

## LA IGLESIA COMO COMUNION EXPOSICION SOBRE EL TEMA DE LA CONFERENCIA

### INTRODUCCION

1. Es para mí un privilegio dirigirme a esta Conferencia Mundial de Fe y Constitución, la quinta de una serie de conferencias de este tipo que se inició con la de Lausana en 1927. La presente Conferencia, que se celebra en un momento en que el Movimiento de Fe y Constitución no enfoca ya el problema de la unidad de la Iglesia con el criterio inicial de comparación confesional que fuera patente en Lausana y Lund, tiene por cometido examinar de qué manera las raíces comunes de nuestra tradición bíblica y patristica pueden contribuir al sagrado proceso de restauración de la unidad de la Iglesia.

Es en el marco de este enfoque del problema de la unidad de la Iglesia en el que debemos apreciar la aparición del concepto de *koinonía* como una de las nociones clave del lenguaje teológico de Fe y Constitución. Ningún cristiano puede poner en duda los orígenes bíblico y patristico de este concepto. Si bien no todas las tradiciones cristianas pueden reivindicar el mismo grado de valoración y utilización de este concepto en teología, su aplicación al discurso ecuménico difícilmente puede atribuirse a la influencia de una u otra tradición cristiana en concreto. Como ortodoxo, no puedo menos que alegrarme por el empleo de tal concepto en el discurso ecuménico, dada la profundidad y la riqueza que tiene en la teología de los Padres griegos. Pero al mismo tiempo, tengo que admitir que la idea de comunión está igualmente presen-

te en los Padres latinos de la Iglesia, como Ambrosio, Agustín y otros, así como en los Reformadores. Aun aquellos de nosotros que atribuimos más importancia, o incluso importancia exclusiva, a las Sagradas Escrituras, difícilmente podemos ignorar el importante lugar que el tema de la *koinonía* ocupa en la Biblia. En consecuencia, estamos tratando un tema profundamente enraizado en todas las tradiciones cristianas, es decir, un tema verdaderamente ecuménico, en el antiguo sentido de la palabra. Todos podemos sacar provecho del estudio profundo y detenido de este concepto al tiempo que procuramos encontrar medios de superar la división en la Iglesia de Cristo.

2. La aparición del concepto de *koinonía* como noción clave en el lenguaje teológico del Movimiento ecuménico, y del Movimiento de Fe y Constitución en particular, no es un hecho accidental. Está, creo, estrechamente relacionado con un gran cambio, o evolución, de la eclesiología que ocurrió entre Edinburgo y Montreal. Tanto Lausana como Edimburgo centraban la eclesiología en la cristología. Lund (1952), basándose en ese criterio, hizo hincapié en el enfoque cristológico de la eclesiología: «porque creemos en Jesucristo, creemos también en la Iglesia como el cuerpo de Cristo». Es evidente a este respecto la influencia de eminentes teólogos de esa época, como el difunto Padre Georges Florovsky, quien escribió: «la eclesiología no es otra cosa que un capítulo de la cristología». No debemos olvidar que incluso la base del Consejo Mundial de Iglesias seguía siendo en ese momento estrictamente cristológica.

Las cosas comienzan a cambiar en Nueva Delhi en 1961. La base del CMI se amplía para dar cabida a una referencia a la Santísima Trinidad, mientras que teólogos ortodoxos, como el desaparecido Nikos Nissiotis y otros, se esfuerzan por cambiar la orientación corriendo el centro de la cristología a la pneumatología en la eclesiología. En el informe de la sección I, la Conferencia Mundial de Fe y Constitución celebrada en Montreal (1963) destacó que nuestra comprensión de la Iglesia no debía derivarse únicamente de la cristología sino también de la comprensión trinitaria de Dios.

En aquel momento todavía estábamos lejos de cualquier referencia clara a la noción de *koinonía* en conexión con la Iglesia. Y sin embargo, no mucho después tuvo lugar el Segundo Concilio Vaticano que allanó el camino de la teología

católica hacia una teología de comunión. Gracias a la convergencia de la teología católica, la protestante y la ortodoxa, el concepto de *koinonía* va ocupando ahora un lugar central en los debates ecuménicos. La presente Conferencia Mundial de Fe y Constitución es fiel a este hecho al escoger la *koinonía* como su tema principal.

