

COMUNIÓN ECLESIAL, CONCILIARIDAD Y AUTORIDAD EN EL DIÁLOGO CATOLICO-ORTODOXO*

El documento aprobado en Rávena en octubre del año 2007 por la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa trata de las “consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia”, profundizando particularmente en la relación entre “comunidad eclesial, conciliaridad y autoridad”¹. En el contexto de la eclesiología de comunión se afronta la cuestión del ministerio del “*protos-kephale*” –del “primero y cabeza” de la Iglesia– a nivel local (el obispo), regional (el patriarca) y universal (el obispo de Roma), aplicando el canon 34 de los Apóstoles –texto fundamental para la eclesiología oriental– a los tres niveles de manera análoga. Para comprender el alcance de una tal aplicación en el diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, quisiera

* Conferencia presentada en el Congreso Nacional de delegados diocesanos de Ecumenismo (Roma, 21 noviembre de 2007). Traducción del original en lengua italiana del Dr. Juan Cruz Aranz Cuesta, Segovia.

1 El “documento de Rábena” ha sido discutido y aprobado unánimemente por los miembros de la “Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa” durante la décima sesión plenaria de la Comisión en Rávena (8-14 octubre 2007). La traducción española se puede encontrar en este mismo número de la revista *Diálogo Ecuménico*.

señalar algunas de las grandes aportaciones de la moderna eclesiología ortodoxa, para presentar después el documento de Rávena y subrayar sus novedades, sus promesas y sus desafíos.

1. LA RENOVACIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA ORTODOXA

La renovación de la eclesiología ortodoxa se inicia con el renacimiento de la teología rusa del siglo XIX, cuando, como reacción a la fuerte influencia ejercida por parte del protestantismo y del catolicismo, se constituye el movimiento “eslavófilo”, con la finalidad de redescubrir la riqueza de la tradición oriental, más o menos eclipsada por la occidentalización llevada a cabo a partir de Pedro el Grande². La figura más relevante entre los “eslavófilos” es Alekseï Stepanovitch Khomiakov (1804-1860), cuya principal obra lleva por título “La Iglesia latina y el protestantismo desde el punto de vista de la Iglesia de Oriente”³. Este teólogo laico está fuertemente influido por Johann Adam Möhler⁴, el gran teólogo católico de Tubinga, a cuya estela se sitúa atendiendo a la misma fuente, los santos Padres. La tesis de fondo de su pensamiento es aquella según la cual la Iglesia se entiende como unanimidad en el amor, que, por ejemplo, en relación a la figura del obispo, Möhler había expresado del siguiente modo: “El obispo es, consiguientemente, la unión hecha visible de todos los fieles de un lugar determinado, el amor personificado de unos con otros, la manifestación y el punto cen-

2 Cf. P. Evdokimov, “L’Eclésiologie orthodoxe au XIX^e siècle”, en AA. VV., *L’Eclésiologie au XIX^e siècle*, Paris 1960, 57-76. Cf. también, C. Kern, “L’enseignement théologique supérieur dans la Russie au XIX^e siècle”, en: *Istina* 3 (1956) 249-286.

3 (Lausanne et Vevey 1872); cf. A. Gratieux, *Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 vols., Paris 1939; cf. también del mismo autor, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dimitri A. Khomiakov*, Paris 1953, donde estudia la obra del hijo de Khomiakov y contiene la traducción francesa de la obra de Khomiakov padre (*Tserkov odna*), *L’Église est une*, realizada por R. Tandonnet, 213-242.

4 Lo cita expresamente por ejemplo en Khomiakov, *L’Église latine*, 69.

tral vivo del espíritu cristiano en su aspiración a la unidad”⁵. En una perspectiva similar, la Iglesia es para Khomiakov la totalidad y la unidad de los bautizados en la caridad, depositaria, guardiana y transmisora de la verdad cristiana, que es precisamente la verdad del amor. Todo esto es lo que viene designado con el concepto de *Sobornost*⁶. Con este término se quiere indicar el conjunto de los fieles y su recíproco acogerse en la vitalidad de la experiencia eclesial y de la caridad que el Espíritu Santo infunde en ellos.

La infalibilidad de la profesión de fe pertenece a la *Sobornost*, y esto, según los eslavófilos, caracteriza a la Ortodoxia frente al individualismo religioso del Protestantismo y al autoritarismo del Catolicismo. Esta concepción, ciertamente sugerente, presenta no obstante algunos límites que se deben tomar en consideración: ante todo, el escaso relieve que se da a la estructura jerárquica de la Iglesia, que en cambio posee una función propiamente magisterial, que no se debe confundir con el simple testimonio de todo el pueblo de Dios; en segundo lugar, permanece en el ámbito de cierto idealismo y abstracción que contrasta con la concreta experiencia eclesial. No obstante, a pesar de estas carencias, el pensamiento de Khomiakov constituye la piedra angular sobre la que volverán, para criticarlo y superarlo de distinta manera, la mayor parte de los teólogos posteriores como V. Soloiev, S. Bulgakov, V. Lossky, G. Florovsky⁷.

5 Johann Adam Möhler, *La unidad de la Iglesia* (original alemán de 1825), traducción de Daniel Ruiz Bueno, edición, introducción y notas de P. Rodríguez y J. R. Villar, Pamplona 1996, 226 (§52 f11).

6 El término deriva del adjetivo ruso “sobornyi, sobornaja”, que, como hace notar, M. Jugie en la obra en tantos aspectos superada pero siempre monumental *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. IV, Paris 1931, 568ss., se vincula a dos acepciones principales: a) aquella etimológica (de “sobor”, no en el sentido técnico de concilio, sino en el de asamblea concreta), para el cual “sobornost” equivaldría a “sinodalidad”, “colegialidad”, y b) aquella propia del uso eclesiástico eslavo, donde la palabra “sobornyi” traduce el adjetivo “católica”, atribuido a la Iglesia en el Credo. En esta segunda acepción “sobornost” equivaldría a “catolicidad”, entendida no en sentido geográfico-exterior, sino como unanimidad libre y perfecta en el amor. Cf. también, L. Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

7 Para una rápida panorámica de su pensamiento eclesiológico, cf. L. Bouyer, *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, 154-166.

