesia latina*, en Burgense, 26, (1985), FACULTAD DE TEOLOGIA DEL NORTE DE ESPAÑA, Burgos.
20. CODA, Piero. “*Lumen gentium y el camino de la Iglesia cuarenta años después*” en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGIA (Ed.) *A cuarenta años del concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, San Benito, Buenos Aires, 2006.
21. CONGAR, Yves. *Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos*, en *Santa Iglesia*, Madrid, 1968.
22. DIAS, P.W. –CAMELOT, P. Th., *Eclesiológia*, en M. SCHAMUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (dir.), *Historia de los Dogmas*, III, 3a-b, BAC, 1978.
23. FRIES, H., “*Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático*”, en *Mysterium salutis IV/1*, Madrid, 1973.
24. FUENTE, J. “*La Iglesia Local: espacio para la comunión*”, en UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA (Pub.), *La espiritualidad de comunión (Charlas cuaresmales-2006)* Salamanca, 2006.
25. GALLI, Carlos M^a., “*Claves de la eclesiológia conciliar y posconciliar desde la bipolaridad Lumen gentium – Gaudium et spes*” en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (Ed.), *A cuarenta años del concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, San Benito, Buenos Aires, 2006.
26. GALLI, Carlos M^a., “*Ubi humilitas, ibi sapientia. El amor a la sabiduría de la fe y la fe en la sabiduría del amor*”, en C. SCHICKENDANTZ – M. GONZÁLEZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogos y teólogos argentinos*, EDUCC, Córdoba, 2006.
27. GIL TAMAYO, J.A., *La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago*, en UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Anuario de Historia de la Iglesia* (2003), Vol. XII, Pamplona.
28. JARAMILLO, Julio. “*Los efectos de Medellín en la pastoral latinoamericana de 1968 a 1990*”, en MEDELLÍN, Vol. XVIII, n. 71, (Sep. 1992).
29. MADRIGAL, Santiago, “*Tendencias actuales en eclesiológia: un balance*”, en AA. VV., *25 años de teología: balance y perspectivas*, Fundación Santa María, Madrid, 2006.
30. MADRIGAL, Santiago. “*Eclesiológia en devenir: el estudio de la eclesiológia en el ciclo institucional de la teología*”, en: G. URIBARRI: *Fundamentos de teología sistemática*, Universidad Pontificia Comillas – Desclée De Brouwer, Madrid, 2003.
31. MADRIGAL, Santiago: “*Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal - Iglesias locales*”. En: RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, Fernando (Ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2006.
32. PARRA, Alberto. “*La eclesiológia de comunión en Puebla*”, en CICT y FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA (Ed.), *Puebla en la reflexión teológica de América Latina*, Bogotá, 1981.
33. PEREZ DE GEREÑU, “*Medellín, un nuevo modelo de Iglesia*”, en INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres*, CEP, Lima, 1990.
34. PHILIPON, M. M., *La santísima Trinidad y la Iglesia*, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona 1966.

b). Textos.

35. ALBERIGO, Geussepe– J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.
36. ANTÓN, Ángel. *Primado y colegialidad: sus relaciones a la luz del primer Sínodo Extraordinario*, BAC, Madrid, 1970.
37. BALZ H. y SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca, 2001.
38. BANDERA GONZÁLEZ, Armando, *Comunión eclesial y humanidad*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1978.
39. BANDERA GONZÁLEZ, Armando, *La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Concilio Vaticano II*, San Esteban: Salamanca, 1965.
40. BERZOSA MARTINEZ, R. *Para comprender y vivir la Iglesia Diocesana*, Burgos, 1998.
41. BLAZQUEZ, Ricardo. *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1988.
42. BOFF, Leonardo. *Y la Iglesia se hizo pueblo* (2ª ed.), Paulinas, Bogotá, 1989.
43. BORI, P.C., *Koinonía. La idea de la comunión en la eclesiología reciente y en el Nuevo Testamento*. Brescia, 1972.
44. CAMPOS Guerra, José. *Renovación de la comunidad eclesial*, Servicio de publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica, Madrid, 1969.
45. CAPELLARO, Juan Bautista, *Proyecto Diócesis: proyecto-propuesta pastoral de evangelización y renovación global de la Iglesia local o diócesis (PDR). Propuesta y teoría de una experiencia*, Centro de Proyección Cristiana, Lima, 1996.
46. CONGAR, Yves, *Un pueblo mesiánico: La Iglesia sacramento de salvación*, Cristiandad, Madrid, 1976.
47. CONGAR, Yves. *Eclesiología: desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid, 1976.
48. CONGAR, Yves. *Jalones para una teología del laicado*, (2ª ed.), Estela, Barcelona, 1963.
49. CORECCO, *¿Parlamento eclesial o diaconía sinodal? "Communio" 1*, 1972.
50. DE LUBAC, Henry, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca, 1974.
51. DIÓCESIS DE CHULUCANAS (COMPER), *Manual pastoral*, Ed. Jerónimo Lear, Chulucanas (Perú), 1998.
52. DIÓCESIS DE CHULUCANAS (COMPER), *Renovada Evangelización Diocesana (RED)*, Ed. Jerónimo Lear, Chulucanas (Perú), 1995.
53. FLORISTAN S., Casiano, *La Iglesia después del Concilio Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985.
54. FORTE, Bruno. *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
55. FORTE, Bruno. *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve Eclesiología* (3ª ed.), Sígueme, Salamanca, 2003.
56. GALILEA, Segundo. *El camino de la espiritualidad* (3ª ed.), Ed. Paulinas, Bogotá, 1987.
57. GONZALES – CARVAJAL, Luis, *Los signos de los tiempos*, Sal Terrae, Santander, 1987.
58. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid, 1988.
59. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Ed. Encuentro, Madrid, 1980.

