

0. Introducción

En realidad, la eclesiología ha sido el ámbito en el que ha salido a la luz como nueva perspectiva de la fe el tema de la comunión. Ya recogí las fuertes expresiones de Juan Pablo II al respecto en la primera ponencia. Baste recordar la expresión de la NMI : *“La comunión encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia”* (n.42). También lo confirma un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, titulado: *“Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión”* (28.5.92). En él se nos dice: “El concepto de comunión (*Koinonia*), puesto de relieve en los textos del Vaticano II, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia y puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica” (n.1). Pero también creo conveniente recordar que a los religiosos nos afecta directamente este horizonte. Así Juan Pablo II en la exhortación post-sinodal *“Vita Consecrata”* nos decía: *“A la vida consagrada se le asigna un papel muy importante a la luz de la doctrina sobre la Iglesia-comunión (...) Se pide a las personas consagradas que sean verdaderamente expertas en comunión y que vivan la respectiva espiritualidad como testigos y artífices de aquel proyecto de comunión que constituye la cima de la historia del hombre según Dios”* (n.46). Y reafirmaba: *“La Iglesia encomienda a las comunidades de vida consagrada la particular tarea de fomentar la espiritualidad de comunión”* (n.51). Al mismo tiempo, la conciencia de la *koinonia* como dimensión constitutiva de la Iglesia representa un retorno a uno de los conceptos más genuinos de la revelación y de la gran tradición patrística, que tiene como nudo central la Eucaristía, en la que la Iglesia se convierte, en Cristo y su Misterio Pascual, en comunión sacramental con la Trinidad y con todos los que comparten la misma fe, el mismo bautismo y la misma Eucaristía. Así la Iglesia se realiza como “*communio sanctorum*”, en el sentido primitivo del término, es decir, como comunión en las cosas santas y como comunión de las personas santas.

Sin embargo, cuando el Concilio había dejado trazada la senda, está resultando bastante difícil encarnar de forma concreta ese ideal de comunión, de unidad modelada a imagen de la Trinidad. Y esta dificultad no afecta tanto a la actitud de la Iglesia en su relación con las iglesias hermanas o las otras religiones. El camino del diálogo ecuménico e interreligioso, aunque no sin dificultades, sigue adelante y ya está rindiendo frutos positivos (Declaración de Augsburgo). El problema es más bien hacia dentro.

Sea porque la recepción del Concilio ha sido ambigua, con luces y sombras; sea porque no resulta fácil vencer los hábitos que tienen una inercia de siglos; sea porque -como ha pasado en otros concilios decisivos- el concilio lanza una idea nueva, pero se carece de los modelos concretos para su aplicación y cuesta bastante encontrar la vía justa; sea porque, como suele decirse, el camino más largo es el que va de la cabeza al corazón, no parece que encontremos la vía.

Y el caso es que llevamos 30 años trabajando en favor de la comunión, y por tanto frutos hay: Es cierto que se han creado estructuras para favorecer la comunión: Sínodos de obispos, Conferencias Episcopales, Consejos presbiterales, Consejos pastorales parroquiales... o, en nuestro plano de religiosos, instrumentos nuevos: Confer, proyecto comunitario, equipos de evangelización etc.; es cierto que se han recuperado experiencias clásicas como los Sínodos Diocesanos, que se han multiplicado en los últimos tiempos, ya con una participación de todas las vocaciones eclesiales; también lo es que va creciendo, aunque de forma bastante lenta, la participación de los laicos en algunas Comisiones Episcopales, en los mismos Sínodo de Obispos. En fin, no es que durante este tiempo no hayamos logrado nada.

Peor el problema no es tanto de estructuras o de espacios de comunión cuanto de espíritu. Ya nos ha advertido Juan Pablo II con nitidez: *“No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual (se refiere a la espiritualidad de comunión), 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”* (NMI 43).

2. La difícil encarnación: Las reducciones de la comunión

La experiencia de estos 30 años en los que se ha trabajado tanto en torno a la comunión nos habla de la presencia de varios enfoques reduccionistas de la comunión.

2.1: La reducción pastoralista: La unión hace la fuerza.

Entender la comunión que nos propone el concilio como un mero aunar fuerzas en el trabajo pastoral ya es algo, pero no expresa la densidad y altura de la teología conciliar. Es cierto que la colaboración pastoral es imprescindible y en algunas regiones, en que la escasez de agentes de pastoral obliga al trabajo conjunto, ha sido el primer paso hacia una comunión más profunda, pero reducir la comunión eclesial a la pastoral de conjunto es como querer vivificar un cuerpo, el cuerpo místico, sin considerar el alma del mismo.

De ahí las dificultades que la pastoral de conjunto halla a cada paso. Y se corre el riesgo de que, al no nacer de una adecuada comprensión de la comunión se reproduzcan los defectos tradicionales que quiebran la comunión: clericalismo por parte de unos, reduciendo los laicos a meros colaboradores, talante reivindicativo por parte de otros, dificultad para respetar, en nombre de las urgencias pastorales, la particularidad carismática de religiosos o nuevos movimientos, falta de integración de estos grupos en la pastoral común en nombre de su especificidad carismática o amparándose en la exención canónica... En fin, no están siendo pocos los desencuentros y la articulación de las diversas realidades eclesiales en la iglesia local se muestra bastante compleja.

2.2: La reducción institucional: “Vamos a dialogar, ponte de rodillas”.

Me refiero al modelo clásico de la comunión que se centraba en la sumisión de todos a la autoridad eclesial. Que aseguraba –y esta era su virtud- la línea vertical de la comunión eclesial, que siempre es imprescindible. Pero que, en la línea horizontal de la comunión, en el terreno de las relaciones recíprocas entre los creyentes y las instituciones eclesiales no garantizaba ni siquiera unos mínimos. Nuestra comunión consistía en estar unidos todos a la cabeza, pero se traducía en indiferencia y desconocimiento hacia las otras realidades eclesiales, cuando no degeneraba en verdaderas rencillas, celos o enfrentamientos. Basta recordar la triste historia de las peleas entre algunas congregaciones religiosas para comprobarlo. Esta comunión institucional o vertical no basta ni expresa la profundidad de la llamada a la comunión.

2.3: La reducción democrática: El lecho de Procusto

Con frecuencia, al dar relieve a la igualdad fundamental de las diversas vocaciones y estructuras eclesiales se genera un clima conflictivo y reivindicativo. Si todos somos iguales, las diferencias - especialmente las que expresan una situación de privilegio o poder - han de ser abolidas.