Entre todos los representantes de la renovada ecle-siología ortodoxa que han seguido la estela de Khomiakov merece ser mencionado en particular Nicolás Afanassieff⁸, quien pretende superar la abstracción de la *Sobornost* que contrasta con el aislamiento de la autocefalía y la división de la comunidad emigrante, buscando el principio concreto que funda y expresa la unidad de la Iglesia: este principio unificador lo descubre en la Eucaristía. Se configura de este modo la contraposición característica de su pensamiento, entre “eclesiología universal” y “eclesiología eucarística”⁹. La primera sería el sistema reinante en el catolicismo y predominante en la ortodoxia oficial. Se remontaría a Cipriano de Cartago quien frente a la multiplicidad de Iglesias locales, a menudo divididas por la discordia, buscó un principio de unidad por encima de las divergencias, fascinado por lo que parecía un modelo perfecto de unidad organizada, el Imperio de Roma. Según Afanassieff, Cipriano “ingenuamente ha construido su doctrina de la unidad de la Iglesia inspirándose en la idea del imperio romano”¹⁰. La Iglesia es para él una, como uno es Cristo¹¹, en la realidad empírica, pero se manifiesta como una multitud de Iglesias que son sus miembros¹². La unidad y la plenitud pertenecen a la Iglesia extendida por todo el mundo, y no a las partes singulares consideradas de manera aislada: la Iglesia es un organismo único y compacto¹³ –el Cuerpo místico de Cristo como se dirá después– que en la realidad concreta se encuentra dividida en partes que son las comunidades locales de fieles, presididas por un obispo.

8 Nacido en Odesa en el 1893, murió en París en 1966, donde enseñó durante muchos años derecho eclesiástico e Historia de la Iglesia en el Instituto de Teología Ortodoxa de San Sergio. Una breve biografía, acompañada de la lista de sus obras, se puede encontrar en “In memoriam”, en: *Irénikon* 40 (1967) 291-300.

9 Las obras donde expone su ecle-siología eucarística son numerosas. Baste recordar la tesis de doctorado *Ecclesia Spiritus Sancti*, defendida el 2 de julio de 1950, publicada en francés con el título: *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975, y el ensayo “La Chiesa che presiede nell'amore”, en AA. VV., *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 487-555.

10 Cf. Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 491ss.

11 Cf. *Epist.* XLIII, V, 2.

12 Cf. *Epist.* LV, XXIV, 2.

13 Cf. *Epist.* LV, XXIV, 3.

Frente a este panorama surgen algunas preguntas: desde un punto de vista empírico ¿cómo se salvaguarda la unidad de este conjunto? ¿cuál es el signo tangible de la pertenencia de una Iglesia a la estrecha unión eclesiástica?¹⁴. La respuesta de Cipriano reside en su doctrina del episcopado; para él, “el principio de unidad del episcopado es el principio de unidad de la Iglesia universal. La unidad de la Iglesia postulaba la unidad del episcopado, y, por otra parte, la unidad del episcopado salvaguardaba la unidad de la Iglesia”¹⁵. Los obispos forman un “corpus”, una “concors numerositas”¹⁶ que se funda sobre la naturaleza del episcopado que consiste en ser uno y participado “in solidum”: “episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur”¹⁷. De modo que, el obispo, en cuanto toma parte de la “concors numerositas” de los obispos, es el signo empírico distintivo de la unidad de la Iglesia universal: por su mediación la Iglesia local a él confiada es integrada en la “católica”. En otros términos, una Iglesia forma parte de la Iglesia universal si su obispo está en comunión con los otros obispos; y cada fiel forma parte de la Iglesia si está en comunión con el obispo: “scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse...”¹⁸.

Esta tesis, tanto en Oriente como en Occidente, ha conservado su valor hasta la actualidad. Hasta el momento se considera como verdadero que una Iglesia local forma parte de la Iglesia universal si su obispo está en comunión con los otros obispos. La posterior evolución, continua Afanassieff, se ha producido en la Iglesia latina, donde, especialmente después de la Reforma, se ha puesto cada vez más en evidencia el papel central del obispo de Roma, llegando a una eclesiología universal “pontificia”¹⁹. Esta evolución ha influido también en Oriente, hoy en concreto para los católicos el signo distintivo de pertenencia a la Iglesia es la comunión con el papa, para los ortodoxos la comunión con la cabeza de la

14 Cf. N. Afanassieff, “Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII, le pape de l’amour”, en: *Irenikon* 36 (1963) 449.

15 Afanassieff, “Una Sancta”, 449.

16 *Epist.* LV, XXIV, 2

17 *De Unitate Ecclesiae* V.

18 *Epist.* LXVI, VIII, 3.

19 Cf. Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 502ss.

autocefalía. Aunque tenga tanta autoridad, para Afanassieff, esta eclesiología no es, sin embargo, la primitiva puesto que, según su opinión, en el Nuevo Testamento no está presente la idea de Iglesia universal. Ésta habría sido introducida posteriormente, con Cipriano precisamente, bajo la influencia del modelo del Imperio romano. La eclesiología originaria sería aquella que denomina “eucarística”, fundamentada en el texto paulino de 1 Cor 10, 16-17, donde se afirma el nexo entre el Cuerpo de Cristo eucarístico y el Cuerpo de Cristo eclesial: “En cuanto cuerpo de Cristo, la Iglesia se manifiesta en toda su plenitud en la asamblea eucarística de la Iglesia local, porque Cristo está presente en la Eucaristía en la plenitud de su Cuerpo. He aquí la razón por la que la Iglesia local posee toda la plenitud de la Iglesia, es, con otras palabras, la Iglesia de Dios en Cristo”²⁰.

