

# ECUMENISMO DOCTRINAL

## LA IGLESIA LOCAL ENTRE LAS OTRAS IGLESIAS LOCALES

JEAN JACQUES VON ALLMEN

Una Iglesia local es Iglesia enteramente, pero no es toda la Iglesia.

Otras Iglesias locales son Iglesia junto a ella y con ella.

En las páginas siguientes, desearía, a título de participación en un diálogo que deberá probarlas, y sin duda corregirlas, abordar dos de las consecuencias que deben sacarse de esta evidencia: a causa de su presencia entre las otras Iglesias locales, toda Iglesia local, para ser Iglesia, debe ser reconocida por tal por las Iglesias hermanas; y —segunda consecuencia— debe, por este mismo hecho, existir para las Iglesias una instancia encargada de hacer posible y regular este reconocimiento recíproco de eclesialidad.

Una Iglesia local digna de tal nombre tiene conciencia, quiere ser y se dice Iglesia, lo mismo que un cristiano digno de este nombre tiene conciencia, quiere ser y se dice cristiano. Ella lo sabe, lo quiere y lo dice delante de Dios, para darle gracias e implorar su ayuda. Ella lo sabe, lo quiere y lo dice también delante del mundo para cumplir en él su misión.

Pero, esta convicción, esta voluntad y esta declaración la colocan también de cara a las otras comunidades que tienen

conciencia, quieren ser y se dicen Iglesia. Es aquí donde se sitúa el problema de que nos ocuparemos más directamente en la primera parte de esta exposición.

Si no me equivoco, es necesario examinar cinco temas:

- 1) el contenido de la eclesialidad
- 2) el misterio del reconocimiento de la eclesialidad
- 3) la necesidad de este reconocimiento
- 4) la referencia que regula este reconocimiento
- 5) la gracia de este reconocimiento.

Yo quisiera abordar estos cinco temas al nivel de la Iglesia de los tiempos apostólicos: Iglesia que, no conociendo las divisiones confesionales, presenta la imagen de Iglesia local simplificada y llevada a lo que debía ser.

### 1. *¿Cuáles son los “indicios” de eclesialidad de una Iglesia local?*

El Apóstol Pablo, llegado a Efeso, encontró algunos “discípulos”.

La primera cuestión que les propone es la de saber si, desde que han aceptado la fe, han recibido el Espíritu Santo. “¿Qué bautismo, pues, habéis recibido?”, les preguntó el apóstol. “El bautismo de Juan”, le respondieron. Pablo les rebautiza, les impone las manos y el Espíritu Santo descende sobre ellos. Según este pasaje, existe la tentación de afirmar que el “primer indicio” de eclesialidad de una Iglesia local es la efusión del Espíritu Santo sobre sus primeros miembros en el momento de su bautismo. (Act. 19, 1-6).

El asunto, por tanto, no es tan claro y simple como esto. Lo que se oculta detrás de este relato, como en filigrana, me parece que tiene relación directa con el reconocimiento del apostolado de Pablo.

Tres indicios caminan en este sentido: el primero, es que este relato y el que le precede inmediatamente forman conscientemente un paralelo con el que Lucas refería en el capítulo 8 (v. 4-25) del libro de los Hechos: lo mismo que Pedro y Juan vienen a completar, en cuanto Apóstoles, el trabajo de Felipe, que no es apóstol, y dar el Espíritu Santo a los discípulos de Samaría, lo mismo Pablo, porque es apóstol, completa el trabajo de Apolo (que sólo conocía el bautismo de Juan,

18, 25) y da el Espíritu Santo a estos discípulos haciendo de ellos una Iglesia.

El segundo indicio: la posición “jurídica” de Pablo, su estado de apóstol, es opuesto al de Apolo. Se sigue que Lucas quiere decir que Pablo no es un ministro de Cristo del mismo tipo que Apolo. Existe entre Apolo y Pablo la misma diferencia que la que distingue a Felipe de Pedro.

Tercer indicio: no es posible, aparentemente, separar la imposición de manos para la efusión del Espíritu del hecho de que es *Pablo* el que impone las manos. Forzando un poco las cosas, diríamos que este texto nos enseña que para que un grupo de “discípulos” se convierta en Iglesia, es necesario que reciba el Espíritu, ciertamente; más aún, que lo reciba a través de un apóstol. Se puede deducir, esquemáticamente, que el primer indicio de eclesialidad de una Iglesia local, es el deber su origen a la actividad y a la presencia pentecostales de un apóstol. Para que una Iglesia sea Iglesia, es necesario que pueda decir qué apóstol (o qué enviado de un apóstol) es su “padre” (cf. I Cor. 4, 15).

El *segundo indicio* de eclesialidad de una Iglesia local, que se deriva, además, del primero, es la convicción de tal Iglesia de no deber su existencia a sí misma, en sus necesidades o a sus gustos, sino a la gracia de la elección divina. Ella no se ha constituido a sí misma; ha sido reunida. Ella se encuentra y se considera, consiguientemente, en la misma línea del destino de Abraham (cf. Gal. 3, 7). “Señora elegida” como dice la 2.<sup>a</sup> de Juan, 1. Su vida eclesial es don de gracia. Reconoce que vive, si podemos decir, por la elección y la gracia de Dios: no vive por sí misma. Sale de la historia que le rodea —como Abraham salió de su patria— para integrarse en otra y nueva historia. La conciencia que tiene de sí misma es la conciencia de una participación en un misterio, en un milagro, y su vocación más propia es la vocación de insertarse lo más totalmente posible en esta nueva historia a la que ha sido transplantada.

El *tercer indicio* se refiere al contenido de la fe de la congregación que tiene conciencia, quiere ser y se dice Iglesia. Ella está encargada de un testimonio, de una misión que debe poder formular. El Nuevo Testamento es rico en confesiones de fe ya más o menos elaboradas. Ahora, el punto a partir del cual se explicita lo que la Iglesia cree, es la resurrección de Jesús de Nazaret, crucificado bajo Poncio Pilato: Dios le ha constituido Señor y le ha dado un nombre capaz de librar a

todos los que le invocan. Esta fe, ya desde los tiempos apostólicos, se irá extendiendo, a la vez que profundizando.

El *cuarto indicio* de eclesialidad de una Iglesia local es que los que son miembros de ella han entrado por el itinerario mortificante y vivificante del bautismo; han pasado por esta puerta estrecha que consiste en renunciar a sí mismo, a entrar en la muerte de Jesús para resucitar con él a una nueva vida que trataremos enseguida de demostrar.

El *quinto indicio* es que los bautizados que la Iglesia reúne se encuentran, al menos cada primer día de la semana, para celebrar su liberación conmemorando la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesucristo a través de la cena que El instituyó la noche en que fue entregado: por esta “cena del Señor” (I Cor. 11, 20), participan en el mismo acontecimiento que conmemoran y resultan beneficiarios de él.

El *sexto indicio* que permite a una Iglesia local tener conciencia, querer ser y decirse Iglesia, es la plegaria que ella dirige a Dios a seguido de la enseñanza misma de Jesucristo: se atreve a llamarle Padre y pedirle que cumpla pronto su promesa, diciendo a Su Hijo que vuelva en la gloria, según El ha anunciado, y en esta esperanza permitirle gustar ya del pan de vida, del perdón de los pecados, de la liberación del Maligno.

