

RADICACIÓN TRINITARIA DE LA «KOINONIA» ECLESIAL

Dios Trinitario e Iglesia en el documento del diálogo católico-luterano «Iglesia y Justificación» (1993)

EL DOCUMENTO «IGLESIA Y JUSTIFICACIÓN»

Con el documento *«Iglesia y Justificación. La comprensión de la Iglesia a la luz de la justificación»*¹, ultimado en septiembre de 1993 y publicado en 1994, culminaba la tercera fase del diálogo internacional católico-luterano y se hacía público el resultado al que había llegado la Comisión mixta respectiva. La primera fase se había iniciado en 1967 y se había concluido con la relación de Malta «El Evangelio y la Iglesia» (1972)², considerado hasta hoy como un acuerdo básico y fundamental para el diálogo ulterior. La segunda fase abarca desde 1973 hasta 1984 y trajo consigo una serie de documentos, en los que se abordaron cuestiones doctrinales más específicas: «La Cena del Señor» (1978), «Todos bajo el mismo Cristo» (1980), «Caminos hacia la comunión» (1980), «El ministerio espiritual en la Iglesia» (1981), «Martín Lutero, testigo de Jesucristo» (1983), «Ante la unidad: modelos, formas y eta-

1 Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission (ed.), *Kirche und Rechtfertigung: das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (Paderborn / Frankfurt 1994). Del documento existen también versiones en inglés, francés e italiano. Su traducción española, llevada a cabo por el autor de este artículo, aparecerá en la revista *Diálogo Ecuménico* 20 (1995). Las citas, traducidas al español teniendo en cuenta el original alemán, se harán siguiendo la numeración interna del mismo documento.

2 Cf. A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1 (Salamanca 1986) 265-292.

pas de la comunión eclesial luterano-católica» (1984)³. La tercera fase comenzó en marzo de 1986 y en ella se ha abordado un tema que tenía implicaciones recurrentes con todas las cuestiones tratadas, pero que necesitaba un tratamiento más profundo y detenido: la relación entre Iglesia y justificación, con una atención especial a la manera de entender la función instrumental-sacramental de la Iglesia en el plan salvífico de Dios. Para ello, el grupo de trabajo internacional católico-luterano ha celebrado ocho encuentros entre los años 1986 y 1993, hasta acordar y hacer público conjuntamente el documento «*Iglesia y Justificación*», al que nos vamos a referir en el comentario que sigue.

LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN COMO INSTANCIA CRÍTICA DE LA ECLESIOLOGÍA

El tema de la justificación en sí misma y el de su relación con la Iglesia han sido cuestiones discutidas entre luteranos y católicos desde la época de la Reforma. Un aspecto se refiere primordialmente a la comprensión de la manera en que la gracia de la justificación, llevada a cabo por Jesucristo, es comunicada al hombre y hecha propia por él. Un segundo aspecto gira en torno a la relación entre el hecho de la justificación y la realidad de la Iglesia en su naturaleza, estructura, configuración y misión.

El documento «*Iglesia y Justificación*» toma como punto de partida y presupone que en esta materia se ha alcanzado ya un amplio consenso entre católicos y luteranos (n. 2). Tal presupuesto se fundaría en el documento «El Evangelio y la Iglesia» (1972), ya citado⁴, en la declaración conjunta «La justificación por la fe» (1984) del diálogo católico-luterano en los Estados Unidos⁵, y en la parte dedicada a la «Justificación» en el estudio «Justificación, sacramentos y ministerio en la época de la Reforma y en la actualidad» (1986), publicado por el Círculo de Trabajo Ecuménico de teólogos evangélicos y católicos de Alemania⁶, que han estudiado

3 Cf. *ibid.*, 292-392, vol. 2 (Salamanca 1993) 168-237.

4 Cf. *supra* n. 2.

5 Cf. A. González Montes, o.c., vol. 2, 669-746. También ed. por el mismo autor en *Justificados en Cristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual* (Salamanca 1989).

6 Cf. K. Lehmann - W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reforma-*

con detención la vigencia actual de las condenas doctrinales recíprocas en el siglo XVI. En todos estos documentos se ha tematizado la incondicionalidad, por parte divina, de la comunicación salvífica al hombre y la manera en que, por parte del hombre, se recibe el don de la salvación. Pero apenas o solo incidentalmente se había abordado la función crítica de la doctrina de la justificación en el ámbito de la eclesiología.

Tal cometido es el que se propone el presente documento: no tanto la descripción del acontecimiento salvífico de la justificación y del modo en que Dios comunica al pecador su justicia, cuanto *las implicaciones críticas que, en el ámbito eclesiológico, trae consigo la doctrina de la justificación*. Se trata, pues, de examinar si el acuerdo presupuesto se verifica eclesiológicamente. Lo cual, teniendo en cuenta la correlación estrecha entre justificación e Iglesia, puede traer consigo un doble resultado. Si el amplio consenso que se presupone demuestra tener consecuencias efectivas de convergencia en las cuestiones eclesiológicas, entonces podrá retenerse como confirmado en la eclesiología el amplio consenso presupuesto para la doctrina de la justificación. Si no fuera así y se manifestasen divergencias no superadas (o no superables), entonces debería ser reexaminado de nuevo el parecer de que en la doctrina de la justificación se hubiera alcanzado ya un acuerdo amplio o definitivo. El presente documento aborda, por tanto, una cuestión central que se consideró durante mucho tiempo como exclusión recíproca de las cosmovisiones católica y luterana⁷. Varios teólogos la han valorado como la pregunta más decisiva para el avance real del ecumenismo teológico⁸ y, de hecho, en las

tion und heute (Freiburg - Göttingen 1986) 35-75. En la misma colección se han publicado otros dos volúmenes de materiales de estudio relacionados con las propuestas hechas. Entre tanto han sido numerosas las reacciones por ambos lados, tanto de parte de los teólogos como de parte de las iglesias. Respuestas a las diversas tomas de posturas han sido publicadas recientemente por W. Pannenberg - Th. Schneider (ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, IV: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen* (Freiburg - Göttingen 1994) 25-50 (relativo a la justificación).

7 Uno de los que con más decisión ha mantenido la incompatibilidad recíproca en nuestros días ha sido el teólogo protestante G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikans* (Göttingen 1969).

8 W. Kasper, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft, *Theologische Quartalschrift* 167 (1987) 161-181 considera que la doctrina de la justificación no constituye ya "keine kirchentrennende Funktion mehr" y que la cuestión central es ahora "das Rechtfertigungsgeschehen als hermeneutisches Prinzip und als kritisches Masstab des ganzen christlichen Glaubens" (170); en un sentido semejante, O. H. Pesch, *Rechtfertigung und Kirche, Ökumenische Runds-*

discusiones recientes el tema ha desempeñado un papel muy notable⁹.

El documento que nos ocupa, «*Iglesia y Justificación*», gira en torno a esta cuestión central, si bien la extensión y amplitud del texto dificulta percibir a primera vista el objetivo básico¹⁰. En su conjunto, el documento consta de cinco capítulos: justificación e Iglesia (cap. 1), el origen permanente de la Iglesia (cap. 2), la Iglesia del Dios Unitrino (cap. 3), la Iglesia como receptora y mediadora de la salvación (cap. 4), misión y plenitud de la Iglesia (cap. 5). El capítulo 4 es el más extenso y el más importante objetivamente, pues en él se tratan explícitamente las cuestiones más difíciles de la controversia luterano-católica, de modo especial estos cuatro ámbitos: la continuidad insitucional de la Iglesia, el ministerio vinculado a la ordenación en cuanto institución en la Iglesia, la doctrina normativa de la Iglesia y la función magisterial del ministerio, la jurisdicción eclesial y la función jurisdiccional del ministerio eclesiástico.