Estas tensiones son, quizá, un "peaje" histórico que se tiene que pagar, fruto de las antiguas desigualdades y autoritarismos. Cicatrices históricas que hay que saber asumir. Pero lo más problemático es que evidencian la aplicación del modelo democrático de las sociedades civiles al ámbito eclesial. Y este es, a todas luces, un modelo inadecuado. Pues el modelo político democrático que intenta cortar a todos por la misma medida, olvida la raíz divina -vocacional- de la diversidad eclesial, que no se puede reducir a meros condicionamientos históricos, aunque los haya. Pero, sobre todo, este modelo desconoce la dinámica trinitaria desde la que se genera la unidad eclesial específica. «*Toda la Iglesia es apostólica y profética, toda ella es sacerdotal y carismática, sin que esto implique la uniformidad de carismas y ministerios ni una igualdad entendida como homogeneidad que no admita diferencias*»^{1[1]}. El modelo trinitario habla de igualdad, sí, pero también de diversidad. Y exige ambas. La uniformidad es lo más opuesto a la comunión trinitaria. Y la uniformidad puede tratar de imponerse desde arriba, pero también desde abajo. Ambos son enfoques errados.

2.4: La reducción autoafirmativa: ¿Comunión desde lo específico?

En este epígrafe quiero referirme a una reacción pendular que se ha producido en la Iglesia post-conciliar y que genera dificultades para la comunión. La general llamada conciliar a la renovación produjo una espectacular apertura en todos los miembros de la Iglesia. Todas las vocaciones eclesiales se sintieron, por así decir, en "estado de Iglesia", recalcando lo universal y abriéndose a las otras realidades eclesiales.

Este talante coincidió con la eclosión de nuevas comunidades, movimientos eclesiales, e iniciativas apostólicas caracterizados por un difuminarse de las fronteras tradicionales que distinguían a los diversos estados de vida cristiana. Parecía que se abrían las esclusas y se acababan los monopolios: Así, la vida comunitaria ya no era exclusiva de los religiosos (comunidades de laicos, sacerdotes seculares que viven en común), ni tampoco la misión "ad gentes" era exclusiva de los clérigos o religiosos (desde misioneros seculares a familias misioneras que se desplazan al extranjero). Muchos ministerios que antes sólo eran ejercidos por los presbíteros estaban siendo desempeñados por laicos o religiosas. A la vez había sacerdotes y religiosos que se afanaban en tareas seculares, sin perder por ello el horizonte de su vocación.

El desarrollo de los institutos seculares ofrecía una consagración vivida en medio de la sociedad secular. Aparecían casados que intentan vivir una forma de consagración, con promesas adaptadas a su estado. No sólo había laicos que participaban en grupos apostólicos creados por iniciativa de sacerdotes o religiosos, también hay sacerdotes y religiosos que se integran en movimientos de origen laical.

Eran iniciativas del Espíritu, que siempre fecunda su Iglesia con novedades. Mas como coincidió con un período de contestación y de crítica y se mezclaron con propuestas extrañas, con experiencias problemáticas de origen meramente humano y que acabaron mal, se tuvo la impresión de que esta dinámica era como la ceremonia de la confusión, y, al calmarse las aguas, se ha producido la reacción inversa: Se ha sentido la necesidad de afirmar la propia identidad, de subrayar lo específico, lo particular de cada vocación.

Se acabó la etapa de las "experiencias novedosas" y cada uno a su casita. Se entiende esta reacción, pero el problema consiste en que el camino de la autoafirmación, de resaltar la diferencia, buscando consolidar la propia identidad, es poco hábil para alcanzar la comunión. Si en el plano personal la psicología social nos advierte de que los seres humanos construyen su propia identidad no mediante un proceso de introspección aislada sino por un proceso dialéctico de identificación y desidentificación en el seno de las relaciones con los otros, algo semejante hay que afirmar de las vocaciones y carismas eclesiales. El modelo trinitario nos habla de darse, no de guardarse. La comunión exige apertura mas que retraimiento. El principio eclesial del cuerpo nos hace comprender que sólo en la comunión-misión eclesial alcanzan su sentido las diversas vocaciones eclesiales. La **correlación** es el camino indispensable de la auténtica comunión eclesial, y es el ámbito donde maduran y se perfilan las respectivas identidades. "en lugar de identificar una forma de vida por lo que diferencia excluyendo, hay que identificarla por lo que diferencia relacionando"^{2[2]}.

3. Conclusión: El déficit trinitario

La dificultad en la comunión no procede sólo de nuestros pecados, o de la falta de disponibilidad. Para vivir lo que Dios nos pide no basta sólo con la buena voluntad. Es preciso tener el modelo adecuado. Y es aquí donde aparecen los problemas. La necesidad de coordinar el principio jerárquico, esencial e insustituible en la Iglesia, con el principio de igualdad fundamental no se resuelve con el clásico modelo de sumisión a la autoridad, que no garantiza la comunión horizontal entre los miembros de la Iglesia ni con el nuevo modelo democrático, porque el nivelamiento igualador no respeta la diversidad y así, ni hace justicia a la misión propia de la jerarquía (el discernimiento de la obra del Espíritu no se soluciona por el sistema de los votos), ni contempla la riqueza

carismática del Espíritu que nunca se repite (en el lecho de Procusto, al que le sobresalen los pies o la cabeza, se le cortan y en paz).

Hay que ir al modelo trinitario, capaz de aunar unidad y diversidad, que conjuga perfecta unidad e igual con diversidad de posiciones, dando una vía para superar el dilema entre autoritarismo y democraticismo. Desde mi punto de vista, alcanzar una auténtica comunión entre las diferentes formas de vida cristiana, entre los carismas y misterios, respetando la diversidad y peculiaridad de cada uno, pasa por la recuperación de la teología trinitaria cuyo déficit viene padeciendo la Iglesia desde hace siglos. Del modelo del Dios que es Uno y Diverso podríamos extraer las categorías fundantes de la comunión, la dinámica que la hace posible y la consiguiente vivificación de un cuerpo místico que hoy aparece tantas veces desmembrado, sino ya, -afortunadamente-, por luchas intestinas, sí por la mutua indiferencia, capillismos, autosuficiencias no menos esterilizantes. Todos parecen dispuestos a sentarse en la mesa con los no creyentes, pero ¿existe la misma disponibilidad para compartir la vida con los propios hermanos de fe?

4. La raíz de la comunión.

Si la comunión cristiana no puede reducirse a un converger de personas que se acogen, se respetan y se ponen de acuerdo es porque, en realidad, esa comunión en cuanto realidad espiritual no es algo por hacer, porque ya está hecha. Me refiero a que no se trata de construir o inventar una realidad nueva y original sin precedentes. Se trata de expresar, manifestar, dar carne, historia y vida concreta a una realidad más profunda que nos envuelve, nos une y nos constituye desde el Bautismo. Para comprender esto es preciso acudir a la teología paulina del Bautismo y de la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

“Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo y ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”(Gal. 3,27-28). Y conviene anotar que, aunque bastantes traducciones, aprovechando la ambigüedad de la palabra ‘uno’ en castellano, traducen así: *“sois una sola cosa”*, el original griego no refleja el neutro *en*, sino el masculino *eis*, por lo que se debería traducir: *“sois una sola persona en Cristo”*. Lo mismo encontramos en 1Cor 12,13: *“Habéis sido bautizados en un solo Espíritu par formar un solo Cuerpo”*, confirmado líneas después: *“vosotros sois el Cuerpo de Cristo”*(1 Cor 12,27). Este injertarnos en Cristo formando su cuerpo es el que fundamenta la afirmación paulina de que, en Cristo, hemos sido muertos, sepultados, resucitados e, incluso, subidos al cielo (Ef. 2,6).