El *último indicio* —last, bat not least— que da testimonio de la eclesialidad de una Iglesia local, es el saberse encargada de una misión que se puede especificar de tres maneras: una Iglesia sabe que está en este mundo para dar a conocer y amar a Jesús de Nazaret y por El y en El, dar a conocer y amar a Dios Padre, con lo que ella tiene conciencia así de ser agente de la historia de salvación; una Iglesia tiene conciencia de que ella está en este mundo para testimoniar, por un comportamiento nuevo, que con la venida, muerte, resurrección y glorificación de Cristo, “ha surgido algo nuevo” (2 Cor. 5, 17) y que esta novedad sea vivida y demostrada por ella: de ahí surge una disciplina interna que lleva justamente la marca de “esta novedad”, que prefigura las condiciones de vida en el “mundo nuevo” que Dios prepara; una Iglesia tiene conciencia de que la solidaridad que la liga a Jesús y a los que invocan y confiesan su nombre la coloca en adelante sobre cualquier otra solidaridad, sea familiar, racial, social, política, cultural, profesional, y que esta nueva solidaridad es de tal manera prioritaria que el defenderla puede hasta costar la vida. Por esta causa no puede imaginarse más de una Iglesia en cada ciudad

(aunque la congregación ciudadana pueda conocer, en razón de su amplitud, más de un lugar de reunión). Lo que intentamos describir por estas tres nociones, es el amor que califica, en lo más profundo, la vida de la Iglesia.

A propósito de estos indicios de eclesialidad —de lo que podría ser designado como la “ficha señaladora” de la Iglesia cristiana— quisiéramos añadir tres breves observaciones:

Me parece difícil señalar un orden de prioridad entre estos indicios. Es, sobre todo, su simultaneidad la que testimonia la presencia de una Iglesia local. Por esto también, a nivel del testimonio apostólico, más o menos, no creo que se pueda preguntar cuál sería el grado de eclesialidad de una congregación local que no tuviera para testimoniarla el conjunto de indicios mencionados. Lo que resulta exacto, en cambio, es que, a nivel de los problemas concretos que una Iglesia local encuentra y debe resolver, tal indicio se convertirá en prioritario. Pero, dejará de serlo una vez que esté resuelto el problema que señala tan fuertemente su importancia.

La segunda observación: es claro, según las indicaciones neotestamentarias, que este señalar global de lo que es una Iglesia local se encuentra enriquecido, completado o acentuado por las singularidades legítimas locales. Dios no salva abstracciones antropológicas, sino hombres y mujeres de carne y sangre.

Última observación: los indicios de eclesialidad que hemos indicado valen lo mismo para las Iglesias que reúnen sobre todo antiguos paganos, como para las que reúnen sobre todo antiguos judíos. Lo cual permite decir que no es necesario sobrevalorar la importancia de las distinciones que podrían hacerse entre Iglesias judeo-cristianas e Iglesias pagano-cristianas.

## 2. *¿Qué significa, en el plano del misterio de la Iglesia, el reconocimiento de la eclesialidad de una Iglesia local por las otras Iglesias locales?*

La respuesta a esta cuestión puede formularse así: cuando una Iglesia local reconoce la eclesialidad de otra Iglesia local *es que ella se reconoce a sí misma*: la ve fundada o ligada a un apóstol; encuentra en ella la elección cuya gracia le ha sido concedida también a ella; reconoce en la confesión de fe de la otra su propia confesión de fe; encuentra en la otra el itine-

rario bautismal que ella considera salúfero para sus propios miembros; la ve —como hace ella misma— reunirse el primer día de la semana para la cena del Señor; la ve dirigiéndose a Dios en la plegaria de la que ella espera también la escucha; la contempla comprometida en la misión que caracteriza su propia vida. Es, por tanto, la misma Iglesia, pero la misma Iglesia en otra parte. La otra es, por tanto, como ella, epifanía del pueblo de Dios, sacramento del Reino.

De lo que venimos diciendo se pueden sacar las tres consecuencias siguientes:

Primeramente, en razón de las singularidades locales legítimas, no es cierto que toda Iglesia se reconocerá a sí misma, a la primera, en otra cualquier Iglesia local. Las inevitables y buenas adaptaciones locales a tal cultura, a tal ambiente, la historia vivida por la Iglesia local, los combates que ha tenido que librar para guardar puras su fe y su vida, las persecuciones que ha podido soportar, las reflexiones doctrinales que ha podido o debido dirigir en una dirección particular, los esquemas de pensamiento de sus miembros, los conflictos internos de las personas que no ha podido eludir, etc., han dibujado su "personalidad" eclesial, de manera que la Iglesia de Dios según es en Corinto no es inmediatamente congruente, superponible a la Iglesia de los Tesalonicenses que existe en Dios Padre y en Jesucristo nuestro Señor. El reconocimiento de la eclesialidad podrá, por tanto, plantear problema, exigir un diálogo serio, necesitar explicaciones, justificaciones, aun rectificaciones. En otros términos, este reconocimiento, por una Iglesia, de la Iglesia en cualquier otra Iglesia no se adquirirá necesariamente a la primera ni para siempre. Este reconocimiento de eclesialidad se insertará, por tanto, en una historia que tendrá sus buenos y sus malos días, como toda historia. Las interrupciones de reconocimiento de la eclesialidad —con excomuniones recíprocas, con intentos de suscitar Iglesias locales contrarias, en cisma provisional con la Iglesia excomulgada, con reconciliaciones ulteriores— que acompañan en particular la historia de la Iglesia antigua, después la del protestantismo anglosajón, están ahí para mostrar lo que decimos.

La segunda consecuencia que quisiéramos sacar de lo que hemos visto es que no existe Iglesia local que no tenga necesidad de ser reconocida por las otras Iglesias en su eclesialidad porque esta eclesialidad se bastaría a sí misma. Toda Iglesia, para ser Iglesia, tiene necesidad de ser reconocida por las de-

más. No hay, por tanto, Iglesia-norma encargada de distribuir a las demás Iglesias locales patentes de eclesialidad. Tal vez, necesitamos enseguida matizar un poco esta afirmación; pero creemos que las indicaciones o los indicios eclesiológicos del Nuevo Testamento nos permiten afirmar que ninguna Iglesia local puede reconocer la eclesialidad de otra Iglesia local de manera esencialmente diferente de aquella que le permite, también a ella, ser reconocida como Iglesia por las otras. Ninguna Iglesia es "*sedes apostólica*" más que las otras. También se podría decir: la Iglesia de *Dios* según es en Corinto no es la Iglesia de *Jerusalén* según es en Corinto. Ni la misma *Jerusalén* es sacramento privilegiado de la *Jerusalén* celeste: *toda* Iglesia local es directamente sacramento de la *Jerusalén* celeste.