Como resultado común se establece de manera optimista que para luteranos y católicos no se da contradicción alguna entre justificación e Iglesia¹¹, si bien sigue habiendo puntos de divergencia

chau 37 (1988) 22-46, describe así el núcleo de la discusión actual: "An die Stelle der Ontologie ist die Kirche, an die Stelle eines bestimmten metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses ist das (katholische) theologische Verständnis von Kirche getreten, das den Konsens in der Rechtfertigungslehre behindert, weil es das 'Schibboleth' der 'Sola fides' nicht makellos artikulieren kann" (28).

9 Para las implicaciones eclesiológicas, cf: A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques* (Paris 1986) 127-254; S. Pemsel-Maier, *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie* (Würzburg 1991).

10 Que la extensión del documento dificulte percibir con claridad este objetivo es la opinión fundamentada de H. Wagner, *Kirche und Rechtfertigung. Zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialog* (1993), *Catholica* 48 (1994) 233-241 (aquí 236s). Finalizada la redacción del presente trabajo, he tenido conocimiento del art. de W. Löser, "Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheraner. Gedanken zum Dialogdokument "Kirche und Rechtfertigung"", *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 187-202.

11 "Resumiendo, puede decirse que, a la vista de todos los ámbitos de cuestiones tratadas en este capítulo (4.5.3.1. hasta 4.5.3.4.), no puede hablarse de un conflicto fundamental, ni siquiera de una oposición entre justificación e Iglesia, si bien es cierto que la doctrina de la justificación vigila para que todas las instituciones de la Iglesia, en su autocomprensión y en su funcionamiento, sirvan a la permanencia de la Iglesia en la verdad del Evangelio, el único que, en el Espíritu Santo, crea y mantiene a la Iglesia", n. 242.

en la aplicación de la justificación a la praxis y a las instituciones eclesiales como criterio teológico de discernimiento. Valdría la pena analizar con detalle y valorar lo que, en comparación con acuerdos anteriores, supone el documento «*Iglesia y Justificación*». Pero, por la perspectiva adoptada para este comentario, no entraremos directamente en este punto, sino que nos centraremos en un tema eclesiológico no conflictivo, de importancia en el documento y de gran actualidad ecuménica: la radicación trinitaria de la «*koinonia*» eclesial.

COMUNIÓN TRINITARIA - COMUNIÓN ECLESIAL

Uno de los frutos más prometedores del actual diálogo ecuménico es, a mi parecer, la recepción progresiva de la categoría «*koinonia/communio*» en la comprensión teórica y vivencial de lo que es la Iglesia. En el documento se mantienen estos términos en el original griego y latino¹², siguiendo así un proceder bastante difundido. Comprender la Iglesia como misterio de comunión es una constante de la teología católica desde el concilio Vaticano II¹³. Ha desempeñado un papel importante en los documentos del diálogo luterano-católico previos a «*Iglesia y Justificación*»¹⁴

12 Mantener los términos en griego y latín, procedimiento seguido en numerosos textos del diálogo ecuménico reciente, obedece quizás al convencimiento de que su versión a nuestras lenguas ("Gemeinschaft" en alemán, "Communion" en inglés, "Comunión" en español) no tadece adecuadamente toda la profundidad y riqueza de matices que encierra la terminología original. Cf.: P. C. Bori, *KOINONIA. L' idea della comunione nell' ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia 1972); J.M. McDermott, 'The Biblical Doctrine of KOINONIA', *Biblische Zeitschrift* 19 (1975) 64-77, 219-233; G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life* (Roma 1979); J. Hainz, *Koinonia. "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus* (Regensburg 1982). En perspectiva ecuménica tiene un gran interés la toma de postura del Instituto para la Investigación Ecuménica (Estrasburgo), 'Communio-Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme', *Una Sancta* 46 (1991) 157-176.

13 Cf.: A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"* (Bologna 1975); W. Kasper, 'Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils', en ID., *Theologie und Kirche* (Mainz 1987) 272-289; J. M. R. Tillard, *Église d'Églises* (Paris 1988); ID., *Chair de l'Église, Chair du Christ. Aux sources de l'ecclesiologie de communion* (Paris 1992); P. J. Cordes, *Communio. Utopie oder Programm?* (Freiburg i.B. 1993).

14 Cf. R. Sgarbossa, *La Chiesa come mistero de comunione nei documenti del dialogo internazionale luterano-cattolico (1967-1984)* (Padova 1994);

y ha sido una categoría central en la V Asamblea Mundial de Fe y Constitución ¹⁵, celebrada en Santiago de Compostela en 1993. El documento «Iglesia y Justificación» se integra en estas coordenadas eclesiológicas. Como ya se ha indicado, aquí nos centraremos en la dimensión trinitaria de la «*koinonia*» eclesial, dejando a un lado otros aspectos susceptibles de análisis teológico ¹⁶.

La teología trinitaria en sí misma, sin ser un objetivo primordial del documento, desempeña, sin embargo, un papel importante. Al constituir la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo una expresión de que la división entre las iglesias no ha llegado hasta la raíz, puede partirse de ella para fundamentar una comprensión común de la Iglesia basada en la «*koinonia*» intratrinitaria. Con ello se establece un marco apropiado para las divergencias ulteriores en temas eclesiológicos.

La teología trinitaria es vista aquí en sus implicaciones para comprender la naturaleza de la Iglesia, la praxis vivencial de la misma, sus estructuras organizativas, su relación con la salvación recibida y comunicada. El tema aparece explícitamente tratado en el capítulo 3 del documento, que lleva por título «La Iglesia del Dios Uno y Trino» ¹⁷. Pero reaparece en muchos otros lugares ¹⁸, que también son de gran utilidad para percibir todo el alcance que tiene radicar la Iglesia en la comunión intradivina, en la «*koinonia*» trinitaria.

Iglesia, justificación y misterio del Dios trinitario

Ya desde el comienzo (cf. cap. 1) se acentúa la importancia del núcleo fundamental de la fe, en el que se integran tanto la jus-

S. Wood, Ecclesial "Koinonia" in Ecumenical Dialogues, *One in Christ* 30 (1994) 124-145.

¹⁵ Todos los textos de la Vª Conferencia Mundial de Fe y Constitución "Hacia la 'koinonia' en la fe, la vida y el testimonio" han sido publicados en inglés por Th. F. Best - G. Gassmann (ed.), *Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order. On the Way to Fuller Koinonia* (Geneve 1994). Una traducción española de textos seleccionados se halla en *Diálogo Ecueménico* 39 (1994) 207-404.

¹⁶ Cf. una valoración global en H. Wagner, a.c. supra.

¹⁷ El cap. 3 "La Iglesia del Dios Unitrino" abarca del n. 48 al n. 106.