El significado de estos textos es que el bautismo nos injerta en una nueva realidad que ha aparecido con la resurrección de Jesús, ese cuerpo de Cristo que nos une, nos vincula a unos con otros, incluso antes de que seamos conscientes, por lo cual no sólo no podemos considerarnos extraños, sino que *“somos miembros unos de otros”* (Rm 12,5) y no podemos permitirnos el lujo de decirnos unos a otros *“no te necesito”* (1 Cor 12,21). En esta realidad profunda del Cuerpo Místico de Cristo, que no por ser espiritual es menos real, sino, al contrario, es más real porque no es perecedera, está la raíz de nuestra comunión y es la que explica por qué sólo desde una comunión de horizonte espiritual se logra desarrollar en plenitud la comunión cristiana.

Pero Pablo no es ejemplar único. El evangelio de Juan presenta la imagen de la Vid y los sarmientos, que está, evidentemente, en la misma línea (Jn 15) e incluso con afirmaciones teológicamente más precisas: *“Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros”*(Jn 14,20). No obstante a Pablo le cabe el mérito de haberlo sintetizado sólo en tres palabras, pero dando a esta nueva realidad todo su alcance y significado: *“Este es el misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos... Cristo en vosotros”*(Col 1, 26-27).

Por esto es por lo que afirmamos que vivir la comunión cristiana no es sino expresar, manifestar y encarnar esa realidad profunda de nuestro ser en Cristo, de nuestra existencia auténtica, más real, en la que nos ha injertado el bautismo, aunque, en realidad abarca a toda la humanidad, pues tiene las dimensiones de la redención. Como afirma el concilio *“El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con toda la humanidad”* (GS 22), afirmación que, con mayor fundamento, hay que hacerla extensiva a su pasión y resurrección.

5. El método de la comunión.

De todos modos, queda por saber cómo se puede actualizar, y expresar esa realidad profunda de nuestro ser uno en Cristo, para que adquiera cuerpo, manifestación histórica, se encarne. Juan Pablo II nos ofrece 3 claves.

a) La primera, el amor: Recordemos una cita del Papa de la Novo Millennio Ineunte: *“la comunión es el fruto y la manifestación de aquel amor que, surgiendo del corazón del Padre, se derrama en nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da, para hacer de nosotros un sólo corazón y una sola alma”*(42). El mandato del amor recíproco es como la ley de la comunión cristiana que permite expresar en concreto esta comunión radical de la que Dios nos nutre y que, de alguna forma, lleva a plenitud el don de Dios. Porque este amor nos es dado no sólo para que podamos amar a Dios o al prójimo individualmente, sino para que en la reciprocidad del amor mutuo, alcance su cumbre.

b) La segunda, la Trinidad: Estar atentos a la Trinidad que habita en nosotros, pero, en el horizonte de reciprocidad que es nuclear a la misma Trinidad: hay que estar también atentos al Dios Trinidad que habita en el hermano. Por tanto el marco, el horizonte y la dinámica de la comunión cristiana, en su realización existencial, lleva el sello de la Trinidad, lo que equivale a decir que no se puede alcanzar en soledad, que necesito del hermano, pues no basta con que yo ame, necesito que el hermano me devuelva, a su vez, este amor.

c) La tercera, en consecuencia, la vida trinitaria: Recordemos una afirmación capital del Papa: *“No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia”*(29). Lo que equivale a decir que no basta con alimentarse del amor que procede de la

trinidad, sino que la reciprocidad amorosa debe entenderse, vivirse y modelarse según el modelo de la misma vida de la Trinidad. Y aunque sea preciso salvar las distancias que la analogía entre lo divino y lo humano nos impone, éste es el camino propuesto, y no otro.

6. Los principios fundamentales

Vamos a tratar de perfilar estas claves que posibilitarán un desarrollo de la eclesiología de comunión mirándonos en el modelo trinitario.

6.1: La reciprocidad

En la Lumen Gentium ya estaba el germen de todo cuando afirmaba que el Espíritu Santo «*guía a la Iglesia a la verdad completa, la unifica en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos*» (LG 4). Al poner como raíz del ser y del actuar de la Iglesia al Espíritu Santo y al hacer depender de su acción el principio de la renovación y del crecimiento eclesial «*hacia la perfecta unión con el Esposo*», el concilio estaba invocando implícitamente la comunión, la reciprocidad y la complementariedad como claves de la vida eclesial.

Porque el Espíritu Santo, que **ES** en sí mismo la comunión tanto hacia dentro de la Trinidad como hacia fuera, ha sido dado a la Iglesia en Pentecostés no sólo para introducirnos en la comunión del Padre y el Hijo, como nos recuerda S. Juan «*que el amor con que Tú me has amado esté en ellos y Yo en ellos*» (Jn 17,26), sino que también tiende a establecer entre los miembros de la Iglesia la misma comunión de amor «*Yo les he dado la gloria que tú me diste para que sean uno como nosotros somos uno*» (Jn 17,22). Participar en la vida trinitaria quiere decir quedar implicados en su misma dinámica de amor personal. Por tanto, la comunión eclesial no puede reducirse a estar unidos cada uno con Dios por nuestra cuenta o a tener la venia de la jerarquía. El don del Espíritu se nos da también para desarrollar en el ámbito horizontal la reciprocidad del amor entre los miembros y las instituciones eclesiales. Mas, ¿qué significa en concreto esta reciprocidad modelada trinitariamente?

6.2: Identidad desde y para la comunión

Desde el modelo trinitario en que el Padre, el Hijo y el Espíritu son y se constituyen como Personas distintas en el recíproco darse plenamente y acogerse plenamente, realizando ese misterio de plena unidad y plena distinción, entiendo que significa que cualquier vocación eclesial **sólo** puede encontrar su específica identidad **en** la relación de comunión, de reciprocidad, de complementariedad con las demás vocaciones eclesiales, con los demás carismas. Esto significa una revolución, porque implica que yo no puedo ser religioso si tú no eres laico o sacerdote, que para cumplir mi vocación de claretiano, necesito que tú cumplas tu vocación de casado o de franciscano y que ambos vivamos nuestra peculiaridad en reciprocidad compartida. Entonces la identidad brota de la comunión, no de la introspección separada. Y es lógico, porque se trata de la unidad al modo de la trinidad que exige y supone la diversidad, no la difumina, ni la suprime. Porque se trata de una identidad que se alcanza a través de la relación con los otros: necesito de la reciprocidad contigo para ser yo mismo. Sólo así se puede alcanzar aquella unidad en la diversidad que testimonia a Cristo. Así, la comunión, ya no sólo es un deber, una tarea importante, es **la condición** de que cada vocación encuentre su quicio, su misma identidad.