Ahora bien, ¿por qué es tan importante el concepto de *koinonía* para Fe y Constitución en esta etapa de su historia? ¿Qué puede aportar este concepto a la promoción de la causa de la unidad cristiana en este momento? He ahí el problema que quisiera abordar en esta exposición. En mi intento de proponer una respuesta a esa pregunta, inevitablemente recurriré a mi propia tradición teológica así como a la tradición de los Padres de la Iglesia. Mi propósito es compartir con ustedes algunas reflexiones sobre la manera en que puede plantearse y abordarse el problema de la unidad de la Iglesia considerándolo a la luz de la *koinonía*.

#### LA KOINONIA COMO CONCEPTO TEOLOGICO

¿Qué queremos decir cuando utilizamos el concepto de *koinonía* en teología? ¿En qué difiere este término del secular uso de la noción de «comunión» o «comunidad»? Esta pregunta se debe responder antes de hacer cualquier intento por aplicar ese concepto a la eclesiología y el problema de la unidad de la Iglesia. El hecho mismo de que el original griego del término se haya escogido para uso oficial de Conferencia Mundial indica cierta dificultad en el empleo corriente de «comunión» o «comunidad». En efecto, *koinonía*, palabra tomada directamente de su uso original en las Escrituras griegas y la tradición patristica, posee un significado específico que se debe tener en cuenta cuando se aplica a la eclesiología. Los componentes básicos del concepto de *koinonía* sólo pueden proceder de la teología, y es sobre *este* punto donde debe comenzar la convergencia en el Movimiento Ecuménico. ¿Cuáles son esos componentes básicos de una teología de *koinonía*?

a) La *koinonía* no proviene de la experiencia sociológica ni de la ética sino de la *fe*. No estamos llamados a la *koinonía* porque sea «buena» para nosotros y para la Iglesia, sino porque creemos en un Dios que en su ser mismo es *koinonía*. Si

creemos en un Dios que es ante todo personal, que primero *es* y luego *se relaciona*, no estamos lejos de una concepción sociológica de la *koinonía*; la Iglesia, en este caso, no es comunión en *su ser*, sino sólo secundariamente, es decir, en provecho de su *bene esse*. La doctrina de la Trinidad adquiere en este caso un significado decisivo: Dios *es* trinitario; es un ser relacional por definición; un Dios no trinitario no es *koinonía* en su ser mismo. La eclesiología debe basarse en una teología trinitaria para ser una eclesiología de comunión.

b) La *koinonía* es decisiva también en nuestra comprensión de la persona de Cristo. A este respecto, la síntesis correcta entre cristología y pneumatología es sumamente importante. ¿Qué significa que Cristo es un ser «pneumático», una persona «engendada por el Espíritu», ungido con el Espíritu, etc., sino que es en su propio ser un ser relacional? El Espíritu es un Espíritu de *koinonía*. Si no podemos tener cristología sin pneumatología, eso significa que debemos dejar de pensar en Cristo en términos individualistas y entenderlo como una «persona colectiva», un ser inclusivo. Los «muchos» son un elemento constitutivo del «uno». La «cabeza» sin el «cuerpo» es inconcebible. La Iglesia es el cuerpo de Cristo, porque Cristo es un ser pneumatológico, engendrado y existente en la *koinonía* del Espíritu.

#### LA IGLESIA COMO «KOINONIA»

Podemos ahora plantear la cuestión eclesiológica sobre esa base. Si el ser mismo de Dios en quien creemos es *koinonía*, y si la persona de Cristo, en cuyo nombre los seres humanos y la creación entera somos salvados, es también en su ser mismo *koinonía*, ¿qué consecuencias entraña esta fe para nuestra comprensión de la Iglesia? ¿De qué manera afecta la noción de *koinonía* a la identidad de la Iglesia, su estructura y su ministerio en el mundo? ¿De qué manera puede influir esta concepción de la Iglesia como *koinonía* en nuestros esfuerzos en pro de la unidad visible y la superación del escándalo de la división? Por último, ¿de qué manera puede afectar la concepción de la Iglesia como *koinonía* a su misión en el mundo, incluida su relación con la creación entera? Estos son los interrogantes sobre los que nos proponemos reflexionar en esta exposición, con la esperanza de que podamos así

servir al propósito de esta Conferencia, que es «estimular a las iglesias a que afirmen y vivan la comunión que ya existe entre ellas, aunque sea parcial... y determinar las cuestiones... que aún entorpecen la plena comunión»<sup>1</sup>.

