

La comunión trinitaria, causa de la comunión eclesial

La teología dogmática en diálogo con la experiencia
espiritual de Chiara Lubich

Valentín Goldie¹

Desde que se inicia el proceso de formación sacerdotal, a los sacerdotes se nos acostumbra a separar determinados ámbitos, típicamente las cuatro áreas de la formación: académica, espiritual, pastoral y humano-afectiva. Todos intuimos que estas áreas no están aisladas entre sí, sino que hay determinada unión, aunque no siempre pueda percibirse cómo. Quizá de las más dogmáticas de todas las materias dogmáticas sea el tratado de Dios trino. ¿Qué tienen que ver las doctrinas de las tres personas en una naturaleza, las dos procesiones, las cuatro relaciones y las dos misiones con la vida espiritual, pastoral y afectiva? No siempre es fácil encontrar una respuesta honesta donde se descubra que creer en un Dios que es Trinidad sea el eje de nuestra fe y de nuestra vida. El presente trabajo busca vincular lo espiritual, asumiendo una experiencia concreta, la de Chiara Lubich, con lo dogmático, concretamente la doctrina de las relaciones trinitarias, más específicamente la doctrina de la *perijóresis*.

1 El autor es sacerdote del clero secular de Montevideo. Licenciado en Teología por la Facultad de Teología del Uruguay y Doctor en Teología con especialización en Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es docente en la Facultad de Teología del Uruguay. valentingoldie@gmail.com

Como se presentará, la relación entre lo dogmático y lo espiritual es una avenida de dos sentidos. Hay un sentido que va desde lo dogmático a lo espiritual, en el que se parte de la doctrina para desde ahí sacar las conclusiones de cómo debiera ser nuestra relación con Dios. Este camino se recorre cuando se comprende intelectualmente el Evangelio mejor de lo que se lo vive. La vida de la Iglesia, gracias a Dios, está llena de personas que han vivido el Evangelio mejor de lo que lo han comprendido intelectualmente. Es ahí, entonces, que se puede recorrer el mismo camino, pero en sentido opuesto, es decir, partiendo de la experiencia espiritual para llegar entonces a lo doctrinal. Las vidas de estas personas, sus vivencias, su forma de relacionarse con Dios se convierten en Evangelio vivido y transmitido. Se convierten, entonces, en un lugar teológico a partir de donde se puede comprender mejor la revelación cristiana. En esta avenida de dos sentidos es que nos proponemos explorar las relaciones entre la comunión trinitaria y la comunión eclesial desde elementos doctrinales clásicos y desde la experiencia espiritual de Chiara Lubich. ¿Cómo se iluminan y cuestionan mutuamente la doctrina teológica clásica y la experiencia espiritual de esta gran mística de la historia reciente de la Iglesia?

En la primera parte de este trabajo, se explicará brevemente la doctrina de la *perijóresis*, doctrina con la que la Tradición de la Iglesia ha explicado el vínculo existente entre las tres personas divinas. En la segunda parte, con el apoyo de dos biblistas clásicos, se intentará explicar qué fue lo que Jesús pidió para sus discípulos. En la tercera, se presentará la experiencia espiritual de Chiara Lubich junto a las implicancias teológicas que esa experiencia supone, para finalmente valorar críticamente² el aporte teológico que nace a partir de dicha experiencia.

1. La *perijóresis*

A la hora de desarrollar teológicamente la comunión entre las tres divinas personas, la Tradición acuñó el término *perijóresis* en griego, con sus equivalentes *circumincessio* o *circuminsessio* en latín. Dichas terminologías, aplicadas a la teo-

2 Valorar críticamente quiere decir en este caso que no se está asumiendo *a priori* la doctrina de C. Lubich como una fuente de autoridad, ni espiritual ni mucho menos dogmática. Al mismo tiempo, lo que se está valorando críticamente no es la espiritualidad de Lubich ni mucho menos su experiencia, sino la teología que ello implica.

logía trinitaria desde el siglo VII, explicitan la doctrina “de la mutua penetración e inhabitación de las tres personas divinas”³.