60. HAMER, J. *La Iglesia es una comunión*, Estela, Barcelona, 1965.
61. HORTELANO, Antonio. *Teología de bolsillo. Cuestiones esenciales del misterio cristiano*, Ed. Perpetuo Socorro, Madrid, 1991.
62. KASPER, Walter. *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989.
63. KEHL, L., *La Iglesia, Sígueme*, Salamanca, 1996.
64. MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Sal Terrae, Santander, 2002.
65. PEREZ ARANGÜENA, J.R., *La Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*, Ed. RIAL, Madrid.
66. PHILIPON, M. M., *La santísima Trinidad y la Iglesia*, en BARAÚNA G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona 1966.
67. PHILIPS, Gérard. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: Historia, texto y comentario de la constitución Lumen gentium*, Herder, Barcelona, 1969.
68. PIÉ-NINOT, Salvador. *La Teología Fundamental* (6ª ed.), Secretariado Trinitario, Salamanca, 2006.
69. Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979
70. RAMOS, J. *Teología Pastoral*, ed. Paulinas, Madrid, 1999, 153.
71. RATZINGER, Joseph. *El Dios de los cristianos: meditaciones*, Sígueme, Salamanca, 2005.
72. RATZINGER, Joseph. *Convocados en el camino de la fe: La Iglesia como comunión*. Cristiandad, Madrid, 2004.
73. RATZINGER, Joseph: *El Nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona, 2005.
74. RATZINGER, Joseph: *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid, 2005.
75. RODRÍGUEZ, L. (Dir.), *Eclesiología 30 años después de "Lumen gentium"*, RIALP, Madrid, 1994, pp. 9-10.
76. SAMERARO, Marcello. *Misterio, Comunión y Misión: Manual de Eclesiología*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004.
77. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IV, 7, 11: PL 42.
78. SAN AGUSTÍN, *De unitate Ecclesiae*, 20, 56: PL 43.
79. SAN AGUSTÍN, *In Ioan. tr. 26, c. 6. 13*: PL 35.
80. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Efesios*, 20.
81. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: *Ad. Ephes. XIII,1*, en D. RUIZ BUENO (Ed.) *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 1965.
82. SANCHEZ MONGE, Manuel. *Eclesiología: Iglesia, misterio de comunión y misión*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994.
83. SAYÉS, J.A., *Razones para creer. Dios, Jesucristo, la Iglesia* (3ª ed.), San Pablo, Madrid, 1992.
84. THIERRY MAERTENS, Jean. *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1973.
85. TIJERINA ARIAS, Gonzalo (Coord.), *Concilio Vaticano II. Acontecimiento y recepción. Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

86. TILLARD, Jean-Marie R., *Carne de la Iglesia, carne de Cristo: eclesiología eucarística de comunión* (2ª ed.), Sígueme, Salamanca, 2007.
87. TILLARD, Jean-Marie R., *Iglesia de Iglesias: eclesiología de comunión*, Sígueme: Salamanca, 1991.
88. TILLARD, Jean-Marie R., *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme: Salamanca, 1999.
89. USEROS, Manuel. *Cristianos en comunidad*, Sígueme, Salamanca, 1970.
90. USEROS, Manuel. *La Iglesia, novedad contemporánea*, Mensajero, Bilbao, 1967.
91. WRIGTH, John. *La Iglesia esperanza del mundo*, Herder, Barcelona, 1975.