### 1. *La identidad de la Iglesia es relacional*

Si estudiamos detenidamente el empleo del término *ek-klesía* en el Nuevo Testamento, nos sorprende el hecho de que habitualmente va acompañado del genitivo «de», y ello ocurre en sentido doble. San Pablo, quien parece haber sido el primero en utilizar ampliamente este término, habla por un lado de la «Iglesia de Dios (o de Cristo)», y por otro de la Iglesia o Iglesias «de cierto lugar» (Tesalónica, Macedonia, Judea, etc.). No hay iglesia que pueda concebirse en sí misma, sino únicamente en relación con otra cosa, en este caso, con Dios o Cristo y con una localidad determinada, es decir el mundo que la rodea.

El genitivo «de Dios» muestra claramente que la identidad de la Iglesia deriva de su relación con el Dios Uno y Trino. Esta relación tiene muchos aspectos. En primer lugar, significa que la Iglesia debe reflejar en su propio ser el modo de existir de Dios, es decir, el modo de comunión personal. La exigencia de que seamos como Dios es (Lc 6,36 y paralelos) o de que debemos llegar a «tener parte en la naturaleza de Dios» (2 Pe 1,4) implica que la Iglesia no puede existir y funcionar sin referencia a la Santísima Trinidad, que es el modo de ser de Dios (cf. la definición de las personas de la Trinidad como «modo de ser» de los Padres capadocios). El hecho de que Dios nos revele su existencia como una existencia de comunión personal es decisivo para nuestra comprensión de la naturaleza de la Iglesia. Implica que, al decir que la Iglesia es *koinonía*, no entendemos otro tipo de comunión sino la comunión personalísima entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Implica también que la Iglesia es por definición incompatible con el individualismo; su esencia misma reside en la comunión y en las relaciones personales.

Por otra parte, el hecho de que el genitivo «de» aplicado a la Iglesia se emplee igualmente en la Biblia con referencia a Cristo muestra que la Iglesia no puede ser un reflejo del modo de ser de Dios aparte de la «economía del Hijo», es decir,

<sup>1</sup> *Hacia la Koinonía en la fe, la vida y el testimonio. Documento de estudio* [Documento de Fe y Constitución, n. 161] (Ginebra 1993) 7.

de la filiación que nos ha sido dada en Cristo. La Iglesia no es una especie de «imagen» platónica de la Trinidad; es comunión en el sentido de ser el pueblo de Dios, Israel, y el «cuerpo de Cristo», o sea, en el sentido de servir y realizar en sí misma el designio de Dios en la historia en provecho de la creación entera. Ese designio hace de la Iglesia un signo del reino, que es el objetivo final de la «economía» divina. La Iglesia como comunión refleja el ser de Dios como comunión de la manera en que esa comunión será revelada plenamente en el Reino. La *koinonía* es un don escatológico. Durante su existencia histórica, la Iglesia se esfuerza por modelarse conforme a la estructura del reino, y nunca debe dejar de hacerlo. Pero el logro de la comunión plena y perfecta en la historia supone una constante lucha con los poderes que lo amenazan. Cualquier claudicación respecto de esta lucha por la comunión puede ser destructiva para la identidad de la Iglesia.

## 2. *La estructura de la Iglesia es relacional*

¿Qué aspecto tiene la estructura de la Iglesia si se la considera a la luz de la comunión? Debemos distinguir aquí dos escalas de estructura: la local y la universal. En ambos niveles la comunión es crucial. A escala local, una eclesiología de comunión significaría que el cristiano no puede existir como un individuo que mantiene una comunión directa con Dios. *Unus christianus nullus christianus*, dice un viejo refrán latino. El camino hacia Dios pasa por el «prójimo», que en este caso son los otros miembros de la comunidad. La Iglesia sólo puede concebirse como una comunidad local estructurada. Todos los cristianos debemos estar de acuerdo en esto si queremos que haya unidad en la Iglesia.

La estructura de la Iglesia local debe garantizar simultáneamente dos cosas. Por una parte, se ha de salvaguardar la *unidad* y la *unicidad*. Ningún miembro de la Iglesia, cualquiera sea su posición en ella, puede decir a otro miembro «no te necesito» (1 Cor 12,21). Hay una interdependencia absoluta entre todos los miembros de la comunidad que significa que, junto con la unidad y la unicidad, hay en la Iglesia *diversidad*. Cada miembro de la comunidad es indispensable y aporta sus dones al cuerpo único. Todos los miembros son necesarios pero no son todos lo mismo; son necesarios precisamente porque son diferentes.