1.1. Fundamentos bíblicos

En el Evangelio según san Juan encontramos claros fundamentos bíblicos para la mutua inhabitación del Padre y el Hijo, “Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Pero si las hago, aunque no me creáis, creed en las obras, para que aprendáis y reconozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38-39). Esta afirmación de Jesús se debe leer en un doble contexto, por un lado, Él está respondiendo a la inquietud de los judíos que le interrogan por su propia identidad (cf. Jn 10,24); y, por otro, el contexto geográfico-temporal: nos encontramos en Jerusalén en la fiesta de la dedicación del templo (cf. Jn 10,22). Por lo que este estar en el Padre y este estar del Padre en Jesús debiera ser entendido en el sentido de la inhabitación de Dios en el Templo de Jerusalén y, por lo tanto, en clave de “presencia”⁴. Según R. Schnackenburg, es una forma de expresar que Padre e Hijo están en “la comunión más íntima que cabe imaginar”⁵. Por lo que habría que entender esta mutua inhabitación como una expresión, una analogía quizá, de esta comunión que no tiene punto de comparación entre los hombres.

También en el Evangelio de Juan podemos encontrar fundamentos para la inhabitación del Espíritu Santo en el Padre y en el Hijo.

Los textos subrayan que el Paráclito es dado por el Padre (14,16,26; 15,26) del que ha salido (15,26). Si Jesús interviene en su envío (14,16; 15,26) e incluso se dice su remitente (16,7), esto manifiesta la unidad de su obrar con el del Padre (5,19), ya que “todo lo que tiene el Padre es suyo” (16,15)⁶.

Si el Espíritu Santo ha salido del Padre, entonces lo inhabita; y si el Espíritu Santo inhabita al Padre y el Padre inhabita al Hijo, entonces también el Espíritu Santo inhabita al Hijo.

Lo que no parece encontrarse en la Escritura son argumentos directos para sostener que el Padre y el Hijo inhabitan al Espíritu Santo.

3 J. HÖFER - K. RAHNER, «Perichorese», 274.

4 Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, II, 316.

5 R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, II, 388.

6 X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, III, 193.

1.2. La interpretación patrística

Los Padres desarrollan algo más que una mera repetición de las escrituras, de hecho, explican qué quiere decir que cada una de las personas divinas esté inhabitada por las otras. Cabe destacar especialmente la postura de Cirilo de Alejandría que dice “que el Padre no está contenido en el Hijo como una jofaina contiene otra jofaina, sino que se extiende en el Hijo y se manifiesta en Él”⁷.

Prestige entiende que esta es la clave de lectura no solo de Cirilo sino de todos los Padres en general; al hablar de la doctrina de san Gregorio de Nisa, afirma:

Si el Padre es perfecto y llena todas las cosas, se pregunta el escritor [Gregorio de Nisa] ¿qué otra cosa puede contener el Hijo, que también sea perfecto? La respuesta es esta: que el Padre y el Hijo son receptivos y permeables el uno al otro, y, por lo tanto, “conteniéndose” el uno al otro serían iguales en extensión; el uno está envuelto en el otro, pero no en la forma que ocurre en el caso de los hombres, en que la sustancia envolvente tiene un espacio vacío en que contener la sustancia envuelta: en Dios la relación es mutua. De aquí se sigue el símil de las ciencias que penetran contemporáneamente y conjuntamente una mente individual [...]. En la medida en que se puede pensar en la extensión, en relación con la divinidad, el Padre y el Hijo se interpenetran mutuamente como las ciencias del susodicho ejemplo, se extienden por un espacio idéntico y se reciben mutuamente, son la misma realidad, difiriendo solamente en la hipóstasis y en el título, y residen el uno en el otro, como el perfume en el aire⁸.

La mutua inhabitación no se estaría entendiendo como un vaciarse de cada uno para acoger el don del otro, sino como un estar juntos siendo permeables al otro. En ese eterno ser permeable a la otra persona, cada persona divina se llena de la otra sin necesidad de vaciarse, el inhabitar en el otro se entiende como un extenderse en el otro. Esta interpretación patrística explica muy bien el hecho de que una persona divina esté inhabitando a la otra y al mismo tiempo esté junto a la otra (cf. Jn 1,1).