La tercera consecuencia que es necesario sacar de lo que hemos manifestado es más directamente actual. ¿Qué son, en efecto, las confesiones que constituyen la Iglesia dividida, sino —a seguido de una tendencia a degenerar común de la cristiandad— proposiciones de eclesialidad auténtica hechas a las *otras* Iglesias? ¿Será reconocida en ellas la Iglesia de Jesucristo? Y si no se hace del primer golpe, bajo qué condiciones se logrará, qué rectificaciones, qué explicaciones serán exigidas para que tal proposición "confesional" de eclesialidad auténtica sea tenida como válida por las Iglesias que hacen otras proposiciones "confesionales" de eclesialidad auténtica? La unidad se conseguirá el día en que el diálogo haya sido suficientemente profundo para que la proposición confesional de la Iglesia de Dios tal como es en X sea reconocida como idéntica a la contra proposición confesional de la Iglesia de Dios tal como ella es también en X, y por tanto el día en que su reconciliación pueda ser sellada.

### 3. *La necesidad de un recíproco reconocimiento de eclesialidad.*

¿Una Iglesia local tiene necesidad de ser reconocida por las demás Iglesias locales para ser Iglesia? ¿No basta que Dios la reconozca como tal? ¿No basta que el mundo la reconozca como tal, por ejemplo, persiguiéndola?

La respuesta debe ser matizada. Creemos que en último extremo, una Iglesia local puede ser Iglesia sin ser reconocida

como tal por las demás; pero es necesario decir también, y aún más fuertemente, que una Iglesia local que no pretendiera enterarse si existen otras, o que, habiéndolas encontrado, no se preocupara de ser reconocida por ellas para vivir en comunión con ella comprometería fundamentalmente su eclesialidad. Ciertamente una Iglesia local es Iglesia por la gracia de Dios y no por el reconocimiento de los hombres (entendemos por Iglesia, evidentemente, siempre esa Iglesia cuyos índices hemos expuesto más arriba); Dios será, finalmente, su acusador o su defensor. Pero, habrá contradicción en términos, si una Iglesia quisiera ser y se dijera Iglesia sin someter la gracia de su eclesialidad a la aprobación y al reconocimiento de las otras. Ciertamente, una Iglesia no llega a ser Iglesia por este reconocimiento: llega a serlo porque Dios la reúne. Pero, si ella quiere seguir siendo la Iglesia que ha llegado a ser por gracia, no puede menos de exponer y defender su eclesialidad delante de las demás Iglesias. Lo que vale para las Iglesias locales de antaño vale hoy también para las Iglesias confesionales.

Sería bueno, tal vez, establecer el paralelo tan profundamente bíblico entre apostolado personal e Iglesia local para ver mejor lo que hay que ver aquí. Pablo es apóstol “no por los hombres, ni por intermedio de hombre alguno, sino por Jesucristo y por Dios nuestro Padre que le ha resucitado de los muertos” (Gál. 1, 1). Ha llegado a ser apóstol por la vocación que se le ha dirigido. Pero, Pablo sabe que este apostolado, con toda la autenticidad que tiene, necesita, para ser ejercido normalmente, ser reconocido por los otros que son portadores del mismo apostolado. Por ello, catorce años después de una primera visita a Jerusalén, vuelve, a seguido de una revelación, para departir sobre su ministerio y su predicación y esto “por temor a correr o haber corrido en vano” (Gál. 1.2,1 ss.). El no acude a *ser hecho* apóstol por el reconocimiento de su vocación; acude para *ser reconocido*, confesado como tal (un poco como Jesús no llega a ser Mesías por la fe de los que creen en El, pero esta fe le reconoce y le confiesa como tal). Lo mismo Pablo, desde esta anteúltima visita a Jerusalén no ha descuidado nada de “su” Evangelio (Rom. 2, 16; 16, 25, etc.) y ha rehusado resueltamente “ceder por sumisión”. Combatió —lo que no fue sin duda fácil— para que su vocación fuera reconocida como una vocación de apóstol y, por tanto, para que se le dejara ejercer las prerrogativas de un apóstol (pensamos so-



bre todo en la prerrogativa de fundar Iglesias). Este reconocimiento era necesario a su ministerio de apóstol (“con temor de correr o haber corrido en vano”); no era necesario a su estado de apóstol (“apóstol no por los hombres, ni por intermedio de ningún hombre...”).

Lo que también ocurre aquí: una congregación cristiana local no saca su eclesialidad del reconocimiento de ésta por las otras Iglesias locales. Este reconocimiento no le es menos necesario para que cumpla su misión de Iglesia. Para que esta no sea vivida en vano, la Iglesia misma debe ser reconocida por tal. De ahí la inevitable voluntad de una congregación local de defender su eclesialidad, y de defenderla con la convicción y la humildad de Pablo al defender su apostolado en Jerusalén. Como Pablo, aquí una Iglesia se somete a una doble exigencia: la de no sacar su origen sino del Señor y la de no querer ser lo que es sino en la aprobación y reconocimiento de otras Iglesias.

Me parece todavía necesario dar un paso más: si Pablo quiere que su apostolado sea reconocido por Pedro (la simplificación Pablo-Pedro me parece legítima respecto de Gál. 2, 8), esta búsqueda de reconocimiento es señal de que Pablo reconoce el apostolado de Pedro, pero también que Pablo ponía este apostolado de Pedro en prueba: siendo un hecho el carácter histórico salvífico y eclesiológico de la vocación de Pablo al apostolado, si Pedro no reconociera a Pablo, Pablo se colocaría en contradicción con su propio ministerio porque él se colocaría en contradicción con el Señor. Transposición a nuestro problema: si una Iglesia local muestra que ella reconoce la eclesialidad de otras Iglesias, porque ella busca ser reconocida como Iglesia por éstas, ella pone, con el mismo golpe, en prueba a las otras Iglesias: les llama a reconocer su vida y su misión en lo que constituye su vida y su misión para ella. En el caso de que esas otras Iglesias rehusaran reconocer a la primera y persistieran en este rehusar (siendo que la Iglesia que pide ser reconocida es portadora de los indicios de eclesialidad de que hemos hablado), ellas se descalificarían en cuanto Iglesia, olvidarían su misterio más profundo que es el de ser epifanías locales de la Santa Iglesia de Dios como la Iglesia que pide ser reconocida es la epifanía de la misma Iglesia de Dios, pero en otra parte.

Es a causa del carácter eclesiológico de esta reciprocidad, por lo que una Iglesia local debe buscar ser reconocida como

tal por las demás y por lo que ella debe querer reconocer, en las demás, la Iglesia que ella misma es también. Una Iglesia que quisiera solamente reconocer la eclesialidad de las demás sin someterse ella misma al reconocimiento de las otras falsearía su propia naturaleza: en lugar de ser, como las otras, sacramento de la Jerusalén celeste, se tomaría a sí misma por la Jerusalén celeste.

#### 4. *El papel de la Iglesia de Jerusalén y el de los apóstoles en el reconocimiento de la eclesialidad.*

Lo que hemos dicho hasta aquí vale para la identidad eclesial entre la congregación de Corinto y las de Tesalónica o de Antioquía o de Esmirna. ¿Pero, esto vale también, por el mismo título, para la Iglesia de Jerusalén? ¿No tiene esta una función particular que jugar cuando se trata de reconocer el carácter eclesial de una congregación cristiana?