Esta variedad y diversidad puede conllevar diferencias naturales y sociales así como espirituales. En el plano de la naturaleza, raza, sexo y edad son todas diferencias que deben incluirse en la diversidad de la comunión. Nadie debe ser excluido a causa de diferencias de orden racial, de sexo o de edad. La comunión en el plano local supone variedad en lo tocante a todos esos aspectos. Esto se aplica también a las diferencias sociales: ricos y pobres, poderosos y débiles, todos deben tener cabida en la comunidad. Lo mismo ha de decirse de la variedad de dones espirituales. No todos en la Iglesia son apóstoles, no todos maestros, no todos tienen el don de la curación, etc., y sin embargo, *todos* tienen necesidad unos de otros. El elitismo espiritual, condenado por San Pablo en la carta a los Corintios, nunca ha dejado de tentar a las iglesias. Debe ser excluido de una eclesiología de comunión.

¿No hay acaso límites a la diversidad? La comunión ¿admite la diversidad de manera incondicional? Esta es una cuestión delicada que concierne directamente la problemática ecuménica y merece, pues, detenida consideración.

La condición principal respecto de la diversidad es que no debe destruir la unidad. La Iglesia local debe estructurarse de manera que la unidad no destruya la diversidad y la diversidad no destruya la unidad. A primera vista, este principio parece totalmente irrealista. Y sin embargo, el prudente equilibrio entre el «uno» y los «muchos» en la estructura de la comunidad está presente en todas las disposiciones canónicas tomadas por la Iglesia primitiva. Aquí se hace patente la importancia del ministerio del *episkopé*, que es preciso entender cabalmente a la luz de la comunión. De un modo u otro, toda la diversidad de la comunidad debe pasar por un ministerio de unidad; de otro modo, se corre el riesgo de que actúe contra la unidad. La ordenación, como acto de confirmación del lugar de un ministro en la comunidad, debe limitarse a un solo ministro, si queremos que sirva a la unicidad de la comunidad. Del mismo modo, ese único ministro debe formar *parte* de la comunidad, y no situarse por encima de ella como autoridad independiente. En la eclesiología de comunión todas las nociones jerárquicas de la estructura de la Iglesia desaparecen. Hay *perijoresis* de ministerios, y ello se aplica también al ministerio de unidad.

El mismo principio de relacionalidad se aplica también a la estructura de la Iglesia en los planos regional y universal.

Una comunidad aislada del resto de las comunidades no puede pretender condición eclesial alguna; hay *una* Iglesia en el mundo, aunque al mismo tiempo haya *muchas* iglesias. Esta paradoja se encuentra en el meollo de la eclesiología de comunión. Una vez más, está en juego la relación cabal entre el «uno» y los «muchos». ¿De qué manera se ha de desarrollar tanto en la teoría como en la práctica?

Desde el punto de vista teológico, se trata aquí de hacer una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología (o incluso lograr una comprensión cabal del «uno» y los «muchos» -los tres- de la Santa Trinidad). El Espíritu Santo particulariza el cuerpo único de Cristo haciendo de cada iglesia local una iglesia plena y «católica». Cuando la pneumatología es débil o dependiente respecto de la cristología (una especie de «filioquismo» en eclesiología), seguramente ha de haber una subordinación de la iglesia local a una estructura de la Iglesia universal. En este caso se ve afectada la «koinonía del Espíritu Santo». Del mismo modo, si la iglesia local no está relacionada con la Iglesia única de Dios en el mundo, eso es signo de subordinación de la cristología a la pneumatología (una especie de «Espirituquismo» en la teología de la Santísima Trinidad así como en eclesiología). Si atribuimos igual importancia a la cristología y a la pneumatología, por fuerza debemos reconocer la plena catolicidad de cada iglesia local (el *totus Christus*) y al mismo tiempo encontrar medios de salvaguardar la unicidad de la Iglesia en el plano universal. ¿Cómo lograrlo?

La respuesta a esta pregunta se ha de encontrar en la correcta comprensión de dos cosas: el sistema sinodal y el ministerio de primacía. Me parece, al menos, que en el Movimiento ecuménico no se pueden soslayar estas dos cuestiones si se adopta un enfoque de eclesiología de comunión.