¹⁸ Cf. números 1, 4-8, 11s, 31, 40,43, 109s, 114, 117, 122, 124, 127, 133, 143s, 147-149, 185, 194-196, 199, 206, 213, 219, 222, 239, 242s, 248, 253-262, 265, 274, 282, 284, 291-295, 301-304.

tificación como la Iglesia: el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, única realidad en la que nosotros en rigor podemos «creer»¹⁹. Es este Dios trinitario quien justifica al pecador y lo introduce en la Iglesia (cf. nn. 1 y 4). ¿En qué sentido formarán entonces parte de nuestra fe la justificación y la Iglesia? Tan sólo en cuanto «obras del Dios trinitario, que únicamente por la fe en Él pueden ser asumidas correctamente... Ambas nos remiten al misterio del Dios trinitario» (n. 5). De esta manera, el documento nos da la perspectiva adecuada para radicar el acontecimiento de nuestra salvación (eso significa en último término la justificación del pecador y la existencia de la Iglesia) en el envío del Hijo y del Espíritu, e.d., en el Dios Uno y Trino. Y, como este Dios es un misterio de don y de gratuidad, por ello la justificación y la Iglesia son un «don de gracia inmerecido» (cf. n. 8). Nada extraño que el documento pretenda deducir de todo ello unas líneas determinantes para la praxis cristiana de luteranos y católicos: la justificación, en cuanto don divino inmerecido, posibilita un estilo de vida caracterizado por el amor, la misericordia ilimitada, la solidaridad sufriente con los necesitados; la Iglesia lo hace en cuanto lugar donde se proclama la justificación, ámbito de comunión y de amor, configuradora de un mundo más justo y más humano. Una praxis, en fin de cuentas, en contradicción con la vigente en nuestro mundo²⁰.

Creo que vale la pena resaltar de manera explícita y valorar muy positivamente la importancia del núcleo fundamental de la fe (el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo) como marco e hilo conductor de lo que pueda reconocerse ecuménicamente, por parte de católicos y luteranos, respecto a la justificación y a la Iglesia. La comprensión «teológica» de ambas realidades ha dado lugar a formulaciones divergentes, causa importante de una separación entre las iglesias prolongada hasta hoy día. Pero, incluso en medio de tales divergencias, la «fe» y la «experiencia» comúnmente compartidas quieren poner de manifiesto lo siguiente: por la justificación y en la Iglesia, es Dios quien nos otorga su salvación. El reco-

19 Cf. n. 5.

20 "Luteranos y católicos se reconocen comúnmente en el testimonio bíblico sobre la justificación y la Iglesia como regalo de gracia inmerecido; ellos ven en este testimonio un desafío inaudito para nuestro mundo... El mensaje de la justificación es expresión de la voluntad salvífica universal de Dios... La Iglesia es también un signo de contradicción y un desafío en nuestro mundo: en cuanto lugar de proclamación de la justificación por la gracia, ámbito de comunión y de amor, configuradora de un mundo más justo y más humano", n. 9.

nocimiento de esta verdad es lo que impregna nuestra actuación y nuestro testimonio, lo que nos une y nos vincula.

Por eso se dice con toda razón que «en sentido propio y estricto, nosotros no creemos en la justificación y en la Iglesia, sino en el Padre, que tiene misericordia con nosotros y nos reúne en la Iglesia como Pueblo suyo; en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia; y en el Espíritu Santo, que nos santifica y vive en la Iglesia. Nuestra fe se extiende también a la justificación y a la Iglesia en cuanto obras del Dios trinitario que, únicamente por la fe en él, pueden ser debidamente recibidas... Sobre justificación e Iglesia podemos decir conjuntamente: ambas nos remiten al misterio del Dios trinitario y son, por ello, *mysterium*, misterio de fe, esperanza y amor» (n. 5).

Se recoge, así, una idea teológica arraigada en la tradición eclesial de los símbolos de fe²¹ y de gran importancia para la comprensión correcta de la Iglesia. Nosotros no creemos «en» la Iglesia de la misma manera que creemos «en» Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En cuanto realidad creada y pecadora, la Iglesia en sí misma no puede ser el término o el sujeto a quien el hombre se confíe incondicionalmente; esto solamente puede serlo el mismo Dios²². Que tal convencimiento aflore y se exprese cada vez con más fuerza en el ámbito ecuménico facilitará el diálogo y el encuentro en otros temas controvertidos. De ahí la esperanza con que pueden mirarse proyectos como el documento de estudio «*Confesar la Fe Común*» (1991)²³.

A pesar de todas las separaciones, escandalosas y dolorosas, hay, por tanto, una raíz común que no se ha visto afectada por la división. Hasta ahora, esta fe común no tuvo la fuerza suficiente para impedir el desgarramiento de la unidad ni fue capaz de llevar por sí misma a la superación de las divergencias que compro-

21 En los símbolos griegos, incluido el de Nicea-Constantinopla (DS 150), lo más frecuente es que la preposición "eis" vaya delante del término "ekklesia". En los símbolos latinos, se encuentra también la fórmula "in Ecclesiam", pero lo más frecuente es el acusativo "ecclesiam" sin la preposición "in" (cf. DS 1-76). Cf. S. del Cura Elena, 'Símbolos de fe', en X. Pikaza - N. Silanes (dir.), *Diccionario Teológico 'El Dios Cristiano'* (Salamanca 1992) 1292-1307.

22 Sobre el acto de creer en Dios como triple determinación analizada por Sto. Tomás (ST, IIa IIae q2 a2), cf. Th. Camelot, "Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle", *RevScPhTh* (1941/2) 149-155.

23 Comisión de Fe y Constitución, *Confesar la Fe Común. Una explicación ecuménica de la Fe Apostólica según es confesada en el Credo Niceno-Constantinopolitano* (Salamanca 1994).

metieron la comunión eclesial. Ahí radica el escándalo de su fracaso. Tomar nuevamente conciencia de que la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu es la misma para luteranos y católicos, indica la dirección acertada para plantear las cuestiones de divergencia y proseguir el camino ulterior del ecumenismo. En ello se encierra su potencial de promesa para el futuro.

*Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo,
Templo del Espíritu Santo*

Lo dicho programáticamente en el capítulo 1 se prolonga y explicita en los restantes capítulos, especialmente en el capítulo 3, dedicado a exponer la naturaleza de «La Iglesia del Dios Uno y Trino»²⁴. Pero también en esta perspectiva se ha de ver la condición propia de las instituciones y estructuras eclesíásticas (cap. 4), la misión de la Iglesia y su vida litúrgico-celebrativa (cap. 5).

Entre el Dios trinitario y la Iglesia se da una relación profunda, que no es solamente una relación causal u originaria, sino también una «relación de la Iglesia en su mismo ser (*wesenhafte*) con el Dios Uno y Trino en la unidad diferenciada y recíproca de Padre, Hijo y Espíritu Santo»²⁵. Al acentuar este enraizamiento trinitario de la Iglesia en la vida misma de Dios, se quiere superar una posible reducción de la Iglesia a fenómeno predominante o exclusivamente social en el plano humano, sin pretender con ello eliminar o ignorar esta dimensión. Igualmente se quiere enlazar con una tradición eclesiológica antigua, que está dando muestras actuales de gran vitalidad en el diálogo luterano-católico²⁶, pero también en el diálogo católico-ortodoxo²⁷.

Enraizada en el misterio de Dios, la Iglesia es simultáneamente receptora y mediadora de la salvación; en cuanto «*creatura evangelii*»²⁸, recibe la vida salvífica que dimana de la «*koinonia*» trinitaria; en cuanto servidora de esa salvación recibida, cumple su misión ejerciendo fielmente la función mediadora. La tradición

24 Cf. nn. 48-106.

25 N. 48

26 Cf. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes* (Paderborn 1991).

27 Del diálogo ortodoxo-católico merece destacarse el documento 'El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad' (Munich 1982), cf. A. González Montes, o.c., vol. 1, 504-516.

28 Cf. documento apartado 2.4.

luterana ha acentuado más la dimensión de la Iglesia en cuanto receptora de la salvación, mientras que la tradición católica insistió en su dimensión mediadora. Ambos aspectos son irrenunciables y constituyen hoy día un bien común: «Católicos y luteranos están de acuerdo en que la acción salvífica del Dios trinitario reúne y santifica a los creyentes a través de medios de gracia audibles y visibles, que son comunicados en una comunidad eclesial audible y visible. Igualmente concuerdan en que la comunión salvífica de Cristo se halla oculta en este mundo, ya que, en cuanto obra espiritual de Dios, se sustrae a los criterios terrenos de cognoscibilidad y, en razón del pecado que permanece también en la Iglesia, no es posible constatar inequívocamente la pertenencia a ella» (n. 147).