Abordamos aquí un tema delicado, ostensible por pequeños indicios solamente, que pueden ser todavía interpretados de maneras muy diversas.

Estos indicios me parecen indicar esto: la Iglesia de *los Hebreos* (cf. Hechos 6, 1) de Jerusalén jugó el papel de una suerte de instancia de eclesialización de las demás Iglesias antes de que Pablo se impusiera como apóstol. Podría decirse esquemáticamente, que en aquel tiempo una Iglesia reconocida por la de Jerusalén, en comunión con la de Jerusalén, es una “verdadera” Iglesia. No se trata de un juridismo de procedimiento a pesar del carácter muy jurídico de los indicios: en la época apostólica, se conocía demasiado el ligamen entre la pertenencia a la salvación y la inserción en la Iglesia para no comprender que la postura no es jurídica, sino soterológica. Si no se tiene la convicción de ser miembro de la verdadera Iglesia, la verdadera circuncisión como dice Pablo (Phil. 32s.), se pierde la seguridad de la salvación. No se comprende nada de la insistencia de Pablo para ser reconocido como apóstol, o de la presencia en Corinto de un partido de Cefas (I Cor., 12) o de las intrigas de “los de Santiago” (Gál. 2, 12), si no se comprende el carácter soterológico de la pertenencia a la verdadera Iglesia.

Los documentos neotestamentarios permiten distinguir aquí tres manojos de indicios.

El primero está en relación con el grupo de helenistas entre los cristianos de Jerusalén (Conf. Hechos 6, 1-8, 3). Según el relato que hace Lucas se adivina la presencia en Jerusalén, junto a la comunidad de los hebreos agrupados en torno a los doce y de Santiago, hermano del Señor, otra comunidad cristiana, formada por helenistas. Esta parece haber tenido a la cabeza un grupo de siete hombres. Las dificultades surgidas entre estas dos comunidades han sido reguladas por el reconocimiento, por la Iglesia de los Hebreos y sus jefes, del carácter eclesial de la comunidad de los helenistas. Los Doce, habiendo reunido el conjunto de los discípulos, impusieron las manos a siete y les encargaron del servicio de las mesas (¿puede decirse que les permitieron celebrar la cena?). Que no se tratase aquí de la institución del diaconado se ve por el hecho de que estos siete jamás son llamados diáconos, si no siempre los siete (Cfr. todavía Hechos 21, 8), y que el único ministerio que se les ve cumplir es el de la predicación y el del bautismo. Nada indica por otra parte que hubieran sido integrados como ministros “de segunda” en la Iglesia de los Hebreos: en efecto, después de la ejecución de Esteban —que no parece haber preocupado a los cristianos hebreos— la persecución no se lanza por el grupo conducido por los Doce sino solamente sobre aquel que conducían los Siete (Cfr. Hechos 8, 1). Parece que debe creerse que el territorio o el ministerio de los Siete, legitimado por los Doce, se reducía a Jerusalén.

En efecto —es el segundo manojito de indicios— Jerusalén sigue muy atentamente el trabajo misional de estos helenistas dispersados: Felipe se llega a Samaría, reúne fieles y los bautiza. Se conoce en Jerusalén, y los apóstoles envían dos de ellos, Pedro y Juan, para incorporar de alguna manera en la Iglesia apostólica a los que habían sido convertidos por la predicación de Felipe: fueron enviados a misionar donde no habían trabajado, para volver a tomar la alusión probable del cuarto evangelio sobre esta primera misión no apostólica en Samaría (Jn. 4, 37 s.). Felipe —después del episodio del eunuco etíope— evangeliza seguidamente el litoral (donde parece haberse establecido; Cfr. Hechos 21, 8), seguido bien pronto por Pedro que realiza una eclesialización análoga a la que había hecho en Samaría con Juan. Por donde pasa, se dan actos de poderes, paralelos a la efusión del Espíritu Santo: curación de un paralítico en Lydda, resurrección de un muerto en Joppe, revelación hecha a Pedro de que Dios llama también a los pa-

ganos a ser miembros de la Iglesia (Cfr. Hechos 8, 40; 9, 31-10, 48). En el mismo manojito de indicios se puede situar lo que ocurre en Antioquía y al comienzo de lo que se dice frecuentemente "primer viaje misionero" de Pablo: los helenistas habían sido dispersados hasta Fenicia, Chipre y Antioquía (Hechos 11, 19 ss.). En Antioquía comienzan a evangelizar a los griegos. "El rumor llega a oídos de la Iglesia de Jerusalén" (Hechos 11, 21). Esta vez no son enviados ni Pedro ni Juan como nuncios, sino Bernabé: su venida confirma esta Iglesia cuyo desarrollo aumenta rápidamente (11, 24). Bernabé va enseguida a buscar a Pablo a Tarso donde él se había refugiado. (Cfr. Hechos 9, 30), y después de algún tiempo, acompañados por Juan Marcos, Bernabé y Pablo (en este orden, Hechos 13, 2. Cfr. todavía 13, 7) parten para Chipre (donde se encontraban también refugiados de la persecución contra los helenistas). Pero en el momento en que Pablo y Bernabé (en este orden: Cfr. 13.13, 43, 46, 50, etc.) se disponen a dirigirse a donde el evangelio jamás ha sonado, se tiene la impresión que Juan (Marcos) está convencido de que se trata de una iniciativa que sobre pasa la competencia de los enviados: en todo caso Marcos les abandona para volver no Antioquía sino a Jerusalén (Hechos 13.13, Cfr. 15.35 ss., que manifiesta que Bernabé prefiere volver a Chipre con Juan (Marcos), mientras que Pablo, acompañado de Silas, va a visitar las iglesias plantadas en tierras paganas).

Estos indicios permiten concluir que la Iglesia de Jerusalén se considera a sí misma como Iglesia referencia, aquella con la cual es necesario estar en comunión si se quiere ser Iglesia en sentido pleno de este término: lo que da a una congregación cristiana la cualidad de Iglesia es que ella es reconocida por tal por la Iglesia de Jerusalén, por el ministerio de uno de los Doce o de uno de sus delegados.