Mientras que para la eclesiología universal los atributos de la Iglesia –unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad– pertenecen al organismo universal y las Iglesias locales participan de ellos por mediación, a condición de formar parte de la Iglesia universal, para la eclesiología eucarística todos los atributos indicados pertenecen a la Iglesia local, que es la Iglesia en plenitud, porque la Eucaristía hace presente en ese lugar el Cristo total²¹. La Iglesia, pues, está allí donde está la asamblea eucarística, que es su signo distintivo. Aquellos que toman parte en la asamblea eucarística de una Iglesia local, pertenecen a esta Iglesia. Por tanto, los límites empíricos de la Iglesia son determinados por los límites de la asamblea eucarística. Si existe una multitud de Iglesias locales, cada una de ellas plenamente Iglesia, ¿debemos, pues, concluir que se ha perdido la unidad de la Iglesia? No. Según la eclesiología eucarística la unidad de la Iglesia es verdaderamente tal en cuanto es la unidad del Cuerpo de Cristo que encuentra su expresión concreta en la asamblea eucarística. “En eclesiología ‘uno más uno hacen uno’”. Cada Iglesia local manifiesta toda la plenitud de la Iglesia de Dios porque es la Iglesia de Dios y no solamente parte de ella. Aun existiendo pluralidad de manifestaciones de la Iglesia de Dios, la Iglesia misma permanece una y única, porque es siempre igual a

20 Afanassieff, “Una Sancta”, 452.

21 Cf. Afanassieff, “Una Sancta”, 452.

sí misma... La pluralidad de las Iglesias locales no destruye la unidad de la Iglesia de Dios, así como la pluralidad de las asambleas eucarísticas no destruye la unidad de la Eucaristía en el tiempo y en el espacio... La eclesiología eucarística no niega, pues, la universalidad de la Iglesia, sino que distingue la universalidad exterior, confín de su misión, de la universalidad interior que siempre y en cada circunstancia permanece igual a sí misma, porque significa que la Iglesia se manifiesta en todo lugar y siempre en su plenitud y en su unidad”²².

¿Cómo se expresa en el plano empírico esta unidad de la Iglesia de Dios, siempre igual y plena en la variedad de sus manifestaciones? “Empíricamente (...) cada Iglesia local acepta y se apropia de aquello que sucede en las otras, y todas las Iglesias aceptan aquello que sucede en cada una de ellas. Tal aceptación, que se puede indicar con el término de “recepción” (*receptio*), es el testimonio de la Iglesia local en donde habita la Iglesia de Dios sobre aquello que acontece en otras Iglesias, en las cuales también la Iglesia de Dios habita; y esto es el testimonio de la Iglesia sobre sí misma, o el testimonio del Espíritu sobre el Espíritu”²³. Esta “recepción” se expresa por medio de la comunión de los obispos, que fundan su autoridad en la presidencia de la Eucaristía²⁴. La importancia del testimonio de las Iglesias y de sus obispos puede ser diversa: existen Iglesias que tienen una autoridad testimonial mayor, que deriva no del derecho, sino del servicio y del amor. Y entre todas puede haber una que por don de Dios tiene la prioridad sobre las otras: prioridad y no primado, esto es, función de ayudar ella y su obispo, y no poder de gobierno, puesto que la eclesiología eucarística no puede admitir una autoridad jurídica sobre el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia²⁵.

A partir de estas premisas, Afanassieff extrae algunas importantes conclusiones desde un punto de vista ecuménico. Según su “eclesiología eucarística” entre dos Iglesias locales

22 Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 510s.

23 Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 514. Para una valoración católica de la doctrina de la “recepción”, cf. Y. M. J. Congar, “La ricezione come realtà ecclesiologicala”, en: *Concilium* (1972) 1305-1336.

24 Cf. Afanassieff, “Una Sancta”, 453.

25 Cf. Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 514.

se puede dar una ruptura de comunión que no excluye, a diferencia de lo que ocurre con la excomunión en la eclesiología universal, la permanencia de la Eucaristía, y por tanto de la Iglesia de Dios. En esta situación, que es la existente entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica, se da una interrupción de relaciones, no una ruptura de la unidad de la Iglesia. Por eso, si se conserva la misma Eucaristía, permanece la “Una Sancta”, aunque haya rotura de comunión en otros planos. En virtud de estas consideraciones Afanassieff formula la propuesta de, con un recíproco esfuerzo de amor, rehacer la comunión entre Oriente y Occidente, respetando recíprocamente las diferencias dogmáticas. Se deberá, sin embargo, dar el primado al Amor. En la línea del Amor no será difícil reconocer la prioridad –no el primado– de la Iglesia de Roma y por tanto de su obispo²⁶. Y será el Amor quien conducirá a todos a la Verdad. “Y cuando todos y cada uno de los cristianos hayan comprendido juntos que el Amor está más allá de la división y que la división en sí misma es un pecado delante de Dios, entonces la verdad del Amor pisoteado será restablecida y gracias a ella y a su fuerza la misma verdad del dogma será restaurada.”²⁷.