La Iglesia ha recibido además la misión de anunciar el Evangelio y servir a la humanidad, tarea que es entendida comúnmente como participación en la acción de Dios en el mundo; Dios se sirve de las palabras y de las acciones de la Iglesia para llevar a cumplimiento su propio plan de salvación y de gracia: católicos y luteranos «hemos aprendido a comprender la naturaleza de nuestra misión en la Iglesia ocupándonos de la acción de nuestro Dios, al que la Sagrada Escritura nos revela como Creador del cielo y de la tierra, como Redentor de la humanidad perdida y como Santificador de los hombres conducidos hasta al Señor Jesucristo. La misión de la Iglesia participa, por gracia y vocación de Dios, de la continua acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (n. 257). Se trata de una misión entre cuyos componentes esenciales destaca el puesto central otorgado al culto litúrgico. Y también aquí se da una coincidencia común en la profesión de la misma doxología trinitaria: «Nuestra unidad con Cristo conduce, por la fuerza del Espíritu Santo, al Padre eterno en la predicación, en la acción de gracias y en la alabanza, en la intercesión y en la entrega de sí. En el corazón de nuestra misión como Iglesia se halla, pues, el culto, en el cual celebramos nuestra justificación en Cristo...»²⁹.

29 N. 282. Al colocarlo en esta dimensión trinitaria, resulta más fácil entender la naturaleza del culto cristiano como celebración de la gratuidad divina, haciendo al respecto afirmaciones que encontrarán la aprobación decidida de muchos liturgistas: «Por su naturaleza, la liturgia comunitaria no es medio alguno para cualquier otro fin. El culto es más bien el suelo nutritivo más importante de la fe y su expresión esencial; pues, en el culto, nuestra fe se expresa y se alimenta mediante la predicación del Evangelio de Jesucristo y nuestra participación común en el mismo Evangelio y en los mismos sacramentos. En el culto estamos unidos a los cristianos de todos los tiempos, hasta

En la naturaleza de la Iglesia, en sus instituciones mediadoras, en su misión y en su liturgia se puede descubrir comúnmente la importancia de su radicación trinitaria, articulable con facilidad en torno a las tres imágenes tradicionales de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo.

Pueblo de Dios y Padre Creador

La Iglesia es, en primer lugar, la obra de Dios Padre, si bien el documento apenas tematiza explícitamente la «paternidad» de Dios (n. 51). Y, como Dios (Padre) es el origen fontal de todo, está también en el origen de su «Pueblo», al que convoca, reúne y elige como propiedad suya. Por ser de Dios, el Pueblo es algo más que la suma de los fieles individuales, ya que debe su existencia a esta llamada convocante. Es una manifestación de la gratuidad divina, que siempre lleva la iniciativa. Pero Dios está también al final, en la meta a la que apunta este Pueblo en cuanto signo anticipado de la humanidad futura. De ahí que se destaque la condición peregrinante del mismo, su relación con Israel y su llamada a convertirse en Pueblo universal, donde todos los hombres encuentren su lugar propio.

Respecto a Israel la Iglesia se halla en continuidad histórico-salvífica, en la misma tradición de promesas y de realizaciones divinas. Ambos constituyen una unidad, en la que la Iglesia reconoce a Israel su precedencia histórica, su condición de Pueblo llamado y escogido, y espera también para él la salvación definitiva. Pero la relación es también de discontinuidad, en cuanto que la Iglesia supone una nueva fase en la historia de la salvación; ahora el Dios único se revela como el Dios Unitrino y la comunidad de los elegidos se amplía hasta abarcar a los fieles de todos los pueblos.

Esta apertura y universalidad permite hablar de la Iglesia desde los comienzos mismos de la creación; es obra del Padre, origen último del amor desbordante de Dios, en la medida en que la creación encuentra su sentido en la llamada a la participación de la vida divina³⁰. Hay ya desde los comienzos como una prefi-

los apóstoles, y celebramos con alegría la gracia, que se nos ha dado, de la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (cf. 1Jn 1,3). El culto, por tanto, no puede ponerse al servicio de ninguna ideología ni reducirse a un instrumento pedagógico", n. 283.

³⁰ "Dios Creador se ocupa con amor operante y providente de todo lo que ha creado... La vocación y el deber de servir a la voluntad creadora y pro-

guración de la Iglesia, que ha originado la expresión patristica de «Ecclesia ab Abel»³¹, recogida en el documento (n. 83). Es la Iglesia única, que atraviesa diacrónicamente todos los tiempos.

Por esto mismo, es también la Iglesia peregrinante (cf. nn. 51-55), que se encamina hacia su plenitud definitiva (cf. nn. 290-308). A lo largo del documento puede percibirse cómo la dimensión escatológica, integrada en la perspectiva trinitaria, constituye una referencia clave para comprender la naturaleza de la Iglesia, su condición simultánea de receptora y mediadora de la salvación, su tarea y su misión: «Precisamente en el cumplimiento escatológico de la Iglesia... se manifiesta que todos los caminos de la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios peregrinante desembocan en Dios. Es Dios mismo quien establece su señorío y su salvación de modo definitivo. Así, desde el fin de la Iglesia y desde su plenitud, aparece una vez más con claridad su papel de receptora y mediadora de la salvación» (n. 290).

Esto trae consigo una justa relativización de los aspectos institucionales de Iglesia en cuanto mediación salvífica, que encaja muy bien con la doctrina de la justificación como instancia de crítica eclesiológica. Es una idea repetida con insistencia. Pero ayuda también a comprender la Iglesia como una comunidad movida por la esperanza de que la creación entera se integre en el Reino de Dios, del que ahora es sacramento frágil y provisorio y a cuya plenitud se encamina en servicio permanente. Ayuda a comprender la Iglesia en su universalidad y a ampliar los límites de la misma hasta su coincidencia con el designio divino de salvación para todos.

Cuerpo de Cristo e Hijo Redentor

La comprensión de la Iglesia como Cuerpo de Cristo tiene su fundamentación en el NT (cf. 1Cor 12,27; Ef 4, 15s). Es tratada de modo directo en los nn. 56-58, pero lo aquí dicho se ha de relacionar necesariamente con todo el capítulo 2, dedicado a Jesucristo

vidente de Dios valen para todos los hombres, cristianos y no...Los miembros de la Iglesia tienen una especial responsabilidad individual y comunitaria respecto al oscurecimiento de la voluntad creadora y providente de Dios en el mundo marcado por el pecado", nn. 250, 260.

31 Cf. Y. Congar, 'Ecclesia ab Abel', en M. Redling (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam)* (Düsseldorf 1952) 79-108.

como el origen permanente de la Iglesia y el único fundamento de la misma, y con muchas otras afirmaciones del capítulo IV, que sirven para articular la relación entre la Iglesia y Cristo.

Entre los aspectos teológicos de mayor interés se ha de mencionar la insistencia en que Cristo constituye el único fundamento de la Iglesia, pero no de una manera aislada, sino en la totalidad del acontecimiento Cristo, acontecimiento que está determinado y transpasado de principio a fin por el misterio trinitario: «en este sentido englobante, la expresión de 'institución o fundación de la Iglesia por Jesucristo' es una explicación llena de sentido e irrenunciable del principio fundamental de la eclesiología en 1Cor 3,11» (n. 11). En la relación de la Iglesia con Cristo hay dos momentos claves, que son la Cruz y la Resurrección: «bajo la Cruz de Jesús se halla, en la figura de estos dos (María y el discípulo), una pequeña comunidad como figura originaria de la Iglesia, cuyo lugar permanente es la Cruz de su Señor, del cual recibe su vida» (n. 29); por su exaltación y resurrección, «el Señor resucitado se ha convertido en cabeza de su Iglesia (cf. Col 1,18) y ha inaugurado el señorío sobre el universo entero, que durará hasta que él entregue a su Padre el universo reconciliado y pacificado y Dios sea todo en todo (1Cor 15, 25-28)» (n. 30).