Un tercer manojito de indicios se reúnen entorno a la persona de Pablo y de su apostolado. ¿Es demasiado decir que de suponer que el conflicto que le ha opuesto a Santiago, o a los de su círculo, y que ha comprometido tan considerablemente su ministerio de apóstol, era la cuestión de saber si la vocación que Cristo le había concedido, había hecho de él un hombre de la cualificación de Pedro o de Juan, o un hombre de la clase de Esteban, de Felipe, o de Apolo? Parece que ciertos medios influyentes de la Iglesia de Jerusalén le consideraban como un ministro del tipo de Felipe, o sea: un hombre cuyo

ministerio debía ser como homologado *aposteriori* por el engranaje *apostólico* de las iglesias que él fundaba, siendo así que Pablo sabía que era apóstol como Pedro, y por tanto que ni Pedro ni ningún otro de Jerusalén podía venir a homologar las Iglesias que él fundaba: porque él era apóstol, ellas eran Iglesias en el pleno sentido del término. Pablo no es un orgulloso: si él defiende de una manera tan intransigente su condición de apóstol es para defender la condición de Iglesia de las congregaciones que él reunía. Algunos indicios apostólicos o inmediatamente posapostólicos que existen de las relaciones entre Pablo y Pedro (y aun entre Pablo y Santiago) muestran que a pesar de ciertas crisis —el incidente de Antioquía: Gálatas 11 ss.; la presencia de un partido de Pedro en Corintio: 1.<sup>a</sup> Corintios 1-11— Jerusalén no ha contestado el apostolado de Pablo y ha renunciado por consiguiente a tratar las Iglesias que él fundaba como había tratado las congregaciones reunidas por Felipe o por otros helenistas. Es necesario, por otra parte, suponer que no era solamente por concesión fraternal el que Pablo ha mantenido tan regularmente una actitud respecto de la Iglesia de Jerusalén y que al final de su predicación en el sector oriental del Mediterráneo prefirió poner en peligro su vida y ver hundirse los proyectos misioneros que debían llevarle a España (Cfr. Romanos 15-23) antes que no llevar él mismo a Jerusalén este símbolo de la riqueza de las naciones que era la colecta que él había emprendido, para las Iglesias de Judea, en las Iglesias que él había fundado (Cfr. Hechos 20-23; 21-4, 11 ss.): como los demás apóstoles, Pablo tiene conciencia y quiere ser apóstol “desde Jerusalén” (Rom. 15-19). Si Jerusalén es también para él la fuente de eclesialidad de las Iglesias que funda, es solamente en la medida en que él tiene conciencia, quiere y se dice a sí mismo apóstol desde la *ciudad santa*.

Por conjetura de la historia sucesiva, la unión Apóstoles-Iglesia de Jerusalén se atenuará y desaparecerá, y se percibirá que lo que importa más que la comunión con Jerusalén, para que una Iglesia sea verdaderamente Iglesia, es la comunión con los apóstoles: éstos son, más que Jerusalén los que son ante todo referencia de autenticidad y de plenitud eclesiales. Pedro o Pablo. Pedro y Pablo. Vuelvo de nuevo al paralelismo ciertamente intencionado entre Hechos 8 y Hechos 19, entre la visita de Pedro y de Juan a Samaría después de la misión de Felipe y la llegada de Pablo a Efeso después de la predicación

de Apolo: si Pedro o Juan o Pablo están allí, la congregación cristiana que ellos reúnen o reconocen es verdaderamente Iglesia. Los que son miembros de ella pueden esperar con confianza que el Señor les tiene por suyos.

##### 5. *El reconocimiento recíproco de la eclesialidad es una gracia*

Esta conclusión, después de lo que hemos visto, sale por sí misma. Una gracia porque cada Iglesia local se encuentra integrada en la acción de gracias y la intercesión de las demás Iglesias locales, porque el intercambio misterioso de la comunión de los santos las une y las consolida, porque una esperanza le es dada capaz de vencer las estrecheces de las barreras locales, culturales, raciales, etc., porque una solidaridad les une ahora ligándolas conjuntamente en un combate de la historia universal cuyo vencedor ha sido ya revelado y simplemente porque los cristianos que viajan pueden encontrar *su Iglesia* en otros lugares que el suyo.

Pero este reconocimiento de eclesialidad es una gracia también porque ella protege las Iglesias locales contra una doble tentación que amenaza a todas. Primeramente contra la tentación de una sobre valoración del "localismo". Ciertamente, la Iglesia de Dios, según es en Corinto, le da, por causa de la composición de sus miembros, una coloración un poco diferente de la Iglesia de los Tesalonicenses. Y si es necesario alegrarse hoy día de ver acabarse la presión sobre tantas Iglesias locales de una Iglesia extranjera, es necesario por tanto reconocer también que según el testimonio apostólico no debe sobrevalorarse el particularismo de cada una de las Iglesias locales. Su solidaridad escatológica sobrepasa su implantación local: la verdadera patria de los cristianos que vienen del judaísmo o del helenismo no es aquella en la cual están ahora, unos u otros, extranjeros y viajeros. Su bautismo, renovando su nacimiento, coloca también este nacimiento entre las cosas ya pasadas.

El reconocimiento recíproco de eclesialidad protege las Iglesias contra una segunda tentación, que es exaltar a las más ricas, a las más prestigiosas, a las más sabias, a las más santas entre ellas. Tempera el carácter egoísta y orgulloso que la ambición eclesial reviste tan fácilmente. Ninguna Iglesia local es propiamente hablando madre de otra Iglesia local. Esta "ma-

ternidad" se convierte en fraternidad desde que la nueva Iglesia queda constituida. Mater et magistra omnium ecclesiarum... se puede decir con rigor de la santa Iglesia de Dios; no se puede decir, sin riesgo de falsearla, de una Iglesia local.

En la primera parte de esta exposición, avanzamos la idea de que una Iglesia, para ser tal, debe ser reconocida como Iglesia por las demás que, a su vez, ella debe reconocer como Iglesias. El reconocimiento recíproco de la eclesialidad forma parte de esta misma eclesialidad. Al menos cuando la situación es normal, y esta es la situación que nos interesa.

Ahora, si esta idea corresponde a la realidad, debe existir, en el misterio mismo de la Iglesia, una estructura cuya vocación y función sea el estar al servicio de este reconocimiento de la eclesialidad. Pero, ¿cuál estructura?

El problema que nos ocupa ahora se encuentra como envuelto bajo el peso de su historia ulterior. No dejemos, sin embargo, demasiado pronto la evidencia de los escritos del Nuevo Testamento. Ellos no nos proporcionan, es verdad, una respuesta inmediatamente aplicable; tal vez porque ignoran totalmente la yuxtaposición, en un mismo lugar, de *Iglesias confesionales*. Pero los escritos neotestamentarios conocen el problema bajo dos aspectos: bajo el aspecto de una Iglesia local, la de Jerusalén, que pretende una cierta primacía, y bajo el aspecto de un apóstol, Pedro, que entre los apóstoles, y por tanto también ante Pablo, está encargado de un ministerio particular. Los escritos de los tiempos apostólicos conocen, por otra parte, una especificación particular respecto del apostolado de Pablo, especificación que le viene de una vocación y de un ministerio diferentes de la vocación y del ministerio de los demás apóstoles, pero que le confieren los mismos derechos apostólicos de los otros. Tomando el esquema simplificado que autoriza la carta a los Gálatas 2,8, la Iglesia es la Iglesia de Pedro y *de Pablo*, siendo este "*y de Pablo*" en cierta manera la garantía de una posibilidad de inmediatez apostólica para quien no es Pedro y, partiendo, de una posibilidad de inmediatez eclesial para una congregación cristiana que no es la de los Hebreos de Jerusalén. Es en este cuadro donde se presenta la cuestión de la estructura que ha de darse a la unidad entre las Iglesias locales.

Pero, ¿estos indicios bíblicos permiten sacar consecuencias para los tiempos postapostólicos? ¿Jerusalén ha continuado

como Iglesia “primacial”? ¿Pedro, ha tenido sucesores en cuanto Pedro?