El término *perijóresis* habría sido utilizado en el sentido trinitario por primera vez por el Pseudo-Dionisio, pero es sobre todo la obra de san Juan Damasceno que impactó la reflexión teológica posterior con el uso de este término, usado tanto para definir la unidad entre las naturalezas divina y humana en Jesucristo

7 G. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 288.

8 G. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 287.

como para definir la unidad de las divinas personas entre sí⁹. Por lo que la doctrina de la *perijóresis* trinitaria para san Juan Damasceno implicaría que cada persona se encuentra unida a las otras dos “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”¹⁰ y que juntas las tres personas confluyen en una única divinidad, para usar un lenguaje análogo al de Calcedonia.

En el ámbito latino, el término *perijóresis* es recibido por los grandes autores medievales, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, quienes, al traducirlo de manera diferente, subrayan aspectos diferentes de la doctrina. Por un lado, *perijóresis* significa mutua inhabitación, término traducido por *circuminsessio* por el aquinate, del cual deriva el término español de circuminsesión. Pero, por otro lado, *perijóresis* también significa mutua penetración, el mutuo permearse, lo cual es una noción más dinámica, por ello el doctor seráfico prefirió *circuminsessio*¹¹. Cualquiera de las traducciones debilita el término, que, siendo tomado en su totalidad, significaría que la mutua inmanencia de las personas divinas es algo realizado (*circuminsessio*) y al mismo tiempo realizándose (*circuminsessio*).

1.3. La asunción de la doctrina por el magisterio

El decreto para los jacobitas del Concilio de Florencia recoge la doctrina de la mutua inhabitación en los siguientes términos:

Estas tres personas [el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo] son un solo Dios y no tres dioses; porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación. Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo¹².

La mutua inhabitación de cada una de las personas divinas está asumida, pues, en el magisterio como la manera de explicar la unidad de las personas divinas, y el hecho de que juntas sean solo un Dios, y no tres dioses.

9 Cf. G. IIRITI, *La pericoresi trinitaria*, 57.

10 Concilio de Calcedonia en DH 302.

11 Por más sobre las variantes en la traducción, cf. G. IIRITI, *La pericoresi trinitaria*, 58-59.

12 Decreto para los jacobitas del Concilio de Florencia, DH 1330-1331.

2. La unidad de los discípulos querida por Jesús

Estando a punto de vivir su pasión, nuestro Señor rezó por la unidad de todos sus discípulos en una oración que nos ha llegado en el Evangelio según san Juan, oración que ha sido asumida por el magisterio.

2.1. El testimonio de la Escritura

En esa oración de Jesús se plantea un deseo para sus discípulos que merece la pena considerar:

¡Que todos sean uno, por lo mismo que (*kathos*) tú, Padre, [eres] en mí y yo en ti! Que también ellos sean en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Y yo les he dado la gloria que tú me has dado: ¡que sean uno con la unidad con que (*kathos*) nosotros [somos] uno! Yo en ellos y tú en mí, que estén perfectamente realizados en el uno, para que el mundo llegue a reconocer que tú me has enviado y que los has amado con el amor con que me amaste a mí (Jn 17,20-23)¹³.

El término *kathos* que el autor prefiere que permanezca, sería una conjunción que podría ser ejemplar o, como casi todos piensan¹⁴, causal. En este caso querría decir que la comunión trinitaria es la que genera la comunión eclesial. Sería Dios comunidad que obra la comunión eclesial y no que los hombres que constituyen la Iglesia miren a Dios y lo asuman como un ejemplo.

En la sección anterior hablamos ya de la comunión intratrinitaria, expresada en la Tradición con el término *perijóresis*, aquí vemos entonces que el pedido de Jesús implica su deseo de que Dios mismo sea “la fuente permanente”¹⁵ que sostenga la comunión de sus discípulos para que sea como la de Él mismo, es decir, una comunión expresada con la fórmula de inmanencia mutua.