Y es que se trata de dones de Dios a la Iglesia y para toda la Iglesia, por tanto ni la vida religiosa, ni el ministerio, ni el laicado tienen sentido al margen de la mutua correlación y complementariedad. ¿Qué significado puede tener el sacerdocio ministerial sin el sacerdocio común? ¿O la virginidad sin su correlato matrimonial? Se entiende así la afirmación de la *Christifideles laici* en su nº 55: «*En la Iglesia-comunión los estados de vida están tan unidos entre sí que están ordenados el uno para el otro. Su sentido profundo es el mismo y único para todos: ser una manera de vivir la común dignidad cristiana y la vocación universal a la santidad en la perfección del amor. Son modalidades a la vez diversa y complementarias de modo que cada una de ellas tiene su peculiar fisonomía, y al mismo tiempo, cada una de ellas está en relación con las otras y a su servicio*».

Esto se percibe con claridad en los carismas. Cada carisma es un don para toda la Iglesia. Esto resulta evidente si consideramos a Teresa de Ávila y su maestría en la oración, o en San Ignacio y los ejercicios espirituales o en el mismo Francisco, modelo para todos en relación con la pobreza o en la relación con la naturaleza. Un carisma será siempre particular, porque leerá y encarnará el Evangelio desde una óptica particular y se vivirá en una historia particular; pero, a la vez, todo carisma tiene una dimensión de universalidad porque, según la expresión de Von Balthasar, responde a la ley evangélica de "el todo en cada parte", es decir, cada carisma, pese a su lectura particular, contiene todo el evangelio, está destinado a toda la Iglesia y está llamado a reflejar en sí la universalidad eclesial, que, a su vez, no será tal si no engloba en la distinción esta peculiaridad^{3[3]}. Como muestra la experiencia histórica de los grandes Fundadores, un carisma adquiere su auténtica universalidad cuando se 'pierde' en el seno de la Iglesia. No sólo a través de la sumisión a la autoridad sino cuando, en su servir a los otros carismas, se entrega, renuncia a tener la exclusiva, al "copyright" y colorea, por así decir, toda la Iglesia con su tonalidad. Es así como readquiere su plena identidad como particularidad capaz de reflejar en sí la universalidad y la catolicidad de la Iglesia en la comunión con los demás.

Dicho en concreto Francisco no es para los franciscanos, es para toda la iglesia, y vuestra misión, como pequeño "cuerpo místico" de Francisco que prolonga su don carismático en el espacio y en el tiempo es enriquecer a toda la Iglesia con este don, en la medida en que lo deis. Es decir, mi forma de enriquecerme con el don de Francisco no es tanto leer los libros de Eloi Leclercq, que, por otra parte son muy hermosos, sino vivir la comunión con vosotros.

6.3: Modelo kenótico: hasta dar la vida

La gran dificultad para experimentar la comunión que Dios nos pide estriba en que la lógica trinitaria que subyace al Vaticano II no se cumple simplemente con que nos aceptemos, respetemos o alcancemos un buen nivel de relación o colaboración. La unidad trinitaria nace del amor recíproco que da la vida **con la medida de Jesús: la cruz**. De

otro modo se corre el riesgo de reducir las relaciones recíprocas a relaciones utilitarias, que generan los reduccionismos de la comunión que antes apuntábamos. Sólo el amor recíproco que toma como medida el "como" de Jesús es capaz de generar aquella unidad en la que, experimentándonos unidos, nos sentimos plenamente nosotros mismos, iguales y distintos. Sin confusión y sin separación. La razón de fondo es trinitaria. Ya hablamos en la conferencia pasada que cada uno de los tres de la Trinidad se da a sí mismo por completo, como amor a los Otros, "muriendo" -por así decir- en los otros y "resucitando" desde los Otros a sí mismo en la reciprocidad del don.

Este estilo traducido en nuestro nivel, se puede formular así: «*Todo el patrimonio que constituye la propia identidad de cada realidad eclesial y específica su función en la Iglesia, es un don que mantiene su vitalidad y originalidad en proporción a cuanto no se le defiende como un tesoro por miedo a perderlo, sino que se le devuelve a la Iglesia y a la humanidad, (...) se le ofrece como un don*»^{4[4]}

Desde el enfoque kenótico, la propia identidad, al nivel que sea, tanto carismática como ministerial ha de 'darse' y, de alguna manera, 'perderse' para reencontrarla en Dios y en la Iglesia. Y esto no es más que la impronta pascual de nuestra entrada en la comunión trinitaria. Esto nos concierne de modo especial a los religiosos. En efecto, «*define a la vida religiosa el 'ars moriendi carismática', la capacidad y el arte de morir por los demás para dar vida. Las órdenes y congregaciones no existen para sí mismas, para autoglorificarse, para dejar su impronta en instituciones permanentes (...). También la historia de los institutos religiosos está bajo la normatividad de la virginidad, la pobreza y la obediencia, que prohíbe hacer de la autoreproducción, de la autovaloración y de la autosatisfacción por el propio poder el objetivo de su actividad*»^{5[5]} y, ciertamente, en este terreno, aunque ya quedan lejanos los tiempos en que la gloria de la Orden o la Congregación eran un motivo prioritario, aún hemos de crecer mucho. La Iglesia no sólo necesita de personas dispuestas a llevar el evangelio a los ambientes más pobres, degenerados o inhóspitos; necesita también de personas dispuestas a gastarse, a deshacerse por establecer puentes, por tender lazos, por crear comunión.

Aún así, no debemos olvidar que la unidad modelada trinitariamente no la hacemos nosotros sólo con nuestras fuerzas, la hace Dios; no es **en** nosotros, es **en** Dios. «*Que sean uno en nosotros*» pide Jesús, «*Yo en el Padre y vosotros en mí y yo en vosotros*» (Jn 14, 20). Por tanto no es tanto fruto del esfuerzo humano. Es el Espíritu el que puede penetrar en nosotros y hacernos uno en él, de forma que se hace posible esa reciprocidad del amor mutuo que nos hace estar misteriosamente unos en otros porque estamos en Dios.

¿Qué parte nos corresponde a nosotros? A nosotros nos toca amar la otra vocación como la propia, amar al otro instituto como al propio, apreciar los rasgos diferenciales de las otras realidades eclesiales como propias, porque son propias, porque somos cuerpo. Y la ley/síntesis del cuerpo eclesial, la que determina la función y el desarrollo de cada realidad eclesial para la edificación del cuerpo de Cristo es la ley del amor recíproco: dar y acoger. Pero con la medida de la otra la ley evangélica del "perderse para encontrarse". Puede parecer un tanto utópico pretender que lo que difícilmente logramos entre los individuos se pueda hacer extensivo a presbiterios, comunidades parroquiales, familias religiosas, movimientos etc... Pero Jesús no pidió menos.

7 - Aplicaciones

¿Qué resulta de entender las relaciones intraeclesiales desde el modelo trinitario? ¿Qué categorías se extraen?
¿Cómo se iluminan algunos rasgos conocidos de la dinámica eclesial desde aquí?