La eclesiología de Nicolás Afanassieff es por muchos motivos iluminadora. La relación estrechísima, sobre la que se fundamenta, entre la Eucaristía y la Iglesia, es verdadera y central. Presenta, no obstante, carencias objetivas. En particular, parece inaceptable teológicamente que la Iglesia, garantizada por Cristo, haya podido asumir de modo tan universal una eclesiología falsa y, más aún, bajo la influencia determinante de una realidad externa como es el Imperio romano. Ya en el Nuevo Testamento está claramente presente la idea de la Iglesia universal²⁸, que no es, por tanto, consecuencia de contaminaciones posteriores. En segundo lugar, las características de la eclesiología universal son polarizadas por Afanassieff. Si bien entendido, la parte contiene el todo, esto es, la Iglesia local es una, santa, católica y apostólica, también el todo –cualitativa o cuantitativamente– es

26 Cf. Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 472.

27 Afanassieff, “La Chiesa che presiede”, 474.

28 Cf. por ejemplo, L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Roma 1968, 126-127; 205-210; 299-300.

más que la parte. Finalmente, la eclesiología auténtica no debe excluir el poder y el “*ius*” en la Iglesia, que se fundamentan en la voluntad de Cristo, en virtud de cuya palabra ya los apóstoles ejercían una autoridad de derecho. Por tanto, la eclesiología eucarística no debe excluir la eclesiología universal, sino conciliarse con ella: “La solución de la cuestión en suspenso entre Oriente y Occidente no está en la separación del derecho, de la autoridad y del poder del amor, sino en su síntesis, no en la contraposición entre eclesiología eucarística y eclesiología universal, sino en su encuentro”²⁹.

Sobre esta línea de integración se ha desarrollado la reflexión eclesiológica del Vaticano II que no ignoró la obra de Afanassieff invitado como observador al Concilio. El *primer esquema De Ecclesia* reenvía explícitamente a su eclesiología eucarística. El *segundo esquema* apunta como referencia digna de atención el trabajo *La Iglesia que preside en el amor*, y se puede encontrar en el capítulo III del *De Ecclesia* definitivo (Lumen Gentium 26) una doctrina que recuerda el pensamiento de este autor³⁰. Su influencia es, no obstante, armonizada en el contexto de una eclesiología más amplia e integral. Así lo muestran las mismas afirmaciones que se refieren a él en el *primer esquema De Ecclesia*: “Los orientales ortodoxos separados consideran el culto eucarístico centro de toda la religión. Hoy día, abandonando la concepción de la estructura democrática de la Iglesia (*sobornost*), los teólogos ortodoxos insisten muchísimo en algunos elementos católicos, y sobre todo, en la doctrina en torno al culto eucarístico como “*koinonia*”. Siguiendo los pasos del profesor Afanassieff muchos teólogos ortodoxos contraponen la eclesiología universal (esto es, la eclesiología de la Iglesia única y universal, jurídicamente organizada en modo jerárquico, como en la Iglesia católica) a la eclesiología eucarística (esto es, a la eclesiología de las Iglesias particulares, no subordinadas por derecho divino según la autoridad, como en la Iglesia ortodoxa). Por este motivo, parece muy conveniente indicar

29 B. Schultze, „Der Primat Petri und seiner Nachfolgern nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie“, en: *Orientalia Christiana Periodica* 31(1965) 51.

30 *Acta Synodalia* I, IV, 87; II, II, 252. LG 26.

de qué modo la Iglesia católica también parte de una eclesio-
logía eucarística que es al mismo tiempo universalista”.

También en el ámbito ortodoxo el P. Afanassieff ha ejercido una significativa atracción, en particular sobre el teólogo griego que más que ningún otro demuestra como el redescubrimiento de la relación entre la Eucaristía y la Iglesia va más allá de las fronteras del mundo ortodoxo ruso. Nos referimos a Ioannis D. Zizioulas³¹. Este autor valorando, ante todo, las diversas corrientes de historiografía de la Iglesia, se sitúa a favor de una lectura del cristianismo entendido no como ideología sino como Cristo total. La eclesiología se ofrece pues como un capítulo orgánico de la cristología, en íntima relación con la Eucaristía que realiza plenamente la incorporación a Cristo. Sin embargo, hay que tener cuidado con identificar totalmente la Iglesia y la Eucaristía como hace Afanassieff. Esta eclesiología eucarística corre el riesgo de ser unilateral, dejando de lado los presupuestos de la propia unidad eucarística, es decir, la unidad en la fe y en el amor, así como el papel del obispo, cuya presencia en el centro y como cabeza de la *sinaxis* “expresa y garantiza la unidad católica”³². Después de haber examinado las relaciones entre Iglesia y Eucaristía, concluyendo con la afirmación de que en la Iglesia primitiva la *sinaxis* eucarística se identifica,

31 Natural de Grecia donde nació en 1931, estudió en Tesalónica, Atenas, y Harvard. Empeñado activamente en el movimiento ecuménico. Desde 1968 ha sido secretario de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Consagrado sacerdote y después obispo, metropolitano de Pérgamo, es actualmente co-presidente de la Comisión mixta internacional para el dialogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa. Entre sus trabajos recordamos su tesis de doctorado: *La unidad de la Iglesia en la Santa Eucaristía y en el Obispo según los tres primeros siglos* (en griego), Atenas 1965. [Traducción francesa: *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris 1994]; “The Development of conciliar structures to the Time of the First Ecumenical Council” en AA. VV., *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council Studies n. 5, Genève 1968, 34-51; “La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église”, en: *Istina* 14 (1969) 67-88; “L'Eucharistie: quelques aspects bibliques” en: AA. VV., *L'Eucharistie*, Paris 1970, 11-74. Recientemente: *El ser ecclesial*, Salamanca 2003; *Communion and Otherness*, London-New York 2006.

32 Zizioulas, *L'Eucharistie*, 29; cf. toda la introducción, 19-48.

sin duda, con la Iglesia³³, Zizioulas analiza la relación entre Eucaristía y obispo, sucesor de los apóstoles en la presidencia de la liturgia eucarística, como representante de Cristo. Es aquí donde se radica la *taxis*, el “orden”, que en este contexto litúrgico sacramental, está exento de cualquier conflicto con el *pneuma*³⁴. “En la divina Eucaristía, la Iglesia se manifiesta en el lugar y en el tiempo como el Cuerpo de Cristo, pero también como unidad canónica. La unidad en la divina Eucaristía se coloca como la fuente de la unidad de la Iglesia en el Cuerpo de Cristo, así como de la unidad ‘en el obispo’”³⁵.