La comunión trinitaria puede ser fuente de la comunión de los discípulos porque ya hay una comunión entre Jesús y sus discípulos, expresada también con la fórmula de mutua inmanencia “yo en ellos” (Jn 17,23). Por lo que, al estar inhabitados por el Hijo, lo estarán también del Padre y del Espíritu Santo. “Por el hecho de estar Jesús en los discípulos y el Padre en Jesús, la comunidad de creyentes se llena por completo del ser divino, entrelazándose y mantenién-

13 La traducción en X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, III, 245.

14 Además de la Bibliografía citada, cf., por ejemplo, «Diccionario del griego bíblico», 441.

15 X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, III, 248.

dose compacta”¹⁶. En definitiva, Jesús pide al Padre integrar a sus discípulos en la *perijóresis* trinitaria, lo que implica que sus discípulos estarían inhabitados por la Trinidad e inhabitando a cada una de las personas divinas, pero además inhabitados entre ellos. Cada discípulo estaría siendo inhabitado por la totalidad de los discípulos además de por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y cada persona divina estaría siendo inhabitada por la totalidad de los discípulos además de por las otras dos personas divinas.

2.2. El testimonio del magisterio

El vínculo entre la comunión intratrinitaria y la comunión eclesial ha sido asumido también por el magisterio. En el Concilio de Letrán IV podemos encontrar:

Mas cuando la Verdad misma ora por sus fieles al Padre, diciendo: “Quiero que ellos sean una sola cosa en nosotros, como también nosotros somos una sola cosa” (Jn 17,22), el término “una sola cosa”, en cuanto a los fieles, se toma para entender la unión de caridad en la gracia, pero en cuanto a las personas divinas, para dar a entender la unidad de identidad en la naturaleza [...] porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza¹⁷.

Vemos aquí una cierta lejanía entre la comunión intratrinitaria y la eclesial, en definitiva, la Iglesia es criatura, por lo que es mucho mayor la desemejanza.

Ya en el siglo XX el Concilio Vaticano II hablará en forma un poco más audaz:

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. (GS 24)

Podemos captar en este texto una cierta prudencia del concilio al comparar la comunión intratrinitaria con la comunión eclesial, no obstante, se puede ver el paso en relación con lo que hasta entonces era la comprensión dominante, reflejada en Letrán IV.

16 R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan*, III, 240.

17 Concilio de Letrán IV, DH 806.

Con la exhortación apostólica *Christifideles Laici*, parece que se superan todas las reservas, al considerar la comunión intratrinitaria como una realidad que busca engendrar la comunión intraeclesial:

La comunión de los cristianos entre sí nace de su comunión con Cristo: todos somos sarmientos de la única Vid, que es Cristo. El Señor Jesús nos indica que esta comunión fraterna es el reflejo maravilloso y la misteriosa participación en la vida íntima de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por ella Jesús pide: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 21). (ChL 18)

Las relaciones intratrinitarias pasaron de ser comprendidas como la “analogía” con la que se compara las relaciones intraeclesiales (por lo que es mayor la semejanza que la semejanza), a ser una “semejanza” (donde no se especifica qué tan grande es la semejanza en relación con la semejanza), para llegar a ser un “reflejo maravilloso”. Vemos entonces la evolución del magisterio de la Iglesia, que va captando cada vez más la hondura de la comunión a la que la invita su Señor.

3. La espiritualidad de Chiara Lubich

Un lugar teológico donde comienza a objetivarse la Tradición es la vida de aquellos cristianos que han hecho escuela de fe, es decir, que han marcado una forma de seguimiento de Jesucristo que ha sido asumida por una cantidad considerable de fieles y que se ha sostenido por una considerable cantidad de tiempo. Las vidas de estos cristianos se convierten, pues, en evangelio vivido y a través de ellas podemos entender mejor la revelación que el Señor nos ha regalado. El siglo XX nos ha brindado, entre otras, la experiencia de vida de Chiara Lubich, que por su originalidad puede ayudarnos a entender mejor el misterio de la comunión que la Iglesia está llamada a vivir.