7.1 Configuración perijóretica de la Iglesia

El fruto de tal estilo de relación es el articularse de la comunión eclesial como reflejo análogo de las relaciones trinitarias. Como el Padre el Hijo y el Espíritu se contienen mutuamente pero permaneciendo distintos, sin confusión ni separación (y este es el significado de la palabreja griega "perijóresis"), así la vocación de la Iglesia en todas sus dimensiones es realizar, en la medida de lo posible en este mundo, esta perijóresis de vocaciones, ministerios y carismas en la que cada uno se enriquece de los dones del otro sin perder su identidad, antes bien la encuentra en la medida que se da, que se entrega. De este modo, la perijóresis trinitaria se convierte en el modelo originario y último de la realidad de la Iglesia en la reciprocidad y circularidad de todo lo que en ella existe: vida, personas, comunidades, ministerios, carismas, culturas. El mandamiento del amor recíproco se considera como la traducción en la existencia humana, de la ley vital que regula las relaciones trinitarias. De este modo la comunidad cristiana participa de la vida agápica de la Trinidad y se modela según ella. La comunión eclesial asume así la dimensión de la unidad trinitaria, conforme la oración de Jesús al Padre, en un amor que realiza a las personas y a las vocaciones en la medida en que están y viven en continua donación recíproca y se abren al mundo para ofrecer su vida para que todos puedan participar de ella.

Yo creo que en esta dirección habría que entender las llamadas que desde el magisterio se han dirigido a la colaboración, reciprocidad y mutua ayuda entre las vocaciones eclesiales, como la *Christífideles laici* cuando presenta la comunión cristiana como «*comunión orgánica, análoga a la de un cuerpo vivo y operante (...)*

Caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades» (n.20), o como cuando *Vita Consecrata* habla de la reciprocidad entre las diversas formas de vida que «*están al servicio unas de otras para el crecimiento del Cuerpo de Cristo en la historia y para su misión en el mundo*» (n.31)

7.2 Consecuencias

Sólo desde este horizonte se comprenden algunas particularidades específicas del ser eclesial que solo menciono:
- la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular. Dice Bertrand De Marguerie: «*La presencia de la Iglesia universal en cada una de las iglesias particulares, lleva consigo, misteriosamente, pero realmente, la presencia de todas en cada una, como una perijóresis de las iglesias particulares entre sí en el seno de la Iglesia universal*»^{6[6]}. Y este principio fundamental sólo se puede explicar y vivir desde esta visión.

- Desde este enfoque se comprende que lo que antes denominábamos como la "ceremonia de la confusión" a propósito de los trasvases vocacionales, no es más que la confirmación desde la vida de esta orientación a la perijóresis trinitaria que vivificará la Iglesia. Por ser iniciativas del Espíritu, no iniciativas institucionales, constituyen la garantía de autenticidad de que Dios nos orienta hacia esa comunión en la que las diversas vocaciones se enriquecen mutuamente, participan de los dones de las otras y los expresan a su modo.

- Es este contexto el que explica este fenómeno más reciente de laicos que se adhieren a carismas tradicionales, como también el de religiosos y sacerdotes diocesanos que participan espiritualmente en los nuevos carismas de los movimientos. Si en otros tiempos, como documenta la historia, han sido sobretudo los religiosos y las religiosas los que han creado, alimentado espiritualmente y dirigido comunidades de laicos, hoy puede suceder que sean los movimientos eclesiales, con un gran mayoría de laicos, los que involucren a religiosos y religiosas con su fuerza carismática joven y adaptada a las necesidades de la Iglesia actual, y así les ayuden en su camino espiritual y pastoral. Lo afirma con naturalidad un pasaje de la Chfl: "A su vez, los mismos fieles laicos pueden y deben ayudar a los sacerdotes y religiosos en su camino espiritual y pastoral" (n.61).

En este nuevo clima de comunión eclesial sacerdotes, religiosos y laicos, lejos de ignorarse mutuamente o de organizarse sólo en vistas a actividades comunes, pueden reencontrar la justa relación de comunión y una renovada experiencia de fraternidad evangélica y de recíproca emulación carismática.

En realidad, esta visión de la reciprocidad de las vocaciones en la Iglesia está ya descrita en una página luminosa de la Lumen Gentium: "En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de manera que el todo y cada una de las partes aumentan con la aportación de todas, que están en comunión unas con otras y tienden a la plenitud de la unidad" (n.13).

Esta comunión desde el modelo trinitario es el dinamismo que mejor expresa el misterio de la comunión eclesial. Esta es la clave en la que despliega su más profundo significado el famoso texto de I Cor. 12,4-6: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo, diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos».

7.3: Lo jerárquico y lo carismático

Donde la comunión trinitaria ha supuesto un salto decisivo ha sido en la comprensión del problema más arduo: La relación entre principio jerárquico y realidades carismáticas. Tratemos de perfilar el problema.

a) La problemática: Dentro del modelo tradicional de Iglesia: Pastores y Fieles, las realidades carismáticas (por entonces, casi exclusivamente religiosos y religiosas) ocupaban una posición singular, más bien marginal, dentro de la eclesiología. Se veía clara su dependencia respecto de la jerarquía, pues a ella le compite la labor de discernir la autenticidad de los carismas y garantizar su adecuada inserción eclesial. Pero no acababan de encajar bien: su posición especial (ni clérigos ni seglares), su difusión universal (con la exención canónica), su gran actividad apostólica que los hacía tan presentes en las iglesias locales, pero, a la vez con una notable independencia del obispo, todo ello colaboraba a que, pese a agradecer sus inmensos servicios y valorar su testimonio, no tuvieran una posición bien perfilada dentro de la eclesiología.

De hecho, la solución conciliar por la que a la vida consagrada se le reconocía que "aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece sin embargo de manera indiscutible, a su vida y santidad" (LG 44) no dejaba de ser una solución de transición, que marcaba los límites pero no captaba el núcleo. En suma, que hablaba más bien de lo que no era, que de lo que era.

La situación se ha vuelto más compleja al aparecer los Movimientos y nuevas comunidades que se caracterizan por implicar en una misma corriente carismática a obispos, sacerdotes, religiosos/as, casados, laicos, y también a cristianos de otras iglesias, fieles de otras religiones... etc. Todo un problema para los canonistas. Sin embargo gracias a estos nuevos movimientos se ha visto con más claridad el alcance eclesial de estas iniciativas carismáticas que antes se solían ceñir casi exclusivamente a la vida religiosa.

b) Los intentos explicativos: Los teólogos suelen usar una serie de esquemas duales para distinguir lo jerárquico de lo carismático:

- Esquema **Institución/carisma**: Basándose en la diferencia entre lo estructural/permanente y lo creativo/novedoso.
- Esquema **cristológico/pneumatológico**, vinculando la jerarquía con Cristo y los carismas con el Espíritu.
- Esquema **sacerdocio/profecía**: distinguiendo una línea más cultico/sacerdotal para la jerarquía, de otra más vital/profética para los carismas.