En el desarrollo histórico del dato “una Eucaristía – un obispo” en cada una de las Iglesias locales se pasa, ya en el siglo II, a la necesidad de tener más Eucaristías, presididas por presbíteros³⁶, continua firme la unidad en el único obispo, subrayada, por ejemplo, con el rito del “*fermentum*” (partícula de pan eucarístico llevado de la celebración episcopal a la celebración parroquial como signo de unidad) y por la presencia del nombre del obispo en la liturgia³⁷. Esta unidad de la Iglesia local en el obispo y en la Eucaristía hace presente en ese lugar la Iglesia entera, porque el Cristo total se encarna en ella a través de la divina Eucaristía y posee en el obispo su imagen y su tipo³⁸. “La Iglesia en plenitud o católica está allí donde se encuentran la Eucaristía y el Obispo”³⁹. Solamente en un segundo momento, bajo presión de las herejías, –y no a causa de Cipriano como sostenía Afanassieff– la noción de catolicidad se vincula a la ortodoxia más que a la Eucaristía. En sentido eucarístico, la Iglesia es católica no en cuanto suma de muchas partes unidas en una misma fe, sino debido a que la multiplicidad de las Iglesias se resuelve en la unidad por la identidad mística de cada una de ellas con Cristo en la Eucaristía y en el obispo. Es el principio eclesiológico de unidad en la identidad⁴⁰. Contra la unidad en el colectivo, se concibe la Iglesia como realidad “de esfera completa a la que

33 Cf. Zizioulas, *L'Eucharistie*, parte I, 51-72.

34 Cf. Zizioulas, *L'Eucharistie*, parte I, 73-88.

35 Zizioulas, *L'Eucharistie*, 81.

36 Cf. Zizioulas, *L'Eucharistie*, parte II, 89-118.

37 Cf. Zizioulas, *L'Eucharistie*, parte III, 191-240.

38 Cf. Zizioulas, *L'Eucharistie*, 127-128.

39 Zizioulas, *L'Eucharistie*, 129.

40 Zizioulas, *L'Eucharistie*, 116.

no se puede añadir nada, pero coincidente la una con la otra y finalmente con el Cuerpo de Cristo y la Iglesia apostólica originaria”⁴¹.

Esta unidad en la identidad es manifestada históricamente en el obispo y en la Eucaristía, a nivel del plano local, y en el sínodo, que “en último término se refiere a la “*koinonia*”, es decir, a la unidad de la Iglesia en la Eucaristía”⁴², a nivel de relaciones entre las Iglesias. El vínculo establecido por la ordenación entre un obispo, y la comunidad eucarística de la que es cabeza, y los otros obispos, y, por ende, las otras comunidades eucarísticas extendidas por el mundo, es para Zizioulas “un punto fundamental que N. Afanassieff no ha sabido recoger ni incorporar a su eclesiología eucarística”⁴³. Zizioulas asume, pues, la eclesiología eucarística de Afanassieff, aunque pone en evidencia sus límites, principalmente el exclusivismo que no tiene suficientemente en cuenta la ortodoxia como condición para la unidad eucarística, la dimensión jurídico-canónica y la distinción entre Eucaristía episcopal y Eucaristía presbiteral. No todos los argumentos resultan convincentes. Nos podemos preguntar, por ejemplo, si es exacto colocar el primado en la perspectiva únicamente jurídica y universalista de la colegialidad⁴⁴. Se sabe que ha tenido históricamente una función en la “*communio*”⁴⁵, sobre la que se funda también su autoridad eficaz sobre la misma. Gracias a la obra de Zizioulas la relación entre Eucaristía e Iglesia vive todavía hoy un fecundo florecimiento en la reflexión teológica de los pensadores ortodoxos, bajo el impulso del retorno a las fuentes, especialmente de los primeros siglos, llevado a cabo a partir de Khomiakov y los eslavófilos. Aunque es verdad que esta relación no ha sido nunca abandonada por el pensamiento oriental cristiano –que siempre ha acogido la unidad del misterio contemplado, celebrado y vivido– ha sido gracias a dicho despertar que la reflexión sobre la “*koinonia*”, arrai-

41 Zizioulas, “La Communauté eucharistique”, 79 (n. 66).

42 Zizioulas, *L'Eucharistie*, 162.

43 Zizioulas, “La Communauté eucharistique”, 77 (n. 57). Cf. también Zizioulas, “L'Eucharistie: quelques aspects bibliques”, 48 (n. 37).

44 Cf. J. Syty, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, Roma 2002.

45 Cf. L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

gada en la Eucaristía, ha podido desarrollarse especialmente en diálogo con la eclesiología católica inspirada por el Vaticano II, abarcando inseparablemente el nivel local, regional y universal de la Iglesia. Fruto maduro de este camino recorrido es el consenso alcanzado en el documento de Rávena, que pasamos ahora a examinar.

2. LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN Y LA FUNCIÓN DEL “PRÔTOS-KEPHALÉ” EN LA IGLESIA

El documento de Rávena, publicado el 15 de noviembre de 2007, un mes después de los trabajos de la sesión plenaria de la Comisión mixta que tuvo lugar en dicha ciudad, se integra plenamente en el contexto de la maduración eclesiológica que ha tenido lugar en el seno de la Ortodoxia con el florecimiento de la eclesiología eucarística y en el Catolicismo con las aportaciones decisivas del Concilio Vaticano II y de su eclesiología de comunión⁴⁶. Así mismo, el texto está en continuidad y en relación con el consenso madurado en el seno de la misma Comisión: “Siguiendo el plan adoptado en el primer encuentro de Rodas en 1980, la Comisión mixta empezó por dirigir su atención al misterio de la *koinonía* eclesial a la luz del misterio de la Santísima Trinidad y de la Eucaristía. Esto permitió comprender más profundamente la comunión eclesial, tanto a nivel de la comunidad local congregada en torno a su obispo, como a nivel de las relaciones entre los obispos y entre las Iglesias locales que cada uno de ellos preside en comunión con la única Iglesia de Dios extendida por todo el universo (Cf. *Documento de Munich*, 1982). Con el fin de clarificar la naturaleza de la comunión, la Comisión mixta subrayó la relación existente entre fe, sacramentos –principalmente los tres sacramentos de la iniciación cristiana– y unidad de la Iglesia (cf. *Documento de Bari*, 1987). Después, estudiando el sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia, la Comisión indicó claramente el papel de la sucesión apostólica como garantía de la *koinonía* de toda la Iglesia y de su continuidad con los apóstoles en todo tiempo y lugar (cf. *Documento de Valamo*, 1988). Desde el año 1990 hasta el 2000, el principal tema discutido por la Comisión fue el “uniatismo”