3.1. La experiencia concreta

Todo comienza con un pacto de unidad entre la joven Chiara Lubich e Igi-no Giordani. Este último experimentó el deseo de hacer votos de obediencia a Lubich, quien, por considerarse a sí misma una nada como Jesús y considerar a Giordani como alguien que también era nada como Jesús, le propone hacer

juntos un pacto de unidad con Dios en el corazón del otro¹⁸. Supone reconocer que Dios inhabita en el otro y, por lo tanto, este acto de consagración sería querer unirse a Dios que vive en el otro.

Este querer unirse a Dios, en tanto morador del otro, generó entre ellos una experiencia de comunión que expresaron con el nombre “castillo exterior”, es decir, la inhabitación de Dios Trinidad no solo en cada uno de nosotros, sino en nosotros, obrando la comunión; en palabras de Lubich “nuestro ser uno era tal que nos hacía no solo imagen de la Trinidad, no solo unidos a Ella, sino que nos hacía ser, por participación, Trinidad”¹⁹. En definitiva, ellos se experimentaron participando de la vida trinitaria, en una unión entre sí a imagen de la unión de las personas en la Trinidad.

3.2. La reflexión teológica a partir de esa experiencia

La reflexión teológica es considerada por algunos como una actividad segunda, que viene después de una experiencia gratuita de Dios²⁰. Dicha experiencia puede ser personal o eclesial. La experiencia vivida por Lubich fue generando con el tiempo una reflexión teológica acerca de la naturaleza de la comunión a la que Dios llama a la Iglesia y de la naturaleza de la comunión que Dios tiene en sí mismo.

3.2.1. La comunión divina como causa de la comunión humana

Para entender esta comunión trinitaria la categoría clave usada es “comunicación”, explicándola entonces como “comunicación de Dios a Dios en Dios”, es decir, que cada persona divina se comunica con otra en la tercera: el Padre con el Hijo en el Espíritu Santo, el Espíritu Santo con el Padre en el Hijo, y así todas las combinaciones posibles, siendo cada una de las personas divinas el lugar de la comunión de las otras dos.

Para entender entonces la comunión humana fruto de la comunión divina se parte de dos personas distintas, ambas inhabitadas por Dios; Dios en uno se comunica con Dios en el otro, pero para que esta comunión sea posible el mismo Dios debe formar un nosotros humano donde eso sea posible. Por lo tanto, ese nosotros, es decir, la comunión humana, es hechura de Dios que inhabita a

18 Experiencia recogida en P. CODA, *Dalla Trinità*, 499-500.

19 Testimonio recogido en P. CODA, *Dalla Trinità*, 500.

20 Cf., por ejemplo, J. BÓRMIDA, *Teología fundamental*, 21.

ambas personas, que busca un “lugar” donde realizar la unión de sí mismo, ese lugar es el nosotros humano, la comunión humana.

Así como el Padre y el Hijo espiran el Espíritu Santo en una única espiración y son uno en el Espíritu Santo, así un yo inhabitado por Dios y un tú, también inhabitado por Dios, “espirarían” juntos un nosotros, y serían uno en ese nosotros en el que Dios también sería uno. Así, la unidad de Dios causa la unidad de los hombres, la cual manifiesta la unidad de Dios. Esta comunión humano-divina es el anticipo de la comunión que disfrutaremos cuando el Reino de Dios sea consumado. En palabras de P. Coda:

Ahí donde, como en Dios Trinidad, se da la reciprocidad del amor —y esto es la apertura/acogida y dedicación/entrega en relación con el otro— se realiza la comunicación en Dios de Dios, a través de nuestra humanidad asumida en Cristo. Se actúa, entonces, en anticipo del tiempo escatológico inaugurado por Jesús “en la tierra como en el cielo”²¹.