Lo primero que se debe subrayar es que, en una eclesiología de comunión, no puede entenderse que la sinodalidad ni la primacía impliquen estructuras o ministerios *por encima* de la comunidad o comunidades eclesiales. Sólo mediante una estructura o un ministerio en que participe la comunidad de cada iglesia local, la sinodalidad y la primacía pueden ser realidades de comunión.

El modelo que nos ofrece la Iglesia primitiva con respecto a la estructura sinodal puede sernos sumamente útil. Si no queremos copiarlo, podríamos por lo menos inspirarnos en



él. La sustancia del modelo se encuentra en el canon 34 de los denominados «Cánones apostólicos» (que corresponden probablemente al siglo IV d.C), en el que se estipula que en cada región los jefes de las iglesias locales —los obispos— deben reconocer a uno de ellos —el obispo de la ciudad capital— como *primus (protos)* y no hacer nada sin él. Sin embargo, este último no debe hacer nada sin esos obispos, de modo que, concluye el canon, el Dios Uno y Trino sea glorificado.

La importancia de este modelo radica en que permite articular sinodalidad y primacía de manera que la plenitud y la catolicidad de cada iglesia local, expresadas a través de su obispo, quedan totalmente salvaguardadas. ¿No podría este modelo servir de orientación a los cristianos divididos en su camino hacia la unidad visible? Sin sinodalidad, la unidad corre el peligro de quedar sacrificada en favor de la Iglesia local. Pero una sinodalidad que suprima la catolicidad e integridad de la Iglesia local puede conducir a un universalismo eclesiástico. Lo mismo debe decirse de la primacía. En una eclesiología de comunión, ¿puede haber unidad de la Iglesia sin primacía en los planos local, regional y universal? Creemos que no. Porque es mediante una «cabeza», una especie de «primus», que los «muchos», ya sean cristianos individuales o iglesias locales, pueden hablar con una sola voz. Pero un «primus» debe formar parte de una comunidad; no se trata de un ministerio autodefinido sino verdaderamente relacional. Un ministerio de este tipo sólo se puede ejercer junto con las cabezas del resto de las iglesias locales, cuyo consenso ha de expresar. En una eclesiología de comunión, una primacía de este tipo es conveniente e inocua.

### 3. *La autoridad en la Iglesia es relacional*

De lo que acaba de decirse se desprende que la autoridad en la Iglesia no reside en una función *per se*, sino en el acontecimiento de la comunión creado por el Espíritu, cuando éste une a los creyentes en el cuerpo de Cristo, tanto en el plano local como en el plano universal. Se admite tradicionalmente, al menos entre los católicos romanos y los ortodoxos, que la más alta autoridad de la Iglesia reside en el concilio ecuménico. Pero ningún concilio ecuménico tiene autoridad simplemente como institución. Para que se reconozca su

autoridad es necesario que sus decisiones sean recibidas por las iglesias locales. Es bien conocido el caso de los concilios de Efeso (449 d.C.) y Ferrara-Florencia, que aun cumpliendo todos los requisitos institucionales de un concilio ecuménico (representación universal, etc.), sin embargo no fueron recibidos por la Iglesia en su conjunto. Es cierto que sin algún tipo de institución, que enseñe y decida autoritativamente, no podría haber unidad en la Iglesia; pero las decisiones finales de esa institución se deben someter a prueba mediante su recepción por las comunidades, antes de que pueda decirse que poseen plena y verdadera autoridad. Como todo lo demás en una eclesiología de comunión, la autoridad debe ser relacional.

Esta observación se aplica igualmente a los asuntos de *doctrina*. La doctrina también pasa a través del cuerpo de la Iglesia, porque los dogmas de la Iglesia no son proposiciones lógicas que han de poner a prueba y aprobar los creyentes por separado, sino declaraciones doxológicas que deben formar parte del culto y la vida de las comunidades. El Credo no es para que los teólogos lo estudien sino para que las comunidades lo reciten.