46 Cf. Al respecto: B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, 1988².

(cf. *Documento de Balamand*, 1993 y Baltimor 2000), una cuestión a la que se prestará atención en un futuro próximo. Actualmente la Comisión estudia el tema suscitado al final del documento de Valamo, y reflexiona sobre comunión eclesial, conciliaridad y autoridad” (n. 2).

Así pues, el punto de partida es el consenso alcanzado entre católicos y ortodoxos en materia eclesiológica, en particular la perspectiva de la eclesiología eucarística de comunión. En este contexto son planteadas las preguntas subyacentes al documento: “Puesto que la eucaristía constituye, a la luz del misterio trinitario, el criterio de vida eclesial en su integridad ¿cómo las estructuras institucionales visibles reflejan el misterio de esta *koinonia*? Puesto que la Iglesia una y santa se hace efectiva en cada una de las Iglesias locales que celebran la Eucaristía y al mismo tiempo en la *koinonia* de todas las Iglesias ¿cómo la vida de las Iglesias manifiesta esta estructura sacramental?” (n. 3). A estas preguntas se une también “la cuestión de la relación entre la autoridad inherente a cada institución eclesial y la colegialidad que surge del misterio de la Iglesia como comunión” (n. 4)⁴⁷. La idea clave desarrollada es que la “sinodalidad” de la Iglesia no sólo no excluye la autoridad, sino que la exige como condición y garantía. Podemos observar aquí cómo las reservas de Afanassieff respecto de la función del episcopado y de la necesaria unidad dogmática custodiada por la sucesión apostólica son superadas en favor de un primado absoluto de la Eucaristía. La Eucaristía misma remite a la fe apostólica de la que es expresión y a la autoridad de quien la preside en la sucesión de los apóstoles. Es más, el documento de Rávena precisa posteriormente que esta estructura articulada de la comunión eclesial es fiel imagen de la Trinidad divina: “La conciliaridad refleja el misterio trinitario y encuentra en él su fundamento último. Las tres personas de la Santí-

47 El documento introduce aquí una nota –solicitada en particular por los representantes de la Iglesia rusa– que tiende a tranquilizar a las respectivas Iglesias sobre la legitimidad de atribuirse la concepción de la “Iglesia una, santa, católica y apostólica, de la que habla el Credo de Nicea”. La misma nota, menciona el punto de vista católico (“la misma conciencia de sí implica que la Iglesia una, santa, católica, apostólica subsiste en la Iglesia católica”: *Lumen Gentium*, 8), precisa que “eso no excluye el reconocimiento de que elementos de la verdadera Iglesia estén presentes fuera de la comunión católica” o –respectivamente– de la Ortodoxia.

sima Trinidad son ‘enumeradas’, como dice San Basilio el Grande (*Sobre el Espíritu Santo*, 45) sin que la designación de ‘segunda’ o ‘tercera’ persona implique alguna disminución o subordinación. Así mismo, también existe un orden (*taxis*) entre las Iglesias locales, que sin embargo, no implica desigualdad en su naturaleza eclesial” (n. 5).

El documento puntualiza después, en el ámbito de la sinodalidad de toda la Iglesia –que implica la responsabilidad de todo bautizado en orden a la fe proclamada, celebrada y vivida (cf. n. 6 y 7)– el papel del obispo: “los obispos tienen, por institución divina, un encargo específico en lo referente a la proclamación de la fe de la Iglesia y la clarificación de las normas de conducta cristianas. ‘Como sucesores de los Apóstoles, los obispos son responsables de la comunión en la fe apostólica y de la fidelidad a las exigencias de una vida según el Evangelio’ (*Documento de Valamo*, 40)” (n. 8). Es pues, una autoridad específica del obispo –“vinculada a la gracia recibida en la ordenación” (n. 13) y de la que se subraya la naturaleza evangélica y la necesaria obediencia a la Palabra de Dios (nn. 14 y 15)– en el campo de la fe y de la praxis cristiana: “En conformidad con el mandato recibido de Cristo (cf. Mt 28, 18-20), el ejercicio de la autoridad propio de los apóstoles y después de los obispos incluye la proclamación y predicación del Evangelio, la santificación mediante los sacramentos, especialmente la Eucaristía, y la dirección pastoral de los creyentes (cf. Lc 10, 16)” (n. 12). Esta autoridad se ejerce colegialmente por los obispos a través de los Concilios (cf. n. 9, que cita el *Documento de Munich*, III, 4), y de forma personal –siempre integrada en la conciliaridad y a su servicio– en los diversos niveles de la comunión eclesial. “La dimensión conciliar de la Iglesia debe estar presente en los tres niveles de la comunión eclesial: local, regional y universal. En el nivel local de la diócesis confiada al obispo; en el nivel regional de un grupo de Iglesias locales con sus obispos que “reconocen al primero (*protos*) entre ellos” (*Canon de los Apóstoles*, 34); y en el nivel universal, donde aquellos que son primeros en las diversas regiones, junto con el resto de obispos, cooperan en lo concerniente a la totalidad de la Iglesia. También, en este nivel los *protoi* deben reconocer quien es el primero entre ellos” (n. 10). Aparece en este número la primera referencia a un texto que resultará decisivo en el desarrollo de todo el documento de Rávena, el canon 34 de los Apóstoles.