3.2.2. *El anonadamiento como condición de posibilidad de la comunión*

Un segundo aspecto de la reflexión teológica es el hacerse nada, como Jesús, como condición necesaria para vivir la comunión, o, en palabras de Lubich, se debe “perder a Dios en sí por Dios en los hermanos. Y esto lo hace solamente quien conoce y ama a Jesús abandonado”²². Jesús abandonado en la cruz nos revela su relación con el Padre de la manera más plena²³, ahí Jesús está totalmente vacío, ha entregado todo al Padre y al mundo. Se manifiesta ahí, pues, que la filiación consiste en un hacerse nada para ofrecerse al Padre, un entregarlo todo. Explica Lubich:

Los tres en la Trinidad son Uno por la inhabitación recíproca. Pero para ser uno es necesario que cada uno de los tres sea verdaderamente nada, una gran nada, una nada divina, como su ser uno... Pienso que es como si cada una de las Personas divinas, en el anonadarse, se revistiese de Jesús abandonado, porque Jesús abandonado es Dios revestido de nada, verdaderamente nada²⁴.

21 P. CODA, *Dalla Trinità*, 501-502.

22 Testimonio recogido en P. CODA, *Dalla Trinità*, 501.

23 Cf. A. PELLI, «L'apporto di un carisma all'approfondimento teologico dell'abbandono di Gesù», 329.

24 Testimonio recogido por P. CODA, *Dalla Trinità*, 507.

En definitiva, en el seno de la Trinidad cada una de las personas se anonada a sí misma y así viven la comunión plena siendo un solo Dios.

Este anonadamiento como condición de posibilidad de la comunión divina se traduce en condición de posibilidad de la comunión humana²⁵. “El don total de sí, hasta el nada de sí, a la inexistencia por sí, provoca en quien lo vive, como en Jesús abandonado, la unión con Dios, la vida de Dios en sí. Y si esto sucede en muchas personas, ahí sobreviene la unidad: Dios entre nosotros”²⁶. Lo que implica que cada integrante de esta comunión deberá vaciarse a sí mismo, entregarse a sí mismo, en todo lo que es, hacia los demás.

4. Valoración crítica de la reflexión teológica lubichiana

A la luz de la reflexión teológica sobre la *perijóresis* hecha en las primeras dos secciones del presente trabajo es que se puede hacer una primera valoración crítica del aporte teológico que surge de la experiencia de Chiara Lubich.

En primer lugar, se puede constatar que se presenta de manera muy convincente la relación entre la comunión trinitaria y la comunión eclesial. El *kathos* de Jn 17,23 —al que C. Lubich, P. Coda y A. Pelli se refieren continuamente, que es explicado por X. León-Dufour, R. Schnackenburg y otros como causal— encuentra un muy interesante desarrollo en la teología lubichiana, explicando cómo Dios que es trino opera en los hombres que inhabita para hacerlos partícipe de su comunión. En este sentido hay un aporte importantísimo que la experiencia lubichiana puede hacer a la teología, ya que la Escritura afirma la causalidad entre comunión trinitaria y eclesial, pero la experiencia lubichiana aporta la manera, o por lo menos una manera posible, por la cual esto se realiza. Si se considera, además, que Lubich tuvo esta experiencia en 1949, cuando la doctrina oficial de la Iglesia todavía establecía que la relación entre comunión trinitaria y comunión eclesial era una mera analogía, entonces se debe valorar especialmente este aporte, que ha permitido a la Iglesia comprender cada vez mejor la revelación. Más aún, a partir de la doctrina de Lubich parece tener mucho más sentido la afirmación evangélica de que Cristo está en medio de sus discípulos cuando están reunidos en su nombre (cf. Mt 18,20).