Cristo queda constituido así como el único Señor de la única Iglesia, de tal modo que ésta se halla sometida plenamente a él. La Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo es como un organismo espiritual, con una gran diversidad de miembros, fundamentado sacramentalmente en el bautismo y vivificado de continuo por la celebración eucarística, todo lo cual lleva a una actitud espiritual diaconal de servicio a los demás y al bien de todos (cf. nn. 56 ss.). Este conjunto de afirmaciones, de gran importancia para comprender la continuidad-discontinuidad entre Cristo y la Iglesia³², se comparten comúnmente y no constituyen objeto de controversia alguna entre católicos y luteranos.

La divergencia salta cuando se trata de ver en qué medida la Iglesia, ella misma salvada y receptora de la salvación, puede convertirse en instrumento de comunicación salvífica, en qué medida

32 "De esta forma (explicación católica de la sacramentalidad), se muestra de nuevo que la Iglesia no puede identificarse simplemente con Cristo, no obstante sea Cuerpo suyo. Es puesta por él al servicio de la comunicación de la salvación a todos los hombres y necesita de la continua fuerza vivificadora del Espíritu Santo. También en la acción de la Iglesia en sus propios miembros es Cristo el que, como Cabeza, hace participar en su Espíritu y es causa así de la vida y del crecimiento del Cuerpo", n. 124.

se da una unidad y una contraposición (*Gegenüber*) entre Cristo y la Iglesia. Es la pregunta por la «sacramentalidad» de la Iglesia, característica de la comprensión católica contemporánea, motivo de reservas no superadas del todo por parte luterana y objeto de tratamiento explícito en el presente documento (nn. 118-134).

La Iglesia vive del evangelio y se halla sometida a él. Desde esta perspectiva podrá hablarse de ella como «sacramento de salvación» en un sentido que resulte aceptable para la comprensión luterana. Y es evidente el esfuerzo hecho de parte católica para eliminar los posibles obstáculos y transmitir la comprensión auténticamente «evangélica» de la sacramentalidad de la Iglesia: «Con el concepto de 'sacramento' como signo e instrumento de salvación se expresan la misión universal de la Iglesia y su dependencia radical de Cristo. Así aparece manifiestamente que ni el fundamento de la Iglesia ni su meta se hallan en sí misma; que, por tanto, no existe de sí misma ni para sí misma. Solamente en y por Cristo, solamente en y por el Espíritu Santo, la Iglesia puede comunicar eficazmente la salvación... El concepto de sacramento, aplicado a la Iglesia, sirve más bien, en cuanto concepto de la reflexión teológica, para esclarecer la relación estrecha entre la estructura exterior y visible de la Iglesia y su realidad escondida y espiritual» (nn. 122 s.).

Las reservas que siguen manteniendo bastantes teólogos protestantes están relacionadas con los posibles malentendidos y abusos a que puede dar lugar la categoría de «sacramento». Quieren resaltar con mucha mayor nitidez que solamente Cristo, no la Iglesia, es quien opera la salvación del mundo, que la Iglesia permanece de principio a fin la liberada y la redimida por Cristo, que la salvación nunca puede ser obra de los hombres ni manipulada por ellos³³. La Iglesia es ella misma tan don de Dios como la salvación a la que sirve en su función comunicadora. Difícilmente podrá ningún católico cuestionar en nada la gratuidad de la salvación, que es plenamente integrable en la sacramentalidad de la Iglesia. La

33 "Es ciertamente la Iglesia, la que comunica al creyente la participación en la salvación; pero no es ella, sino únicamente Cristo quien ha operado la salvación para el mundo y, por la Palabra y el Sacramento, otorga a los creyentes participación en ella... La Iglesia es, desde el comienzo, la salvada y la beneficiada y así permanece para siempre. Precisamente a la luz del mensaje de la justificación se hace manifiesto que la Iglesia debe su ser y su actuar a la misericordia de Dios en Jesucristo y al sople del Espíritu... Deber ser claro que la salvación nunca es factible o disponible por parte de los hombres, sino que permanece siempre, en la acción de la Iglesia, don de Dios", nn. 127 y 133.

misión de ésta es anunciar y transmitir la gracia incondicionada de Dios para la humanidad pecadora (cf. n. 261). Pero la diferencia de acentos no puede ser motivo de separación. De ahí que, en las condiciones explicadas en el documento, se dé un acuerdo común en el hecho de que «la Iglesia es instrumento y signo de salvación y, en este sentido, también 'sacramento' de salvación» (n. 134). Las reservas mutuas de una y otra parte deberán ser tomadas en serio como advertencias válidas, pero no erigidas en barricadas insuperables.

Templo del Espíritu, Santo y Santificador

La relación entre Espíritu Santo e Iglesia solamente puede tematizarse en una estructura trinitaria y recibe un acento especial en el documento, que la califica de «relación constitutiva... relación estrecha y esencial» (n. 59). Ello permite hablar de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo, si bien en el Nuevo Testamento no se halla una aplicación directa de esta fórmula. El Espíritu se derrama tanto sobre los fieles individuales como sobre la comunidad de creyentes, lo cual permite a católicos y luteranos enseñar comúnmente «que la Iglesia en cuanto comunidad de fieles es convocada y reunida por el Espíritu Santo a través del anuncio del Evangelio en la Palabra y en los sacramentos y que es conducida por el Espíritu Santo, quien actúa en ella y por medio de ella» (n. 62).

El Espíritu Santo hace que surja la Iglesia al despertar la fe en el corazón de quien escucha el anuncio evangélico (cf. nn. 43 y 59). Origina y mantiene la «*congregatio fidelium*», pues la Iglesia es puro don que vive continuamente del don del Espíritu divino (cf. nn. 110, 112, 116). Es el principio de su unidad, el que posibilita y anima el cumplimiento de su misión (cf. n. 254), de modo que el pecador quede justificado y se reúna la Iglesia como comunión (cf. n. 262).

El documento recoge la comprensión de la Iglesia como una realidad pneumatológica, aspecto que felizmente se ha ido abriendo camino en la teología contemporánea. Pero al girar en torno a la justificación como instancia eclesiológica crítica, otorga un especial relieve a la «santidad» de la Iglesia en su realidad histórica y en su destino escatológico. La Iglesia es la «Una Sancta» por su radicación en la santidad del Dios trinitario y por la presencia en ella del Espíritu «Santo» y «Santificador»: «Profesamos comúnmente con las antiguas confesiones de fe que la Iglesia es

“santa”. Esta santidad consiste esencialmente en la pertenencia de la Iglesia al Dios Uno y Trino, el “único santo” (cf. Ap 15,4), del que ella procede y hacia el que se encuentra en camino: la Iglesia es santa por la elección gratuita y la fidelidad de Dios... la Iglesia es santa por la obra redentora de Cristo... la Iglesia es santa por la presencia del Espíritu Santo... En la medida en que la santidad de la Iglesia arraiga permanentemente en la santidad del Dios trinitario, profesamos conjuntamente que la Iglesia, en su santidad, es indestructible» (n. 148 s.). Por este arraigo en la santidad misma de Dios, la Iglesia es «*koinonia ton agion*», «*communio sanctorum*», e.d., una comunidad que participa de los dones y de la misma vida divina y que, de esta manera, queda constituida en una comunión de santificados.