En primer lugar, se explica la referencia normativa a los cánones eclesiásticos: “En la economía divina, Dios quiere que su Iglesia tenga una estructura orientada a la salvación. A esta estructura esencial pertenecen la fe profesada y los sacramentos celebrados en la sucesión apostólica. En la comunión eclesial la autoridad está relacionada con esta estructura esencial: su ejercicio es regulado por los cánones y estatutos de la Iglesia. Algunas de estas regulaciones pueden ser aplicadas de diferente modo acomodándose a las necesidades de la comunión eclesial en lugares y tiempos distintos, teniendo como condición que la estructura esencial de la Iglesia sea siempre respetada. Por lo tanto, así como la comunión en los sacramentos presupone la comunión en la misma fe (cf. *Documento de Bari*, 29-33), del mismo modo, para que haya una comunión eclesial plena, debe haber entre nuestras Iglesias un reconocimiento recíproco de las legislaciones canónicas en su legítima diversidad” (n. 16). En este ámbito viene mencionado como texto con autoridad y normativo, reconocido por toda la “*ecumene*” cristiana, el canon 34 de los denominados *Canoni Apostolici*⁴⁸: “Los obispos de cada provincia (*ethnos*) deben reconocer a aquél que es el primero (*protos*) entre ellos, y considerarlo como su cabeza (*kephale*), y no hacer nada importante sin su consentimiento (*gnome*); cada obispo sólo puede actuar en lo que concierne a su propia diócesis (*paroikia*) y sus territorios dependientes. Pero el primero (*protos*) no puede hacer nada sin el consentimiento de todos. De este modo la concordia (*homonoia*) prevalecerá y Dios será alabado por medio del Señor en el Espíritu Santo’ (*Canon apostólico* 34)” (n. 24). Para que haya Iglesia, en definitiva, es necesario que haya siempre un “primero” (*protos*), que sea considerado también “cabeza” (*kephale*), y que garantice la unidad de pensamiento en la fe (*homonoia*) para alabanza de Dios.

A nivel local el “*protos*” es el “obispo legítimamente ordenado en la sucesión apostólica, enseñando la fe recibida de los Apóstoles, en comunión con el resto de obispos y con sus Iglesias” (n. 18). El papel del obispo como “*protos-kephale*”

48 Cf. “Canons Apostoliques (ca. 400)”, en Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto canonico orientale, *Fonti, IX, Discipline générale antique (IV-IX s.), t. I, 2, Les canons des Synodes Particuliers*, Roma 1962, el canon 34 está citado en la p. 24.

no excluye la sinodalidad, al contrario, la presupone y la promueve, e incluso es, al mismo tiempo, el garante: “la Sinodalidad, tal y como exige la comunión eclesial, también implica a todos los miembros de la comunidad en obediencia al obispo, quien es *protos* y cabeza (*kephale*) de la Iglesia local” (n. 20). De este modo “todos los carismas y ministerios convergen en unidad bajo el ministerio del obispo, quien está al servicio de la comunión de la Iglesia local” (n. 21). A nivel regional se reconoce análogamente una estructura de comunión eclesial fundada en la *sinaxis* eucarística, la comunión de las Iglesias locales encuentra su expresión en los sínodos o concilios regionales, y de manera particular en la comunión de sus obispos, manifestada ya en el acto mismo de su ordenación. “La comunión entre las Iglesias se expresa en la ordenación de los obispos que se confiere conforme al ordenamiento canónico por tres o más obispos, o al menos dos (cf. *Nicea I*, c. 4), quienes actúan en nombre del cuerpo episcopal y del pueblo de Dios, habiendo ellos mismos recibido su ministerio del Espíritu Santo por la imposición de manos en la sucesión apostólica. Cuando esto se cumple en conformidad con los cánones, la comunión entre las Iglesias en la fe verdadera, en los sacramentos y en la vida eclesial se asegura, así como la comunión viva con las anteriores generaciones” (n. 21). Los signos de dicha comunión han sido muchos a lo largo de la historia (cf. n. 23) y muestran como, en cierto modo, cada obispo es “responsable del conjunto de la Iglesia junto con todos sus colegas en la única y misma misión apostólica” (n. 27). Al interior de tal responsabilidad compartida, con el paso de los años “varias provincias eclesiales han llegado a reforzar sus lazos de responsabilidad común. Este fue uno de los factores que, en la historia de nuestras Iglesias, dieron origen a los patriarcados” (n. 28). La figura del “*protos*” a nivel regional se corresponde análogamente a la del metropolitano y a la del patriarca.

Finalmente, se describe el nivel universal de comunión y el documento de Rávena le dedica su atención de una forma, al mismo tiempo, novedosa y tradicional. Novedosa, porque por primera vez se aborda articuladamente en un documento común entre católicos y ortodoxos la cuestión del primado en la Iglesia universal; tradicional, porque la línea interpretativa es la eclesiología eucarística de comunión y la aplicación análoga del Canon 34 de los Apóstoles. Afirma el n. 32 del documento de Rávena: “Cada Iglesia local está en comunión no

sólo con las Iglesias vecinas, sino con la totalidad de Iglesias locales, las presentes actualmente en el mundo, las que han existido desde el principio, las que nacerán en el futuro y con la Iglesia presente ya en la gloria. Conforme a la voluntad de Cristo, la Iglesia es una e indivisible, la misma siempre y en todo lugar. Ambas partes confiesan en el Credo Niceno-constantinopolitano que la Iglesia es una y católica. Su catolicidad abarca no sólo la diversidad de las comunidades humanas sino también su fundamental unidad”. De este modo, se pone en evidencia la exigencia de expresar y servir a la unidad a nivel universal, fundamentada en la única fe y en la única eucaristía y garantizada por el mismo y único ministerio apostólico (cf. n. 33). También en este punto un papel decisivo ha sido desempeñado por los concilios, especialmente, por los concilios ecuménicos a lo largo de la historia: “Estos concilios no sólo eran ecuménicos porque agrupaban obispos de todas las regiones y particularmente de las cinco sedes principales: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén, conforme al antiguo orden (*taxis*). También lo eran, porque sus solemnes decisiones doctrinales y sus formulaciones comunes concernientes a la fe, especialmente en cuestiones cruciales, eran vinculantes para todas las Iglesias y para todos los fieles en cualquier tiempo y lugar. Por este motivo las decisiones de los concilios ecuménicos permanecen siempre normativas” (n. 35). Éstas han sido objeto de “recepción” por parte de toda la Iglesia que tiende a reconocer en ellas: “la única fe apostólica de las Iglesias locales, que ha permanecido siempre la misma y de la cual los obispos son maestros (*didaskaloi*) y guardianes” (n. 37).