#### 4. *La misión en la Iglesia es relacional*

Durante mucho tiempo, la misión cristiana se consideró como una especie de sermón dirigido *al* mundo. Desde luego, es cierto que la Iglesia no es *de* este mundo y que el mundo odia a Cristo y a su Iglesia. La relación, empero, de la Iglesia con el mundo no es puramente negativa: es también positiva. Esto se hace patente en la Encarnación y en ideas tales como la recapitulación de todas las cosas en Cristo, que se encuentran en la Biblia (Efesios, Colosenses, etc.) y en los Padres (Ireneo, Máximo y otros). En la tradición ortodoxa, en la cual la Eucaristía ocupa un lugar tan central, el mundo se trae a la Iglesia representado en los elementos naturales así como en las preocupaciones cotidianas de los miembros de la Iglesia. Si se hace de la comunión una idea clave de la eclesiología, la misión se entenderá mejor y se la servirá mejor no enfrentando el Evangelio al mundo sino mediante su inculturación en él. La teología debe buscar medios de *relacionar* el Evangelio con las necesidades existenciales del mundo, con

todo lo que sea humano, y no exclusivamente. En vez de arrojar la Biblia o los dogmas de la Iglesia a la cara del mundo, sería mejor procurar primero entender a qué aspira cada ser humano en lo más profundo de su ser, y considerar luego la manera en que el Evangelio y la doctrina pueden dar sentido a esa aspiración.

Ese carácter relacional de la misión no debe limitarse a los seres humanos. Se debe ampliar para dar cabida también a la *creación* en su forma no humana. La sensibilidad para con la integridad de la creación no ha sido un elemento tradicional de la misión cristiana. Ahora nos damos cuenta de que debe formar parte de ella. La Iglesia como koinonía se relaciona también con el mundo animal y material en su conjunto. Quizá la misión más urgente de la Iglesia hoy sea tomar conciencia, y proclamar el hecho con toda firmeza, de que existe una koinonía intrínseca entre el ser humano y su medio natural, una koinonía que se debe incorporar al ser mismo de la Iglesia para que reciba su plenitud.

##### 5. *Comunión en el tiempo*

La Iglesia no es una entidad que vive fuera del tiempo. La comunión es no sólo una cuestión de relación de cada iglesia local con el resto de las iglesias en el espacio o con el resto del mundo en un tiempo determinado sino también de koinonía con las comunidades del pasado así como con las del futuro. Por lo que respecta al pasado, la Iglesia necesita de la *Tradición* para existir como koinonía. Cuando la misma Tradición se ve afectada y condicionada por la comunión, cesa de ser una transmisión formal de enseñanzas y vida y pasa a ser una realidad reinterpretada y recibida de nuevo a la luz del particular contexto al que es transmitida. De ese modo, la Tradición adquiere la forma de *tradiciones* (con «t» minúscula, cf. Montreal), y así la diversidad aparece en la escena. La Iglesia en este caso debe plantear la cuestión de qué es lo decisivo al descubrir la tradición existente detrás o por debajo de las tradiciones. Los criterios que aplican las Iglesias difieren y causan graves dificultades para lograr la comunión plena. Algunos piensan que sólo lo que está explícito en la Escritura es el criterio para definir la Tradición. Otros entienden la Escritura como parte de la Tradición que consideran una

realidad más amplia. En una eclesiología de comunión, el tiempo no se divide en pasado, presente y futuro. El final del tiempo es tiempo redimido de este tipo de división gracias a la presencia del Reino entre el pasado y el presente. En consecuencia, el verdadero criterio de Tradición se ha de encontrar en la revelación de lo que el mundo será en el reino. Como escribió San Máximo Confesor en el siglo VII, «las cosas del pasado son sombras, las del presente *eikon*; la verdad se encuentra en las cosas del futuro». ¿Estamos dispuestos a buscar los criterios de Tradición en la visión del reino, y no simplemente en lo que se nos ha transmitido desde el pasado? La comunión en el tiempo requerirá en este caso una concepción del reino, de la que la Iglesia deberá ser signo en el mundo.

Observaciones similares se aplican a la *sucesión apostólica*. La comunión con el *kerygma* y la misión de los apóstoles no es simplemente una cuestión de cadena de ordenaciones o de conservación de la fe apostólica en su forma original. La propia sucesión apostólica misma pasa por la comunidad de la Iglesia (de ahí el requisito de que todas las ordenaciones tengan lugar en presencia de la comunidad, especialmente en su forma eucarística); es una sucesión de comunidades y no de individuos, y es una sucesión que nos llega por conducto del reino que es representado y prefigurado en la asamblea eucarística. *Este* es el modo en que las comunidades del pasado se encuentran con las del presente y con las del futuro. Sin este encuentro no hay verdadera comunión.