Se trata, pues, de una santidad verdadera, aunque incompleta, pues la santidad en modo perfecto solamente se realizará al fin de los tiempos³⁴. Mientras tanto, la Iglesia es una realidad donde se mezclan santos y pecadores, buenos y malos; y esta mezcla se da tanto en cada uno de los creyentes, necesitados del perdón y de la gracia en su lucha contra el mal, como en cada una de las obras y de las instituciones eclesiales. Situación paradójica de simultaneidad santa y pecadora (cf. nn. 148-165): por una parte, la santidad se predica de la Iglesia concreta, tal como existe históricamente; por otra parte, está el riesgo continuo de olvidar la necesidad permanente de purificación y de reforma, la tentación de creerse fuente autónoma de santificación, como si la capacidad para comunicar la salvación no fuera algo otorgado, precedido por la receptividad de la misma.

No hay ningún litigio entre católicos y luteranos por considerar a la Iglesia santa y pecadora. Las divergencias comienzan con las reservas luteranas frente a la concepción católica, en la que la santidad comunicada por Dios a su Iglesia, la promesa de mantenerla en la verdad y la asistencia del Espíritu Santo aparecerían tan vinculadas a realidades eclesiales institucionales que parecen inmunizarlas frente al pecado y al error, haciendo imposible toda pregunta crítica (cf. nn. 160-164). Sin duda son cuestiones que afectan en puntos decisivos a la autocomprensión católica y que, en el documento, explican la divergencia existente a la hora de

34 “Dios envió su Espíritu al mundo para, llevando hasta su meta la misión del Hijo, conducir a los hombres a la fe por medio de la Palabra y del Sacramento, justificar a los pecadores y reunir la Iglesia como comunión. Así se da inicio, ya en medio del viejo mundo, a la nueva creación en la santidad”, n. 262.

aplicar la doctrina de la justificación como instancia eclesiológica crítica. Todo ello no impide, sin embargo, «hablar, en lo relativo a la problemática general de la santidad y de la necesidad de renovación de la Iglesia, de convicciones fundamentales comunes a católicos y luteranos, las cuales, en su conjunto, constituyen un amplio consenso» (n. 165).

«Koinonia» trinitaria y unidad de la Iglesia

Partiendo de las tres imágenes mencionadas, en el documento se hace una presentación de la Iglesia como «*koinonia/communio*» fundada trinitariamente (nn. 63-105). Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo no son designaciones intercambiables, pero sí estrechamente relacionadas, en correspondencia con la unidad simultáneamente inseparable y diferenciada de las personas divinas y de su actuación. Importa ver, en consecuencia, cómo esta «*koinonia*» trinitaria se manifiesta y se realiza, qué papel desempeña en la comprensión de la comunión eclesial que tienen respectivamente la tradición luterana y la tradición católica y cuál es su idoneidad en el ámbito ecuménico a la hora de restablecer la unidad visible entre las distintas iglesias cristianas.

Puede hablarse, por ello, de una implicación mutua entre comunión con Dios, comunión de todos los creyentes entre sí y comunión de las distintas iglesias cristianas, que es como el hilo conductor y queda muy bien expresada en el n. 65: «La Iglesia, ya se la considere como “Pueblo de Dios”, “Cuerpo de Cristo” o “Templo del Espíritu Santo”, hunde sus raíces en la comunión inseparable o *koinonia* de las tres divinas personas y queda constituida ella misma en *koinonia*. En tanto que *koinonia*, ella no es primariamente la vinculación de los creyentes entre sí, sino primero y fundamentalmente la *koinonia* de los fieles con Dios, Uno y Trino, cuyo ser más íntimo es *koinonia*. Pero, al mismo tiempo, la *koinonia* de los fieles con el Dios Unitrino es inseparable de su *koinonia* entre ellos».

Manifestación y realización de la *koinonia*

La *koinonia* trinitaria no es únicamente algo real, pero invisible. Se manifiesta y se realiza en unas actuaciones eclesiales que tienen que ver con la Palabra y con la vida sacramental. Más en concreto, con la proclamación del evangelio, la celebración del bautismo y la celebración eucarística (nn. 67-71).

El anuncio del Evangelio, del que vive la Iglesia en cuanto comunidad de creyentes, los vincula con Dios en su *koinonia* trinitaria: es proclamación del Evangelio de Jesucristo, que se lleva a cabo en el poder del Espíritu Santo y anuncia las palabras y las obras de Jesús, idénticas con las del Padre, que le envió. El bautismo introduce en la comunión con el Dios trinitario y lleva a los creyentes a una comunión mutua entre ellos; es vocación y elección por parte de Dios Padre, participación en la muerte y resurrección de Cristo y donación del Espíritu Santo. La celebración de la Cena del Señor hace que los creyentes participen de la presencia y de la comunión del Dios Unitrino, creando y fortaleciendo también la comunión mutua de ellos entre sí; es acción de gracias al Padre (*eucharistia*), memorial de Cristo (*anamnesis*) e invocación del Espíritu Santo (*epiclesis*). Especial relieve se da en el documento a la relación entre *koinonia* eucarística y *koinonia* eclesial (n. 71).

Pero si estos elementos (Evangelio, bautismo, eucaristía) pueden considerarse como manifestación y fortalecimiento de la *koinonia*, conviene tener muy en cuenta el carácter anticipatorio de esta realidad. La Iglesia en cuanto comunión se halla en camino hacia su realización definitiva, hacia su plenitud escatológica. Es Pueblo universal de Dios anticipando la reunión escatológica final, es Cuerpo de Cristo a la espera de su retorno en gloria, es Templo del Espíritu Santo en cuanto arras de la realidad escatológica. La perspectiva escatológica atraviesa el conjunto del documento, se halla al hablar del Pueblo de Dios peregrinante, permite comprender el carácter frágil y provisional que tiene la *koinonia* mientras se está en camino, integra la realidad de la Iglesia como santa y pecadora y trae consigo una sana «relativización» de la realidad eclesial, pues la Iglesia no es en sí misma la salvación, sino «sacramento universal de salvación».

Al precisar la manifestación y realización de la *koinonia* eclesial, el documento recoge una línea de reflexión que se halla ya en otros textos previos, sintetizándola o prolongándola. Baste recordar aquí las líneas maestras indicadas por el documento sobre la *koinonia* del Instituto para la investigación ecuménica de Estrasburgo³⁵, así como su presencia repetida en numerosos documentos del diálogo ecuménico contemporáneo³⁶.

35 'Communio-Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme', *Una Sancta* 46 (1991) 157-176.

36 Para un análisis comparativo en diversos documentos del diálogo ecuménico internacional, no limitados al diálogo católico-luterano, cf. S. Wood, Ecclesial "Koinonia" in Ecumenical Dialogues, *One in Christ* 30 (1994) 124-145.

Koinonia y comunión de iglesias

Desde una perspectiva ecuménica, el logro de la comunión de las iglesias en la unidad visible constituye la meta final, el ideal de la realización y de la manifestación histórica de esa *koinonia* eclesial radicada en el Dios trinitario. Pero a la hora de concretar esta realización visible es donde se tropieza con los límites y las divergencias más marcadas, que el documento aborda explícitamente.