Asé pues, la comunión se mantenía y se expresaba, principalmente, por las relaciones entre los obispos: “Durante el primer milenio, la comunión universal de las Iglesias en el transcurso de los acontecimientos se mantenía por medio de las relaciones fraternales entre los obispos. Estas relaciones, entre los mismos obispos, entre éstos y su respectivo *protos*, y también entre los mismos *protoi* según el orden (*taxis*) canónico atestiguado por la Iglesia antigua, alimentaron y consolidaron la comunión eclesial. La historia deja constancia de las consultas, las cartas y las apelaciones hechas a las sedes principales, especialmente a la de Roma, que expresan vivamente la solidaridad creada por la *koinonia*” (n. 40). Por tanto, un “orden” (*taxis*) era admitido y respetado por todos los obispos y, particularmente, entre los “*protoi*” de las sedes

patriarcales. Como afirma el n. 41 del documento, católicos y ortodoxos “están de acuerdo en que este *taxis* canónico era admitido por todos en la época de la Iglesia indivisa. Además, están de acuerdo en que Roma, en cuanto Iglesia que ‘preside en el amor’, según la frase de san Ignacio de Antioquia (*A los Romanos*, Prólogo), ocupaba el primer lugar en el *taxis* (orden), y que el obispo de Roma era, por consiguiente, el *protos* entre los patriarcas”. Esta importantísima afirmación –que aplica análogamente el Canon 34 de los Apóstoles al obispo de Roma en relación a la comunión universal de la Iglesia– es quizás el punto más avanzado del consenso alcanzado en Rávena. Por esto mismo, está seguido de una precisión que traza la agenda del camino a proseguir: “(católicos y ortodoxos) están en desacuerdo en la interpretación de los testimonios históricos de esa época concernientes a las prerrogativas del obispo de Roma como *protos*, una cuestión que ya era comprendida de diferente manera en el primer milenio” (n. 41).

Ciertamente el texto reconoce que “la conciliaridad a nivel universal, ejercida en los concilios ecuménicos, implica un papel activo del obispo de Roma, como *protos* de los obispos de las principales sedes, en el consenso de la asamblea de obispos. Aunque el obispo de Roma no convocaba los concilios ecuménicos de los primeros siglos ni presidió personalmente ninguno, sin embargo, estaba estrechamente implicado en el proceso de toma de decisión de los mismos” (n. 42). Por lo tanto, algunos puntos son considerados como firmes. “El primado en todos los niveles es una práctica sólidamente arraigada en las tradiciones canónicas de la Iglesia. Mientras que el primado a nivel universal es aceptado tanto por Oriente como por Occidente, existen diferencias de comprensión en lo referente a la manera en la que es ejercido, y respecto de sus fundamentos escriturísticos y teológicos” (n. 43). “En la historia de Oriente y Occidente, al menos hasta el siglo noveno, una serie de prerrogativas eran reconocidas, siempre en el contexto de la conciliaridad y según las condiciones de los tiempos, al *protos* o *kephale* en cada uno de los niveles eclesiásticos establecidos: localmente, para el obispo como *protos* de su diócesis con respecto a sus presbíteros y a su pueblo; regionalmente, para el *protos* de cada metrópoli con respecto a los obispos de su provincia; y para el *protos* de cada uno de los cinco patriarcados con respecto a los metropolitanos de cada circunscripción; y universalmente para el

obispo de Roma como *protos* entre los patriarcas. Esta distinción de niveles no disminuye la igualdad sacramental de cada obispo ni la catolicidad de cada Iglesia local” (n. 44).

Así pues, la cuestión que aún está pendiente de ser estudiada es el modo de ejercicio del “papel del obispo de Roma en la comunión de todas las Iglesias”. Las preguntas son precisas y claras: “¿cuál es la función específica del obispo de la ‘primera sede’ en una eclesiología de comunión y en vista de lo que en este texto hemos afirmado respecto de la conciliaridad y la autoridad? ¿cómo deberían entenderse y vivirse, a la luz de la práctica eclesial del primer milenio, las enseñanzas de los Concilios Vaticano primero y segundo? Estas son cuestiones cruciales para nuestro diálogo y para nuestras esperanzas de restaurar la comunión plena entre nosotros” (n. 45). En la respuesta a las mismas se juega el futuro de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, por la que todos debemos orar y trabajar.

MONS. BRUNO FORTE
Arzobispo de Chieti-Vasto
Miembro de la Comisión mixta internacional
para el diálogo teológico entre la
Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa

SUMMARY

The document of October 2007 from Ravenna from the Mixed International Commission for theological dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church looks at ‘the ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church’, with special emphasis on the relationship between ‘ecclesial communion, conciliarity and authority’. In the context of the ecclesiology of communion the question about the ministry of ‘first and head’ is analysed at the local level (bishop), regional level (patriarch) and universal level (bishop of Rome) applying canon 34 of the Apostles analogously to all 3 levels. In order to appreciate how this connects to the dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church the author highlights some of the major themes of modern orthodox ecclesiology before explaining the Ravenna document, underlining that which is new, its promises and its challenges.