Aunque puedan tener algún fundamento histórico o teológico, son esquemas inadecuados porque resultan reductivos. Porque no hacen justicia a la dimensión carismática de la jerarquía (el sacerdocio es vocacional, implicando una llamada de Dios), ni a la vocación de permanencia de lo carismático que, en sus diversas formas, siempre ha acompañado a la Iglesia, ni a la condición sacerdotal de muchos carismáticos. Tampoco resulta adecuada la exclusión de lo pneumatológico de la línea jerárquica (sólo tenemos acceso a Cristo en el Espíritu y el sacramento del Orden indica una intervención del Espíritu); o esa exclusión de lo cristológico en los carismas (cuando lo que los carismas hacen es encarnar y hacer vida palabras, actitudes, conductas de Jesús).

Son inadecuados porque está muy condicionados por la lógica dual, de la oposición o del dilema desde la que se suelen plantear. Es una lógica excluyente que tiende a negar de uno lo que afirma del otro. Y no sirve. Sólo una lógica trinitaria, perijóretica, donde las realidades se entienden siempre desde la comunión: las unas en las otras, las unas para las otras, las unas desde las otras permite avanzar en la peculiaridad cristiana del contraste, siempre dentro de la lógica de la comunión.

c) Desde el modelo trinitario: Desde la eclesiología de comunión, en cuanto establece el principio de reciprocidad, de mutua complementaridad, de perijóresis, desarrollado a partir del modelo trinitario, se abre un horizonte distinto, para superar lo antagónico de los esquemas anteriores. Desde el modelo trinitario se comprende que no puede

haber realidad cristológica sin el Espíritu Santo, y viceversa. El Espíritu no tiene contenido revelador propio, sólo actualiza y profundiza lo de Jesús. Según palabras de Jesús: «*Cuando venga Él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa (...) porque tomará de lo mío y os lo comunicará a vosotros*» (Jn 16,13-15). Se comprende que no se puede excluir lo carismático de lo jerárquico, como si el sacerdote o el obispo fueran solo "funcionarios" que la Iglesia elige a voluntad y no llamados por el Espíritu.

Sin embargo, queda por clarificar cuál sería el status de la dimensión carismática y su aportación específica al ministerio jerárquico, pues al hablar de reciprocidad y mutua complementariedad entre jerarquía y carismas se está suponiendo una posición diversa. Ya no se podría hablar de los carismas como fenómenos coyunturales o aislados, aun contando con su característica novedad e imprevisibilidad. El modelo trinitario apuntaría hacia una estabilidad y consistencia de lo carismático en la Iglesia para poder hacer comunión con lo jerárquico.

d) La coesencialidad constitutiva: Una vez más, ha sido Juan Pablo II el que ha abierto brecha en este terreno, afirmando directamente que principio jerárquico y principio carismático son **coesenciales** en la Iglesia. En un discurso dirigido a la IIª Conferencia Internacional sobre los Movimientos, celebrada en Milán en 1987 decía: «*Si se realizan de modo genuino, los nuevos movimientos de espiritualidad se fundan sobre aquellos «dones carismáticos» que, junto con los «dones jerárquicos» -es decir el ministerio ordenado- forman parte de aquellos dones del Espíritu Santo con los que se adorna la Iglesia, Esposa de Cristo. Los dones carismáticos y dones jerárquicos son distintos pero también recíprocamente complementarios (...)* En la Iglesia tanto el aspecto institucional como el carismático, tanto la Jerarquía como las Asociaciones y Movimientos de fieles, son coesenciales y concurren a la vida, a la renovación, a la santificación, aunque sea de modo diverso, pero de tal forma que debe haber un intercambio, una recíproca comunión»^{7[7]}.

Esta idea la repitió en el discurso a la Asamblea de Movimientos celebrada en Roma en Pentecostés de 1998, precisando que «*la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, ha redescubierto como constitutiva de sí misma la dimensión carismática*», por lo que «*la dimensión institucional y la carismática son coesenciales a la constitución divina de la Iglesia fundada por Jesús, porque concurren juntas a hacer presente el misterio de Cristo y su obra salvífica en el mundo*».

Esto representa, desde mi punto de vista, el paso más significativo dado desde el Concilio para desarrollar la eclesiología de comunión. Concede a las iniciativas carismáticas del Espíritu Santo una posición nueva, estructural, de la que antes no se tenía clara conciencia. Si se mira con precisión, en el fondo no es sino hacer justicia a la teología notestamentaria en la que la realidad carismática aparece como una dimensión constitutiva de la Iglesia: «*La Iglesia está cimentada sobre los apóstoles y los profetas*» (Ef 2,20).

e) La interpretación: Esta es la tesis, mas ¿cómo interpretarla?. No basta con afirmar la existencia de una dimensión carismática esencial en la Iglesia y su complementariedad y reciprocidad con la dimensión institucional. Es necesario apuntar al menos desde que prisma hay que contemplar esa reciprocidad.

Desde la santificación: Nos puede servir como referencia un texto clave de la Lumen Gentium: «*el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, "distribuyendo a cada uno según quiere" (1 Cor 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: "A cada uno ... se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad" (1 Cor 12,7)*». (LG 12).

La cuestión parece radicar en la comunicación de los dones salvíficos. En efecto, si hubo tiempos en que la Jerarquía llegó a ocupar todo el espacio eclesial era porque, prácticamente, se la consideraba como la única mediación de los dones del Espíritu. Afrontando este problema, Rahner al mismo tiempo que confirmaba el carácter carismático del ministerio jerárquico, decía: «*por otra parte, no sería menos erróneo suponer que lo carismático en la Iglesia está reservado a la jerarquía ... que la jerarquía es el único portador del Espíritu, la única puerta por la que el Espíritu entra en la Iglesia*»^{8[8]}.

Ha sido Von Balthasar el que ha aportado un esquema interesante, distinguiendo entre "**santidad objetiva**" (para referirse a los dones jerárquicos) y "**santidad subjetiva**" (para referirse a los dones carismáticos).

A través de los primeros el Espíritu garantiza la presencia de Jesús que se da a su Iglesia mediante la Palabra y los Sacramentos, engendrándola y nutriéndola como Esposa suya (Baste pensar en la Eucaristía); a través de los segundos el mismo Espíritu abre la subjetividad de los creyentes haciéndolos capaces de acoger, penetrar y llevar a plena eficacia de vida y de santidad el don objetivo de Cristo que reciben de la Palabra y de los Sacramentos. Así la coesencialidad se explica desde el momento en que ambos tipos de dones expresan y realizan la relación sponsal entre Cristo y la Iglesia. La diferencia se percibe porque en el carisma o santidad objetiva, el don de Dios está garantizado, no depende de la santidad subjetiva del ministro que lo dispensa; en cambio en el carisma o santidad subjetiva la efusión del Espíritu si depende de la respuesta existencial, de la acogida por parte del sujeto que es llamado a recibirlo.