Desde hace años, puede observarse en el luteranismo un uso creciente y un desarrollo teológico del concepto de «*Kirchengemeinschaft*» (comunión eclesial, comunión de iglesias), especialmente para expresar la realización de la Iglesia «Una Sancta» en las distintas comunidades locales, así como su comunión con otras comunidades más amplias e incluso la vinculación mundial entre las distintas iglesias luteranas³⁷. En la teología católica, por su parte, se ha desarrollado más el concepto de «*communio*», sobre todo a partir del concilio Vaticano II, llegando a ser considerado por el Sínodo de Obispos de 1985 como la «idea central y fundamental» de la eclesiología conciliar³⁸. Pero en ambos casos, y esto constituye la coincidencia común, se quiere resaltar la radicación de la Iglesia en Dios (no estamos, pues, ante una realidad simplemente sociológica)³⁹, el lugar central de la eucaristía, la unidad de la Iglesia realizada a nivel local, regional y universal y su permanencia diacrónica a través de los tiempos, desde la protología inicial (*Ecclesia ab Abel*)⁴⁰ hasta la consumación plena (retorno de Cristo).

Las diferencias afectan especialmente al aspecto sincrónico de la comunión eclesial, e.d., cómo se realiza aquí y ahora la Iglesia «Una Sancta». La tradición luterana entiende la comunidad local como realización visible de la Iglesia reunida en torno al Evangelio predicado en la Palabra y administrado en los sacra-

37 Cf. H. Meyer, Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts "Kirchengemeinschaft". Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht, en J. Schreiner - K. Wittstadt (ed.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche*, FS P.W. Scheele (Würzburg 1988) 204-230.

38 Cf. supra nota 13. El documento n. 74 hace suya la afirmación del Sínodo de 1985 de que la *communio* es la "idea central y fundamental" de la eclesiología desarrollada por el concilio.

39 La no reducción sociológica se deriva de la radicación trinitaria y del carácter de don y de gratuidad de la Iglesia; cf. n. 77, en el que se da este contenido a la misma traducción de *communio* por "asamblea" o "comunidad".

40 Cf. supra n. 31.

mentos. Estos elementos mantienen vinculadas a las distintas comunidades luteranas en sus diversos niveles, desde el local hasta el mundial. Se puede decir, por tanto, que los elementos constitutivos de la manifestación y realización de la Iglesia como *koinonia* en la tradición luterana son (cf. n. 89): comunión en la confesión de fe (*Bekennnisgemeinschaft*), comunión en la predicación y en los sacramentos (*Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft*), reconocimiento recíproco de los ministerios o comunión de servicios (*Anerkennung der Ämter / Dienstgemeinschaft*).

De estos tres elementos, el primero relativo a la misma confesión de fe no es compartido por aquellas iglesias protestantes que no retienen necesaria la recitación común de un mismo texto confesional; desempeña, no obstante, un papel cada vez de mayor relieve en todos los esfuerzos encaminados a «confesar la fe común»⁴¹. Junto con esta misma comunión de fe, los otros dos aspectos configuran el modelo de comunión visible entre las iglesias protestantes que han aceptado la llamada «concordia de Leuenberg»⁴². Este modelo, acordado para favorecer el ecumenismo intraprotestante, es sopesado también por teólogos de ambas iglesias como modelo apto para manifestar la realización visible de la *koinonia* eclesial entre luteranos y católicos, entendida como *Kirchengemeinschaft*⁴³.

La comprensión católica entiende que la Iglesia de Dios se realiza como Iglesia local, regional y universal, sin que ninguna de estas realizaciones se identifique en sentido estricto con la «Una Sancta». La Iglesia local⁴⁴ es comprendida como una «*portio*», no «*pars*», de la universal y es, en sentido pleno, Iglesia, aunque no sea la Iglesia entera.

41 Cf. supra n. 23. Sobre el tema, cf.: W. Beinert, 'Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen', *Ökumenische Rundschau* 37-46; G. Gassmann, 'Koinonia im Glauben und koinonia der Kirchen', *Ökumenisches Forum* 17 (1994) 213-227.

42 Cf. W. Lohff, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Eine Einführung mit dem vollem Text* (Frankfurt 1985).

43 La referencia al modelo de la Concordia de Leuenberg entre iglesias luteranas y reformadas no ha jugado hasta ahora un gran papel en el diálogo católico-luterano; así lo reconocía uno de los ed. del importante estudio K. Lehmann - W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, II (Freiburg - Göttingen 1989) ('eine erstaunlich geringe Rolle', así K. Lehmann p. 45). No obstante, las posibilidades de este modelo de unidad ecuménica están siendo objeto de reflexión también por parte católica, cf. W. Thönissen, 'Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umrisse eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft', *Catholica* 49 (1995) 1-31.

44 El documento, al describir la comprensión católica, opta por la expresión "Iglesia local" (Ortskirche) para referirse a la diócesis; lo prefiere al concepto de "Iglesia particular" (Partikularkirche), que sería más apto para designar las agrupaciones de iglesias caracterizadas por sus peculiaridades

A la comunión de las Iglesias locales con la Iglesia universal se le viene otorgando gran relevancia en la teología católica contemporánea ⁴⁵. El documento se ocupa de la cuestión y recoge, comentándola ⁴⁶, la doctrina del Vaticano II, según la cual la una y única Iglesia católica existe en y por las Iglesias locales ⁴⁷. Cree necesario, no obstante, precisar esta doctrina en el sentido de una interioridad mutua y de una reciprocidad de relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal ⁴⁸, reciprocidad que permite hablar tanto de una precedencia de la Iglesia universal como de una prioridad de las Iglesias locales ⁴⁹. Para ello cita un documento de la Comisión Teológica Internacional ⁵⁰ y una alocución de Juan Pablo II a la Curia Romana ⁵¹. Pero llamativamente no se menciona el documento posterior de la Congregación de la Fe

culturales, y al de "Iglesia-parte" (Teilkirche) o "Iglesia-miembro" (Gliedkirche), por los malentendidos que podría originar. Se indica, no obstante, que no obedece a una decisión sistemática y crítica. Cf. n. 92.

45 Cf. H. Legrand - J. Manzanares - A. García (ed.), *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992).

46 "Tampoco puede pensarse en la Iglesia universal como algo previo a las Iglesias locales, como si pudiera existir en sí misma, prescindiendo de las Iglesias locales. En realidad, 'en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica'. Mediante las dos precisiones 'en' y 'por' se expresa la reciprocidad de sus relaciones, no la prioridad de uno de los aspectos. Si se elimina la precisión 'por', la Iglesia universal se desintegra en iglesias parciales separadas; si se borra la precisión 'en', la Iglesia local queda degradada en una simple unidad administrativa de la Iglesia universal", n. 95.

47 "Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*", LG 23.

48 "La relación de 'interioridad mutua' o 'interioridad recíproca', que existe entre Iglesia particular e Iglesia universal, no disuelve ni la existencia propia de la Iglesia particular ni su pertenencia esencial a la Iglesia universal, sino que fortalece ambas...", n. 96.

49 "El Evangelio de la salvación está dirigido a la humanidad entera: Dios ha creado la Iglesia con vistas a la reconciliación y a la unidad universal y Jesús ha prometido permanecer con su Iglesia hasta el fin de los tiempos... En este sentido, la 'Una Sancta' y la Iglesia universal siempre tendrán precedencia (Vorrang) respecto a las Iglesias locales. Al mismo tiempo, sin embargo, es cierto que la Iglesia de Dios ha asumido ininterrumpidamente una configuración local; pues los cristianos reciben el bautismo, celebran la eucaristía y dan un testimonio socialmente identificable siempre en un lugar determinado. A este respecto, siempre se dará una prioridad (Priorität) de las Iglesias locales respecto a la Iglesia universal, pero no respecto a la 'Una Sancta' escatológica. De ahí que pueda hablarse de una reciprocidad de relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal", n. 102.