## 6. *Communio in sacris*

No puede haber comunión plena sin comunión en la vida sacramental de la Iglesia, y sobre todo en la Eucaristía. «Intercomunión» debería sustituirse por «comunión» para hacer justicia a una eclesiología de comunión. La comunión plena significa en primer lugar comunión eucarística, puesto que la Eucaristía es la recapitulación de toda la economía de la salvación, en la que pasado, presente y futuro están unidos, y en la que se realiza la comunión con la Santísima Trinidad y con el resto de las Iglesias así como con la creación. El bautismo, la crismación o confirmación y el resto de los sacramentos se confieren todos *con miras* a la Eucaristía. Puede decirse que

la comunión en estos sacramentos es una comunión «parcial» o *anticipatoria*, que requiere su propia realización en la Eucaristía. No carece de significado el que en muchos idiomas, incluido el griego moderno, *koinonía* o comunión sea sinónimo de participación en la Eucaristía («*Theia koinonia*» - «*Santa Comunión*»).

Considero que estas observaciones se hacen eco de la significativa palabra «*hacia*» que figura en el título del tema de la Conferencia. Estamos aún en un proceso encaminado *hacia* la comunión plena que, en última instancia significa comunión eucarística. Ahora bien, la comunión es el elemento esencial no sólo del objetivo sino también del camino hacia el objetivo. Si ahora no compartimos nada, no podemos esperar compartir todo un día. Y si deseamos avanzar en la buena dirección, nunca tenemos que perder de vista el objetivo final.

## CONCLUSION

Tratemos ahora de sacar algunas conclusiones de esta modesta reflexión teológica.

1. Si hemos de buscar la unidad sobre una base estable y sólida, necesitamos una sólida doctrina de Dios como Trinidad y de la economía divina en Cristo en relación con la acción del Espíritu Santo. Estas doctrinas no son simplemente formulaciones dogmáticas para teólogos sino presupuestos indispensables de una eclesiología de comunión así como de todas las actividades encaminadas a superar la división con la ayuda de tal eclesiología. Es fundamental, pues, que haya un acuerdo esencial sobre la fe, particularmente con respecto a estos asuntos. Hay que reconocer el progreso logrado por Fe y Constitución en lo que se refiere a la labor sobre la Fe Apostólica y el Credo de Nicea-Constantinopla y la necesidad de seguir avanzando en ese terreno. El programa de trabajo de Fe y Constitución debe dar cabida más plena a la teología trinitaria. La experiencia adquirida en el diálogo entre católicos romanos y ortodoxos ha demostrado lo importante que ello puede ser.

2. Uno de los aspectos en los que el concepto de *koinonía* parece tener considerables posibilidades de progreso ecuménico es el del examen de los problemas de estructura,

ministerio, autoridad, etc. en la Iglesia. Como he tratado de sugerir aquí, el concepto de comunión puede ayudarnos a superar las tradicionales dicotomías entre lo institucional y lo carismático, lo local y lo universal, la conciliaridad y la primacía, etc. Este concepto, si se emplea de manera creativa en la eclesiología, destruirá todas las concepciones legalistas y jerárquicas del ministerio, la autoridad y la estructura en la Iglesia que obstaculizan el progreso hacia la unidad.

3. El tema de la *koinonía* puede dar una nueva calidad de vida, un alcance existencial a la unidad de la Iglesia. La Iglesia es una entidad relacional: es la Iglesia «de Dios» pero existe como la Iglesia *de un lugar determinado*. La concepción cristiana de la *koinonía* está inseparablemente vinculada a la *koinonía tōn pathematōn* (comunión en los sufrimientos) de Cristo (1 Pedro 4,12-19) por el mundo de Dios. El amor de Dios Padre y la gracia de Nuestro Señor Jesucristo no pueden separarse de la *koinonía* del Espíritu Santo; forman una sola realidad.

Estas son algunas reflexiones, por lo demás muy modestas, sobre un vasto tema. La comunión es un tema inagotable en la teoría y también en la vida. Nos recuerda nuestro objetivo último así como nuestro camino para alcanzarlo.

Metropolitano JUAN (ZIZIOULAS) DE PERGAMO (Ortodoxo)  
Prelado del Patriarcado Ecuménico  
y Profesor de Teología en el *King's College*  
de Edimburgo (Escocia, Reino Unido)  
y en la Universidad de Salónica (Grecia).