Desde esta diferencia Von Balthasar distingue entre el "principio petrino" de la Iglesia y el "principio mariano". En cuanto Pedro representa los dones jerárquicos y María, prototipo de la acogida de la llamada de Dios y la carismática por excelencia al estar llena del Espíritu Santo, representa la santidad carismática. Quizá no sea un paralelismo tan preciso, porque, en realidad, María también es la reina de los Apóstoles, y en cuanto Icono y Madre de la Iglesia, abraza en sí tanto la dimensión institucional como la carismática.

Pero el mismo Juan Pablo II se ha hecho eco de esta interpretación en un discurso a la Curia romana de 1987 sobre el puesto de María en la Iglesia: «*La virgen María es arquetipo de la Iglesia a causa de su maternidad divina y la iglesia, como María, debe y quiere ser madre y virgen. La iglesia vive de este auténtico perfil mariano, de esta*

dimensión mariana. (...) Este perfil mariano es, si no más, tan fundamental y caracterizador para la iglesia cuanto lo es el perfil petrino, al que está profundamente unido. En este sentido, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aun estando plenamente unida y complementaria a ella. María, la inmaculada precede a cualquier otro y, obviamente, al mismo Pedro y los apóstoles (...) Como bien ha dicho un teólogo contemporáneo (se refería a Von Balthasar), María es la reina de los apóstoles, sin pretender los poderes apostólicos. Ella tiene otras cosas y mayores. Este vínculo entre los dos perfiles de la Iglesia, el mariano y el petrino, es estrecho, profundo y complementario, aun siendo el primero (el mariano) anterior al segundo (el petrino) tanto en el designio de Dios cuanto en el tiempo; y es más alto y preminente, más rico de implicaciones personales y comunitarias. Bajo esta luz debe vivir la Curia Romana, debemos vivir todos»^{9[9]}.

Desde estos presupuestos se entiende ese carácter de coesencialidad y de mutua ordenación trinitaria. Pues, por otra parte, los ministros ordenados, en cuanto son también miembros de la Iglesia esposa, también están llamados a vivir la subjetividad abierta que recibe en sí el don del Esposo, y, a su vez los verdaderos carismas no pueden sino tender al encuentro con Cristo en la Palabra y los sacramentos y vivir la confiada obediencia hacia los obispos, sucesores de los apóstoles en comunión con el sucesor de Pedro.

Desde la misión: Mientras es tarea de la jerarquía ante todo garantizar la fidelidad al depósito de la fe y su integridad, es tarea de los carismas desplegar nuevas interpretaciones y experiencias del misterio de Cristo para hacerlo más accesible y vivible para los hombres y mujeres de las épocas.

Por otra parte los carismas han heredado el horizonte de universalidad del mandato misionero, esencial en el envío apostólico, que, al quedar vinculados los obispos a su respectiva Iglesia local, prácticamente quedaba reducido a Pedro (que no es sólo obispo de la iglesia particular de Roma, sin pastor de la Iglesia universal). De aquí la natural sintonía entre el ministerio del sucesor de Pedro y las corrientes carismáticas en su apertura universal.

Desde todo lo dicho se deduce que cuando las dos dimensiones coesenciales de la Iglesia viven entre sí una auténtica relación trinitaria, la fecundidad y la belleza de la iglesia se manifiestan en toda su eficacia y esplendor.

6. El fruto de la comunión: La mediación horizontal

Tras esta larga exposición quizá nos venga a la mente la siguiente pregunta: ¿y por qué es tan decisiva la comunión? ¿Qué nos ofrece de extraordinario? ¿Cuál es esa fecundidad tan especial que la vuelve imprescindible en el alba del tercer milenio cristiano?

Como respuesta a tales preguntas se podrían presentar un sinfín de argumentos. De la comunión depende la manifestación de una nota esencial de la Iglesia. La Iglesia es Una, y sin esta unidad la Iglesia ni expresa ni realiza su ser; también que la comunión resulta decisiva para la recuperación del Dios/Trinidad, imprescindible para esta sociedad secularizada e increyente; que la comunión concuerda con las exigencias que se nos plantean desde la situación social y cultural de nuestro mundo, como apuntábamos en la primera conferencia.... Y todas ellas son verdaderas, pero no dan en el quid .

¿Cuál es el sentido y la misión de la Iglesia? La Lumen Gentium lo ha trazado con nitidez: Ser sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. En la práctica significa que la Iglesia está llamada, ante todo, a ser el lugar humano en el que los hombres tienen acceso a Dios. No pretende ser el único lugar, ni el exclusivo, pero sí aquel en que se da el pleno y decisivo acceso a Dios, porque a través de Jesús se prueba la experiencia real del amor del Dios/Abba mediante el Espíritu Santo. Y se trata de una experiencia de comunión en el amor, porque Dios es comunión de amor.

Solo que, como apuntábamos ya en la primera conferencia, los hombres de hoy experimentan una notable dificultad para participar en esta experiencia. Porque los medios clásicos de acceso a Dios: Palabra, oración, sacramentos ... requieren una iniciación y una constancia para la que pocos están preparados. Porque dichos medios clásicos han funcionado en el pasado gracias a una tradición y un reconocimiento social que se ha ido desmoronando y casi ya no existe. El resultado es que muchos carecen de experiencia personal de Dios, y como dijo Rahner, el cristiano del siglo XXI o será un místico -en el sentido de ser alguien con experiencia personal de Dios - o no será.

Se hace precisa una nueva mystagogia o iniciación en el misterio cristiano que sea simple, accesible a la mayoría. Y es aquí donde la comunión revela su secreto. Secreto al que han prestado hasta el presente demasiada poca atención tanto la teología como la pastoral.

Existe una fecundidad eclesial específica que procede directamente de la recuperación de la comunión trinitaria.

Una fecundidad que la convierte en mediación de gracia, de presencia divina, distinta de la jerárquica o carismática, aunque no las excluye, sino que mas bien las supone, aunque no depende directamente de ellas.

Me refiero a que el fruto de la comunión vivida hasta el fondo entre los hermanos, el fruto del amor recíproco, no es simplemente la armonía, la fraternidad o la colaboración apostólica, es algo más, **es Dios mismo**. Es la presencia viva de Jesús en la comunidad por obra del Espíritu prometida a los discípulos que están unidos en su nombre porque se aman con el mismo amor de Jesús. (Mt 18,20).

Y es consecuencia del amor trinitario. El resultado del amor recíproco, tal como lo hemos descrito, entre dos o más creyentes es una realidad nueva: Cristo presente en medio de los discípulos. *"Entre dos que se aman así, con el amor de Cristo, se establece la presencia de un Tercero -análogamente a cuanto sucede en la Santísima Trinidad, donde el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo-, un Tercero que es Cristo mismo resucitado presente en la fuerza y la luz de su Espíritu"*^{10[10]}. Esto es algo que, afirmado por la teología, todavía no nos lo acabamos de creer, quizá porque en el decurso de la historia eclesial se ha oscurecido, pero era una conciencia viva en la primitiva Iglesia.