50 Comisión Teológica Internacional, *Themata Selecta de Ecclesiology*, Documenta 13 (Vaticano 1985) 32: "mutua interioritas".

51 Cf. Juan Pablo II, *Allocutio ad Curiam Romanam*, 20.12.1990, AAS 83 (1991) 745-747.

(1992), en el que se precisaban algunas cuestiones relativas a la naturaleza de la «*communio*» eclesial y se hablaba de una precedencia ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto a la particular⁵². ¿Cómo explicar su ausencia en un pasaje que describe la comprensión católica? ¿Quizá la Comisión Mixta responsable del documento «Iglesia y Justificación» lo encontró poco favorable del diálogo ecuménico? Podría ser, si se tienen en cuenta algunas de las reacciones que el documento provocó en su día entre los círculos preocupados por hacer avanzar el ecumenismo⁵³; en cualquier caso, no es citado directamente como fuente de referencia.

De la confrontación entre las dos comprensiones de lo que es la Iglesia local resulta que los dos puntos más conflictivos, que siguen impidiendo el logro de una unidad visible son la función del ministerio episcopal en la estructura de la comunión y el papel de un ministerio universal como signo y garantía de la misma. En lo que respecta al ministerio episcopal el tema se aborda explícitamente en el capítulo IV⁵⁴, al analizar la doctrina de la justificación como instancia crítica de las realidades eclesiológicas; la divergencia sigue siendo notable, pero no se considera un obstáculo absolutamente insuperable y se mantiene la esperanza de un restablecimiento de la comunión plena en el ministerio episcopal⁵⁵. Por lo que se refiere al papado se lo menciona como una de las tareas ulteriores de diálogo, conscientes de la dificultad que entraña el tema en el aspecto ecuménico, y se estima que «la doctrina sobre el primado necesita de un desarrollo ulterior y la praxis del primado debe configurarse de manera correspondiente»⁵⁶.

52 *Litterae ad Catholicæ Ecclesiæ episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiæ prout est communio*, AAS 85 (1993) 838-850: "Quare Ecclesia universalis nequit concipi quasi sit summa Ecclesiarum particularium aut Ecclesiarum particularium quaedam foederatio; non est enim fructus communionis istarum, sed pro essentiali suo mysterio, ontologicè et temporaliter præcedit quamcumque Ecclesiam particularem... Nascentes in et ex Ecclesia universali, in ipsa et ab ipsa habent suam ecclesialitatem propterea formula Concilii Vaticani II: Ecclesia in et ex Ecclesiis, inseparabilis est ab hac altera: Ecclesiæ in et ex Ecclesia" (843).

53 Cf. recientemente, J. Freitag, 'Vorrang der Universalkirche? Ecclesia in et ex Ecclesiis - Ecclesiæ in et ex Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie', *Ökumenische Rundschau* 44 (1995) 74-92.

54 Cf. nn. 182-204.

55 Sobre el tema en los diálogos previos a este documento, cf. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)* (Brescia 1991).

56 N. 106.

IDONEIDAD DEL CONCEPTO «KOINONIA/COMMUNIO»

El recurso cada vez más generalizado a la categoría de *koinonia-communio* en los distintos ámbitos de la reflexión teológica (doctrina trinitaria, eclesiología, teología fundamental, derecho canónico...) está pidiendo una reflexión valorativa sobre sus posibilidades y, aplicado a nuestro tema, sobre su idoneidad para favorecer el logro de la unidad visible entre las iglesias separadas. De hecho, no escasean las voces que reclaman un esclarecimiento crítico de su capacidad para albergar orientaciones eclesiológicas divergentes o contrapuestas⁵⁷. En otros casos, se trata de hacer posible una nueva inculturación de la *koinonia-communio* cristiana, pasando de una «constelación semántica», en la que *koinonia* va unida con términos como anatema, apostasía, herejía, diáspora, cisma, excomunión, a otra constelación semántica constituida por realidades como acogida, comunicación, consenso, conflicto, convergencia, complementariedad, misericordia, reconciliación; e.d., de una *koinonia* restrictiva y exclusiva a otra *koinonia* ilimitada e inclusiva, tal como corresponde a la novedad cristiana y a la dinámica propia del misterio trinitario divino⁵⁸.

No hay duda de que el enraizamiento trinitario de la Iglesia en la *koinonia* trinitaria, comúnmente compartido por la comprensión católica y luterana, constituye uno de los elementos comunes más relevantes para una eclesiología ecuménica. Como bien se indica en distintos lugares y por parte de diversas instituciones, confirma que la división entre las iglesias no ha llegado hasta la raíz y que hay fundamento para pensar y esperar en la posibilidad de una comunión visible de la Iglesia «Una Sancta». El misterio trinitario de Dios sigue siendo fuente inagotable de riquezas. Es por su origen e inclusión en este misterio como la Iglesia queda *constituida* en *koinonia-communio*. La Iglesia es por ello objeto de fe y, desde esta perspectiva, se pueden superar las construcciones eclesiológicas basadas en analogías con las distintas filosofías sociales y se puede percibir el alcance del dinamismo

57 Cf. B. J. Hilberath, 'Kirche als communio'. *Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, *Theologische Quartalschrift* (1994) 45-65; para un análisis del concepto en las propuestas ecuménicas recientes, cf. H. Döring, 'Auf der Suche nach der Einheit: von der Konziliarität zur Koinonia', *Catholica* 48 (1994) 27-61 (aquí 35-54).

58 Cf. la valoración de la incidencia que las diversas inculturaciones de la fe han ejercido sobre la *koinonia* en G. Alberigo, 'La koinonia, voie et ame de l'Eglise une', *Revue des Sciences Religieuses* 68 (1994) 47-71 (aquí 49 y 70).

trinitario relacional. No es que la reciprocidad trinitaria de relaciones pueda traducirse tal cual en las realizaciones históricas de la Iglesia. Pero sí constituye un gran estímulo tener en cuenta que en el Dios trinitario, origen, imagen y meta de la Iglesia, son tan igualmente originarias la unidad como la diversidad.

De esta radicación trinitaria, sin embargo, no se sacan las mismas consecuencias en el plano de la *manifestación* visible y de la *realización* histórica de la Iglesia como *koinonia*, e.d., a la hora de entender y estructurar la comunión eclesial. Se constata así cómo la dimensión «trinitaria» no determina la realidad «eclesial» en su concreción histórica de manera tan decisiva que conduzca por sí misma a una superación de las divergencias persistentes. Al menos los hechos confirman hasta ahora que la idea de *koinonia* trinitaria no basta para estructurar de común acuerdo la unidad visible en la comunión. ¿Será indicio de la incapacidad del concepto de *koinonia* o expresión de que las diferencias relativas a la estructuración tienen un importancia de segundo grado? En cualquier caso, la tarea aún pendiente no significa que el camino emprendido sea equivocado. La realidad trinitaria de Dios sigue siendo nuestro hogar común y nuestra meta última. La *koinonia* eclesial puede entenderse como un proceso creciente de integración y diferenciación, como una realidad quebradiza a causa de la fragilidad humana, como una comunión dinámica itinerante.

SANTIAGO DEL CURA ELENA

SUMMARY

The document «Church and Justification» (1993) has concluded the third phase of the catholic-lutheran dialogue. It is a fairly full text in which the instrumentality of the Church in the saving plan of God acquires a special relevance. A commentary and evaluative analysis is made of the trinitarian rootedness of ecclesial *koinonía*. *Koinonía/communio* is built up round the images of People of God, Body of Christ, Temple of the Holy Spirit and constitutes a basic category for any attempt at ecumenical ecclesiology. From the vantage point of this trinitarian rootedness, the Church appears in its right theological place, and perspectives are opened for attaining communion among the cristian churches.