25 Cf. P. CODA, *Dalla Trinità*, 502.

26 A. PELLI, «L’apporto di un carisma all’approfondimento teologico dell’abbandono di Gesù», 348.

Finalmente, su forma de entender la mutua inhabitación de las personas divinas merece algunas observaciones. Ella entiende que para que una persona divina pueda “llenar” a las otras deberá estar vacía de sí misma. La *perijóresis* se convierte así en un continuo vaciarse de las personas divinas en las otras. Pareciera ser que Lubich utiliza una imagen que los Padres siempre quisieron evitar, es decir, considerar la inhabitación como una jofaina en la otra. Esta forma de entender la mutua inhabitación lleva a considerar a cada persona divina como una “Nada”, llena de las otras dos personas divinas, que, al ser también “nada”, implicaría que cada persona divina es nada inhabitada por nada, o sea, una gran nada. Esta afirmación es bastante contraintuitiva. Pienso que los Padres de la Iglesia fueron capaces de encontrar una imagen más convincente, es decir, la de tres que son totalmente permeables el uno al otro de modo que cada uno está totalmente en los otros, pero sin ninguna necesidad de haberse vaciado a sí mismo. Lubich siempre maneja imágenes de cosas que se agotan para considerar el mutuo intercambio de las personas divinas y de las humanas, como cuando afirma que “cuando se regala algo acontece experimentar la privación”²⁷. Esta no es la experiencia de alguien que ama, nadie siente que queda reducido a la nada por amar, porque el amor no es una cosa, como lo puede ser un trozo de chocolate que, si lo doy, me quedo sin él. Aun en el ámbito de la naturaleza no siempre el dar supone un vaciarse; pensemos, por ejemplo, en la imagen de una antorcha que porta fuego y enciende otra antorcha que estaba apagada. El fuego de una antorcha se dio totalmente y pudo generar otro fuego sin por eso dejar de ser fuego, sin “vaciarse” por ello. Por todas estas consideraciones habría que preguntarse si Lubich no lleva demasiado lejos su reflexión acerca de la necesidad de vaciarse para vivir la comunión. La doctrina de Cirilo de Alejandría sugeriría que sí, ya que para impregnar a otra persona no sería necesario vaciarse, habría que transmitir lo que uno es sin por ello dejar de serlo.

Este pequeño matiz en el ámbito dogmático, es decir, si el misterio de la *perijóresis* divina se explica mejor por un vaciamiento de las personas divinas o por un mutuo impregnarse de las personas divinas sin vaciarse, puede tener algunas implicancias nada menores en la vida comunitaria. ¿Cuál es el fruto más puro que manifiesta la comunión trinitaria en una comunidad humana? ¿La existencia de personas que se vacían o se reducen a la nada por los demás? ¿O la existencia de personas libres que se impregnan mutuamente, de forma tal que la comunidad pueda decir que no sería igual sin la presencia de una determinada persona,

27 C. LUBICH recogido en P. CODA, *Dalla Trinità*, 507.

pero que una persona concreta de esa comunidad pueda también decir que no sería igual su vida si no fuese por la comunidad? La respuesta a esta pregunta dependerá de cómo sean concebidas las relaciones de las personas divinas en la vida misma de la Trinidad. Con esto no se está afirmando que la noción lubichiana implique necesariamente una noción comunitaria donde cada persona deba reducirse a nada por la comunidad, se está afirmando sí que ello podría ser una conclusión lógica. En todo caso, habría que plantearse cuál es el alcance y los límites de la expresión lubichiana “vaciar-se”.

5. Conclusiones

Al inicio del presente artículo se planteaba la percepción de divorcio entre lo dogmático y lo espiritual. En el transcurso del artículo se ha visto cómo estos temas están íntimamente relacionados.

La dogmática legítimamente intenta responder la pregunta de cómo es el Dios en el que creemos, y, según la respuesta que se dé a esa pregunta, se pueden sacar conclusiones muy relevantes respecto a cómo nos relacionamos con Él o qué quiere Él de nosotros. La comprensión que de Dios tenemos (la dogmática) afecta cómo nos relacionamos con Él (espiritualidad); cómo nos relacionamos con nuestros hermanos en la fe (vida comunitaria); y, en el caso de los sacerdotes y ministros, en función de qué modelo de comunidad se deben orientar nuestros esfuerzos (pastoral).

Por otro lado, también es cierto que las experiencias espirituales —esas que hacen arder el corazón, y que generan al mismo tiempo una corriente de vida tal que nos permiten sospechar un carácter sobrenatural— suscitan la pregunta por sus fundamentos, y pueden suscitar el cuestionamiento a la formulación de las verdades dogmáticas en un determinado tiempo.