Para responder a la primera de estas cuestiones, sabemos que Jerusalén no ha jugado largo tiempo este papel primacial y no tenemos evidencia que nos permita decir que el papel de la Iglesia de los Hebreos de Jerusalén ha pasado a otra Iglesia local. Esta respuesta, por tanto, no es satisfactoria. Efectivamente, permaneciendo en la esfera precisa de la teología *paulina*, se puede preguntar, si para el apóstol de los gentiles, la Iglesia de Jerusalén no estaba destinada a ser relevada por la de Roma. Tres indicios me parecen apoyar esta hipótesis. El primero es que el último viaje que Pablo hace a Jerusalén no es, a sus ojos, el último solamente desde el punto de vista biográfico, sino desde el punto de vista teológico. El va a Jerusalén un poco como Jesús subió allá el día de Ramos, para cumplir las profecías: Jesús reunió en torno de la ciudad santa las doce tribus reconstituidas en los doce apóstoles; Pablo ha llevado allí “la riqueza de las naciones” o las arras de esta riqueza (cfr. Es. 60.11; 9poc. 21.24 ss.).

El papel “teológico” de Jerusalén, su *alcance omphalique* para la historia del mundo, se encuentra ahora puesto entre paréntesis hasta que se cumpla el tiempo de las naciones. Roma, la ciudad del Señor Emperador va a convertirse en el nuevo centro de la predicación del Señor Jesús. Efectivamente, Pablo, después de haber hecho a Jerusalén el centro de su primer “ciclo” apostólico, piensa hacer de Roma el centro de un segundo “ciclo” apostólico que le llevará de Roma a Roma a través de España, como el primer “ciclo” le había llevado de Jerusalén a Jerusalén a través de los itinerarios que le condujeron hasta el Ilírico (Rom. 15.19-24). El segundo indicio es la existencia de la carta a los Romanos. En Gálatas 2.2, Pablo dice que subió a Jerusalén después de una revelación, para “exponer allí a los hermanos el Evangelio que predicó entre los paganos” y esto con miedo de correr o haber corrido en vano. ¿No se puede decir que, en su carta a los Romanos, el apóstol hace, mirando a los hermanos de la capital del Imperio, exactamente lo mismo que hizo en Jerusalén de cara a los hermanos que allí se encontraban? Se adivina, en efecto, en el relato que va escribiendo a los Gálatas tanta humildad y firmeza, tanta paciencia y fortaleza, tanta diplomacia y conciencia apostólica como las que marcan la carta a los Romanos. Un último indicio: Lucas, tan fielmente paulino en su concepción de las



relaciones entre el Evangelio y la Iglesia, sigue el itinerario de la predicación apostólica de Jerusalén a Roma: una vez que el Evangelio ha llegado a Roma con Pablo, Lucas puede interrumpir sin miedo la narración de lo que Jesús ha continuado haciendo después de exaltado a la gloria. En conclusión deberá, por tanto, decirse que Jerusalén no ha durado como Iglesia primacial, sino que no se excluse el percibir un cierto traslado, para la duración del tiempo de las naciones, de la capital espiritual del mundo a la capital política del mundo, o más bien, de la *Iglesia* de la primera a la *Iglesia* de la segunda de estas capitales.

¿Pedro, en cuanto Pedro, tuvo sucesores? Es necesario también reconocer que no tenemos evidencia respecto a la perduración del ministerio particular de Pedro después de su muerte.

No hay (¿El no es?) una roca del mismo tipo que aquella que, siendo Cristo, *acompañaba* a los Israelitas durante su Exodo (cfr. 1 Cor. 10.4, donde Pablo recoge sin más la tradición rabínica).

Notamos, sin embargo, dos cosas. La primera de carácter general: si existe sucesión en el ministerio apostólico, si los apóstoles no son relevados por nuevos apóstoles, sino por sucesores de los apóstoles, no hay razón perentoria para admitir que el colegio de los sucesores de los apóstoles repugne esencialmente a la idea de una estructura que le emparentaría con la del colegio de los apóstoles. Sería necesario decir esto expresamente para que sea rechazada "a priori" la idea de que la estructura interna del colegio apostólico pueda, y aun deba encontrarse en la manera de organizarse los sucesores de los apóstoles. Y tal vez, aunque la especie de espanto que se apodera de nosotros, teólogos reformados, cuando vemos que no conseguimos eludir el problema de la sucesión apostólica, procede del hecho que, consciente o inconscientemente advertimos que si existe sucesión apostólica, hay, sin duda, en esta sucesión apostólica también una sucesión específicamente petrina. La segunda cosa que yo querría mencionar es que Lucas sitúa las palabras de Jesús a Pedro sobre la tarea particular que será la suya en el cuadro de la institución de la eucaristía, es decir, en el cuadro de lo que Jesús quiere ver durar hasta su vuelta (Luc. 22, 31 ss.). También podría notarse, en el cuarto Evangelio, que las palabras de Jesús a Pedro y la orden que le da de apacentar

su rebaño están colocadas, asimismo, en el cuadro de una comi-  
da cuyas alusiones eucarísticas son probables (Juan 21, 15 ss.).

Y se sabe que exegetas de gran renombre creen que el lugar  
original de las palabras a Pedro, que refiere Mateo (16.13-20),  
debe haber sido no el del primer anuncio de la Pasión, sino el  
de la institución de la cena.

A título hipotético, podemos concluir que el traslado pro-  
visional del centro de la Iglesia terrestre de Jerusalén a Roma,  
y que el mantenimiento, entre los sucesores de los apóstoles,  
de una estructura colegial emparentada con la del colegio apos-  
tólico mismo no son imposibles, y por consiguiente que: las  
instancias que estaban encargadas, en el umbral de nuestra era,  
de reconocer la eclesialidad de una congregación local, pueden  
volverse a encontrar en las edades sucesivas.

Volvamos, pues, a nuestro propósito: ¿existe una estruc-  
tura de unidad entre las Iglesias locales que pueda ser recono-  
cida como constitutiva del misterio mismo de la Iglesia?

Si verdaderamente el reconocimiento recíproco de la cole-  
gialidad es uno de los elementos de la misma eclesialidad, es  
necesario responder afirmativamente. Pero, ¿cuál es esta es-  
tructura de unidad que hace que una Iglesia local, siendo ple-  
namente Iglesia, tiene, sin embargo, necesidad de las demás  
Iglesias para ser Iglesia?

La tradición cristiana conoce sobre todo dos proposiciones  
para esta estructura de unidad: la proposición colegial y la  
proposición primacial.

Antes de intentar comprender el sentido, hay, sin embargo,  
dos observaciones que hacer.

La primera se refiere a lo que podría aparecer como una  
tercera proposición, que sería la proposición *eucarística*: don-  
de se encuentra la eucaristía, allí se encuentra Cristo y su Igle-  
sia. Nada más justo. Pero, el principio de la congregación eu-  
carística como expresión de la unidad de la Iglesia concierne  
esencialmente a la Iglesia local, y no, directamente al menos,  
a la unidad entre las Iglesias locales. Lo que es necesario rete-  
ner de esta proposición es que ella permitirá testimoniar el  
valor de las otras dos proposiciones: la que de ellas dos res-  
pete más la eucaristía como fuente y culmen de la eclesialidad  
de la congregación local tendrá las mejores probabilidades de ser  
la buena (si verdaderamente es necesario elegir entre ellas).