Escuchemos a los Santos Padres: San Basilio: *"¿De qué manera podemos hacernos dignos de tener a Jesús en medio de nosotros cuando estamos reunidos en su nombre? Aquellos que se reúnen en nombre de alguien deben conocer bien la voluntad de quien los ha reunido y conformarse a ella"*^{11[11]}.

Y S. Juan Crisóstomo: "Ahora bien, ¿es que no hay dos o tres reunidos en su nombre? Los hay, pero raras veces. Porque no habla el Señor simplemente de reunión (...) Porque lo que aquí quiere decir es lo siguiente: si alguien me tiene como causa principal de su amor al prójimo, yo estaré con él... Pero es difícil encontrar alguien que ame al prójimo por Cristo, como es debido"¹²[12]. Orígenes habla de la concordia "que une y contiene al Hijo de Dios" y comenta: "... Cristo, donde ve dos o tres reunidos por la fe en su nombre, va allí y está en medio de ellos, atraído por su fe y provocado por su unanimidad"¹³[13].

No creo que dicha presencia pueda reducirse al hecho de reunirse, o rezar juntos o incluso celebrar la eucaristía. Sabemos por experiencia que dichas actividades las podemos realizar bien poco unidos. La Exhortación post-sinodal "Vita Consecrata" en su nº 42 afirma: "la comunión fraterna... es espacio teologal en el que se puede experimentar la presencia mística del Señor resucitado". Esta es la gran novedad, lo que me atrevería a denominar como el "salto evolutivo" que representa la comunión trinitaria vivida en el seno de la Iglesia. Una opción de futuro que ya supo entrever Teilhard de Chardin, cuando habló del Cristo-Omega.

Esto es decisivo, porque cambia el significado de la comunidad y la comunión cristianas.

El valor específico de la comunión cristiana reside en que es y debe ser un 'locus theologicus', una mediación del encuentro con Dios, tan válida como la oración y los sacramentos.

Esto supone enriquecer la comprensión de la Iglesia como mediación del encuentro de los hombres con Dios. Además de la mediación jerárquica, vertical, además de la mediación carismática, la comunidad fecundada por el amor recíproco expresa una mediación horizontal de Dios, más vinculada a la vida que a la estructura, en la que Dios emerge en el centro del círculo como fruto de una comunión plena en la que todos son imprescindibles: clérigos, religiosos y laicos.

Y es que la experiencia que Jesús tiene de Dios no sólo nos es transmitida *por medio de* la Iglesia (palabra, sacramentos, ministerio, carismas...), sino también *en la Iglesia y como* Iglesia. En otras palabras, la Iglesia y cada comunidad eclesial está llamada a convertirse en lo que ya es en raíz: presencia de Cristo resucitado entre los suyos mediante el amor recíproco.

Esta mediación de la comunión resulta especialmente importante para hoy. Porque no requiere iniciación especial en los destinatarios (como lo exigen la oración o la palabra): permite experimentar a Dios incluso a quien no sabe darle un nombre; porque no requiere recinto sagrado, se puede vivir en cualquier ambiente, por secularizado o profano que sea; porque salta por encima de las barreras históricas que los hombres hemos establecido: es posible vivir el amor recíproco y, por tanto, un cierto tipo de comunión, con cualquiera: cristiano, budista, ateo.

Ahora bien, ante la falta de credibilidad que sufre el modelo clásico de comunión eclesial (comunión unidireccional); ante la desvalorización social de las clásicas vocaciones cristianas -incluidos los carismas tradicionales-; ante el enorme abandono de las mediaciones objetivas de la gracia (Palabra de Dios y Sacramentos), se comprende por qué el Espíritu Santo ha hecho florecer por toda la Iglesia un mar de comunidades y por qué el Magisterio insiste sin parar en la necesidad de la comunión. Es el camino más seguro para testimoniar hoy a Dios.

Es posible que -junto con el testimonio de la caridad heroica- la comunión vivida como la proponemos sea el único modo de ser signo inequívoco de la salvación al menos para mucha gente de nuestro mundo secularizado "dura de oído" para lo religioso. Esto es lo que está en juego.

No solo. Si consideramos el gran desafío que la Iglesia se plantea para el próximo milenio, la transición de un cristianismo culturalmente occidental y geográficamente eurocéntrico a un cristianismo pluricultural y pluricéntrico, transición que puede poner en peligro la unidad de fe y de estructura eclesial, si contemplamos esto, se entiende el gran valor de esta propuesta de comunión. Para construir la unidad no sólo en las comunidades, o entre las comunidades e instituciones sino entre las Iglesias nacionales o continentales.

7. CONCLUSIÓN

Concluyendo. Hemos tratado de presentar algunas de las posibilidades que se encierran en el misterio trinitario para el desarrollo de la eclesiología de comunión. Tenemos la neta impresión de que se está desplegando todo un nuevo horizonte para la Iglesia y para el mundo, pues apenas hemos hablado del significado de este horizonte para la misión eclesial, para el diálogo ecuménico o interreligioso, pero es evidente su enorme alcance.

Lo decisivo es que nos arraigemos en el horizonte trinitario como meta y en el amor recíproco como camino. Por otra parte es algo tan viejo y tan nuevo como hacer nuestra la última voluntad de Jesús «*Que todos sean uno, para que el mundo crea*» y cumplir aquel mandato que él llamó "suyo" y "nuevo": «*Amaos unos a otros como yo os he amado*».

¹[1] Juan A. Estrada, Carismas-ministerializados, principio estructurante de la Iglesia, en *Vida Religiosa* 66(1989) pg.420.

²[2] Cf. Bonifacio Fernández, *Nueva articulación eclesial de las formas de vida*, en *Vida Religiosa* 64 (1988) pg.14.

³[3] Cf. Piero Coda, *El todo en el fragmento*, en *Unidad y Carismas* nº0 (1991) pg. 14-17

⁴[4] Amedeo Ferrari, *Dinámica de comunione eclesiale: tra unità e distinzione* en *Unità e Carismi* 1990 nº 4 pg.14.

⁵[5] Cf. José Cristo Rey García Paredes, *Mutuas relaciones de seglares y religiosos en la misión*, en *Vida Religiosa* 64 (1988) pgs. 24-25.

⁶[6] Bertrand de Marguerie, *La Trinité Chrétienne dans l'histoire*, París, 1975, Beauchesne, pg.396.

⁷[7] Discurso Al II Congreso Internacional sobre los Movimientos (Milán 1987) en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 (1987), LEV, Roma, 1988, pg.477-478.

⁸[8] K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, 1968, Herder, pg.52-53.

⁹[9] Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X,3 (1987), LEV, 1988, pgs.1483-1485.

¹⁰[10] P.Coda, *op.cit.*pg. 94.

¹¹[11] Cf. *Reg. Brevius tract.*, interr. 225 (PG 31, 1231)

¹²[12] Cf. *In Matth.* Hom. 60,3 (PG 58, 587)

¹³[13] Cf. *In Cant.* 1, 3-4a (GSC 8, 102)