Estas dos direcciones que vinculan lo dogmático y lo espiritual quedaron de manifiesto en la temática aquí tratada. Se comenzó presentando la doctrina de la *perijóresis* trinitaria y se terminó cuestionando algunos elementos de la espiritualidad lubichiana, particularmente planteando la necesidad de establecer los alcances y los límites de la expresión “vaciar-se”, tan usada en los escritos lubichianos. La importancia de dicha aclaración tiene implicancias pastorales que también fueron insinuadas.

Al mismo tiempo, la experiencia fundamental de Chiara Lubich de 1949, y la corriente de vida que genera, fue un elemento fuertemente cuestionador de la comprensión que en la Iglesia había en aquella época entre la comunión

trinitaria y la comunión eclesial²⁸. En aquella época se consideraban que ambas comuniones eran meramente análogas; la experiencia lubichiana, en cambio, suponía una relación causal realizada mediante una forma concreta. Los estudios bíblicos y patrísticos posteriores llevaron a una profundización en la comprensión dogmática de la comunión trinitaria y de la comunión eclesial, de modo tal que hoy se puede decir que Lubich y sus seguidores vivieron un aspecto del Evangelio mejor de lo que la Iglesia lo había hasta entonces comprendido. En ese sentido, se puede asumir que eran portadores de una verdad aún no del todo bien explicitada por la dogmática y por ello cuestionadores de la formulación teológica de su época.

Los vínculos entre dogmática y pastoral, en este artículo evidenciados, generan advertencias, ya sea para la comunidad científica de los teólogos como para las comunidades cristianas que se nuclean en torno a una determinada espiritualidad, sobre todo cuando esta es reciente. Los teólogos abiertos a la experiencia espiritual de otros podrían beneficiarse de una mejor comprensión de la revelación divina que una determinada comunidad podría estar viviendo, por ejemplo. Al mismo tiempo, los integrantes de una comunidad nucleada en torno a una espiritualidad podrían ser rescatados por la dogmática de ciertos componentes intimistas y subjetivistas que quizás no estén en sintonía con la obra del Espíritu Santo a lo largo de los siglos. Se advierte entonces que esta avenida que une lo dogmático y lo espiritual puede ser una fuente enriquecedora para la Iglesia si se recorre en sus dos sentidos y no solo en uno de ellos.

28 Con esto no se está planteando que hayan sido Chiara Lubich y sus seguidores quienes motivaron la evolución en la comprensión entre comunión trinitaria y comunión eclesial presentada en la sección 2.2., sino que su experiencia fue efectivamente portadora de una crítica.

Abreviaciones

- Cf. Confrontar.
 Jn Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo según san Juan.
 DH DENZINGER H. - HÜNERMANN P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Friburgo, 1999. Trad. al español: *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona, 1999.
 GS Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.
 ChL Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* de Juan Pablo II.
 Mt Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo según san Mateo.

Bibliografía

- BÓRMIDA, J., *Teología fundamental*. Montevideo, 1999.
 CODA, P., *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma, 2011.
 GARCÍA SANTOS, A., καθό, “Diccionario del griego bíblico”, 440.
 HÖFER, J., - RAHNER, K., ed, “Perichorese”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, 274-275.
 IIRITI, G., *La pericoresi trinitaria: modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*. Roma, 2004.
 LEÓN-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan III*. Salamanca, 1993.
 PELLI, A., “L'apporto di un carisma all'approfondimento teologico dell'abbandono di Gesù. Il pensiero di Chiara Lubich”, en *Nuova Umanità*, XVIII, 1996, 327-354.
 PRESTIGE, G., *God in Patristic Thought*. Londres, 1964. Trad. al español: *Dios en el pensamiento de los Padres*. Salamanca, 1977.
 SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium, III*. Friburgo, 1975. Trad. al español: *El Evangelio según san Juan: versión y comentario, III*. Barcelona, 1980.