Mi segunda observación se refiere al *Consejo Ecuménico  
de las Iglesias*. ¿No es él, también, una verdadera proposición

para estructurar entre sí las Iglesias locales? Diré que no. No por desprecio o por ingratitud: el Consejo Ecuménico de las Iglesias exige de todo cristiano, al contrario, el respeto más completo y un reconocimiento inmenso. El ha hecho, por la unidad cristiana, en dos generaciones, más que decenas de generaciones de cristianos, enrolados en confesiones que se ignoraban, se toleraban o se combatían recíprocamente. Si el Consejo Ecuménico de las Iglesias, sin embargo, no es una proposición teológicamente aceptable de la estructura de la unidad en la Iglesia, es que, a pesar de los signos de su progresiva "eclesialización", él no es una Iglesia: su confesión de fe es más rudimentaria que las de la mayor parte de sus Iglesias miembros; él no puede atestiguar en una eucaristía participada el mismo corazón de su unidad; su estructura apunta a las ciencias de la administración y de la sociología más que al carisma ministerial en la sucesión apostólica. Más que una estructura de comunión eclesial, el Consejo Ecuménico de las Iglesias ofrece la estructura —bendita, indispensable, pero provisional— de la división y no de la comunión de las Iglesias. Ella no acaba con la división cristiana; la desmenuza y la organiza con miras a su supresión ulterior.

El reconocimiento recíproco de eclesialidad que une sus miembros al nivel local o mundial, amplificándose de año en año, impacientándose de no poder manifestarse todavía por la unidad eucarística, todavía no provoca en todas partes la muerte de las mismas confesiones que lo componen para hacerles renacer conjuntamente, más allá de ellas mismas, en la Iglesia reunida. Testigo ocasional, esporádico de la santa Iglesia católica hacia la que tiende tan apasionadamente, el CEI no ofrece la estructura genuina de la unidad entre ellas de las Iglesias locales.

Quedan, por tanto, las proposiciones colegial y primacial.

¿La estructura colegial —o sinodal, o conciliar— puede ofrecer el cuadro, connatural a la misma Iglesia, que expresará la comunión entre ellas, de sus epifanías locales? Esta estructura es la que defienden, o hacia la cual tienden prácticamente todas las Iglesias no romanas. Es también propuesta, con un correctivo "primacial" importante por muchos jefes y pensadores católico romanos. Se podría definir del modo siguiente el principio de una estructura colegial de la unidad en la Iglesia: las Iglesias que se reúnen en concilio tienen conciencia, quieren y se dicen Iglesia no en favor de su conexión con una de

ellas —que sería como la fuente de la eclesialidad de las demás— sino en razón del hecho de que cada una de ellas confiesa ser en la comunión de las otras, pero en plenitud eclesial, directamente, inmediatamente, la epifanía del pueblo de Dios tal como es en X o Y. Esto puesto, las variantes son innumerables: en cuanto a la extensión de la región en que las Iglesias se reúnen en concilio; en cuanto al alcance de decisión o solamente de consulta reconocida a los acuerdos comunes; en cuanto a las instancias habilitadas para convocarlas y clausurarlas; en cuanto a la frecuencia de su celebración; en cuanto a los vestigios que permanecerán entre sus sesiones, etc.

Si pienso bien, la Iglesia Católica Romana no podría aceptar esta estructura de la unidad entre las Iglesias locales sin que ella se encontrara provista, de manera constitutiva, de un ministerio que correspondería al de Pedro entre los apóstoles (incluido Pablo) y tal vez de una congregación que correspondería a la de Jerusalén de los tiempos de Pedro y Santiago.

En cuanto a la proposición primacial me parece bíblicamente fuerte e históricamente débil. Bíblicamente fuerte porque ella propone que la unidad entre las Iglesias locales refleja la que unía entre sí a los apóstoles (y tal vez entre las Iglesias locales de los primeros tiempos con Jerusalén por Iglesia “primacial”). Históricamente débil, porque la manera bajo la cual el obispo y la Iglesia de Roma han propuesto hasta aquí esta estructura encuentra la reprobación de la mayoría de los bautizados.

\* \* \*

“Tomad vuestros sueños por realidades” se gritaba en mayo de 1968 sobre los muros del Barrio Latino. Convencidos como estamos, maxivamente, hasta el punto de ver que la exigencia de la unidad es una exigencia fundamental para que la Iglesia contemporánea esté a la altura de su misión, e inquietos como estamos más y más de ver la búsqueda de la unidad como dudar de sí misma y de su vocación, no se podría intentar un empuje de esta búsqueda por el examen precisamente de la estructura de la unidad entre las Iglesias locales? ¡Ojalá *Fe y Constitución* y el *Secretariado de la Unidad de los Cristianos*, y algún monasterio con vocación específicamente ecuménica, y un instituto universitario especializado tuviere la iniciativa de una consulta, todo lo prudentemente antepreparatoria que se quiera, entre hombres de Iglesia y teólogos que no temerían

abordar de frente la incompatibilidad —provisional yo creo— entre la proposición colegial y la proposición primacial!

En el orden del día de tal consulta podrían figurar, sin orden lógico, los seis puntos siguientes:

1. ¿Hay o no un nexo ontológico entre la naturaleza y la estructura de la Iglesia? Si lo hay, la unidad en la Iglesia debe necesariamente encontrar en ella misma una estructura que la exprese y proteja, sean los que fueren los márgenes de invención, de adaptación cultural e histórica que se dejará a las Iglesias locales.

2. ¿La Iglesia, en su conjunto, soporta tal o tal vocación específica necesaria *al conjunto* de la Iglesia; por ejemplo, la vocación de Pedro, o de Pablo, o de una congregación piloto?

3. Si afirmativamente, basta que esta vocación sea de institución mesiánica para imponerse, o debe, en razón de su misma naturaleza, ser reconocida también por aquellos en vista de cuya edificación ha sido instituida? ¿Pedro es verdaderamente Pedro si es contestado? ¿Pablo es verdaderamente Pablo si su apostolado es puesto en duda? ¿Jerusalén será verdaderamente Jerusalén si las demás Iglesias locales rehusan la comunión con ella? En otros términos: si es exacto que una Iglesia tiene por confidente y testigo primero y último de su eclesialidad al Señor mismo, ¿no estará, con todo, obligada a no estar satisfecha de este testigo fundamental, sino de estarlo sólo el día que todas las demás Iglesias locales, de las cuales también es el Señor el primero y último testigo de lo que ellas son, serán reconocidas como Iglesias? Traspasemos: Si Pedro es Pedro, o si Pablo es Pablo, o si Jerusalén es Jerusalén por una disposición mesiánica eclesiológicamente determinante en lo que concierne a Pedro o Pablo, eclesiológicamente ejemplar en lo que se refiere a Jerusalén, ¿pueden estar satisfechos de esta disposición mesiánica en sí misma o ésta no debe, más bien, hacerles comprender que ellos no pueden ser verdaderamente Pedro o Pablo o Jerusalén si su vocación específica es reconocida también por todos los que creen en Aquel que se la ha concedido? Lo que daría a entender que un reconocimiento sólo parcial de su vocación sólo les permitiría un ejercicio parcial de esta vocación, y por tanto que la manera con que ellos han vivido su vocación, mientras solo era parcialmente reconocida, ha afectado esa misma vocación. Si, después, esta vocación encuentra un reconocimiento general, los que la

reconocieren de nuevo tendrán el derecho de pedir —si su protesta provisional estaba justificada— que vuelvan a ser examinadas las decisiones tomadas por aquel que reviste una vocación especial durante el tiempo en que ésta no era reconocida más que parcialmente. Es bajo este ángulo bajo el cual es necesario ver, a mi parecer, la obligación que tendrá la Iglesia Católica Romana, si ella quiere verdaderamente la *unitatis redintegratio*, de volver a colocar en debate ecuménico los dogmas que ha formulado en la ausencia de las Iglesias de Oriente y de una parte notable de las de Occidente.

4. ¿La tradición cristiana conocía, entre los Apóstoles de Cristo, uno o dos portadores de una vocación específica? ¿Pedro sólo, o Pedro y Pablo? Si, como parece evidente, la tradición apostólica conoce *dos* apóstoles-tipos, uno y otro necesarios a la Iglesia para que sea Iglesia, ¿cómo se inscribirá esta dualidad en la estructura de la Iglesia? ¿Por su unión en una Iglesia local que puede hacer reclamo de los dos, porque los dos han sido mártires en ella? ¿O por la inserción de Pablo entre los apóstoles que no son Pedro y de los cuales él se convertiría, de alguna manera en el exponente, equivaliendo Pedro y Pablo, esquemáticamente, a Pedro y los otros apóstoles? En todo caso, dos soluciones hay falsas: la que vería a Pablo absorbido progresivamente por Pedro, hasta el día —era el 24 de enero de 1647— en que habría sido declarada herética la afirmación según la cual la dualidad Pedro y Pablo no implicaría la subordinación y la sujeción de Pablo a Pedro. La segunda solución que debe excluirse, sería aquella que hiciera de Pablo el portador —aun eclesiológicamente necesario— de un ministerio eventual enfrente de Pedro, portador del ministerio institucional. Pablo, en efecto, jamás ha sentido la necesidad de hacerse reconocer como profeta, doctor o glosólalo; es como *apóstol* como quiere ser reconocido.

5. Si, para servir a la unidad, la Iglesia debe tener constitutivamente una estructura primacial —no siendo lo específico del apostolado de Pablo el “contestar” la primacía de Pedro, sino el no tener su origen en Pedro para ser apóstol en el pleno sentido del término— será necesario reexaminar en común las semejanzas y las diferencias entre la sucesión de Pedro y la sucesión de Pablo y de los once. Pienso que el capítulo III de la *Lumen Gentium*, que ha señalado tan fuertemente lo específico del episcopado en relación con los otros ministerios podrá ofrecer aquí una base de diálogo determinante. Muestra, efec-

tivamente que las relaciones obispo-primado y otros obispos no pueden ser comprendidas a la luz de las relaciones “obispos-presbíteros”. No existe, en el plano de la “sacramentalidad” ministerial, diferencia entre el sucesor de Pedro y los sucesores de los demás apóstoles. No existe ordenación para la primacía. Un obispo es sucesor de apóstol no gracias a su dependencia del sucesor de Pedro, ni aún gracias a su comunión con el sucesor de Pedro (que se ve por el reconocimiento de la episcopalidad auténtica de los obispos de las Iglesias de Oriente); es de manera directa apostólico y mesiánico. Es por lo que tampoco su comunión con la Iglesia de Roma funda la eclesialidad de la Iglesia de la que él es pastor. Es decir, que las Iglesias no romanas están apasionadamente interesadas en la manera en que, después del Vaticano II, será regulada eclesiológicamente (y no solo canónicamente) la relación primacía-colestialidad. Apasionadamente interesadas porque convencidas de que la Iglesia Católica Romana, por sí sola, no será capaz de determinar esta relación: necesitará la ayuda de otras Iglesias y esta ayuda debe serle ofrecida. Porque es aquí, en definitiva donde se juega la protestación de las Iglesias no romanas, contra la Romana, y por tanto también donde esta protestación podrá poner fin: las demás Iglesias no quieren ni pueden aceptar la idea de que su eclesialidad depende del hecho de ser injertadas sobre la de Roma, que ellas son Iglesias porque serían, respecto a la de Roma, lo que las parroquias son en relación a la Iglesia catedral de la que dependen y atestiguan.

6. Todavía sería necesario examinar —como para hacer la prueba de que la eclesialidad de las Iglesias locales no tiene más su fuente en su conexión a la de Roma que las Iglesias fundadas por Pablo no tenían la suya en la de Jerusalén— si no sería muy deseable, para el *bene esse* de la Iglesia en su conjunto, escalonar la estructura primacial teniendo cuenta de los diferentes niveles donde se juega en realidad la vida de la Iglesia: la nación, el ambiente lingüístico y cultural, el continente. Y esto con un respeto serio del principio de la subsidiaridad —para disminuir las competencias administrativas de la sede de la primacía universal; pero también con un respeto serio de la unidad de la Iglesia universal— para limitar las pretensiones locales a la autonomía que serán, por otra parte, tanto más fuertes cuanto el principio de subsidiaridad fuese menos respetado.

\* \* \*

Resumimos lo que hemos intentado decir, muy torpemente, en esta llamada a un debate eclesiológico sobre la manera en que una Iglesia local debe ser Iglesia entre las demás Iglesias locales.

Hemos visto que no basta que una Iglesia se diga tal para serlo: es necesario que sea reconocida por tal por las demás y que su petición de ser reconocida como Iglesia por las demás sea su manera de reconocer a las otras como Iglesias.

Hemos visto también que este reconocimiento mutuo, constitutivo de la eclesialidad misma de las Iglesias, tiene necesidad de una estructura para expresarse normalmente. Siendo la unidad constitutivo de la Iglesia, esta estructura debe serlo también.

Hemos visto finalmente que las proposiciones hechas para describir y hacer funcionar esta estructura de unidad jamás han convencido al conjunto de las Iglesias, si se exceptúa los muy primeros tiempos de la Iglesia. La proposición colegial repugna a la Iglesia Católica Romana porque ella tiene la convicción que le hace perder un elemento esencial de su obediencia: hacer respetar en la Iglesia de todos los tiempos lo específico del ministerio de Pedro de cara al ministerio de los demás apóstoles. La proposición primacial repugna a todas las Iglesias no romanas porque ellas tienen la convicción que les haría perder un elemento esencial de su obediencia: hacer respetar la eclesialidad directa, no derivada, igual, de las Iglesias que no son la de Roma.

He aquí por qué, para impulsar la cuestión de la unidad cristiana —indispensable preámbulo a un fiel cumplimiento de la misión de la Iglesia en el mundo— es necesario tener el coraje y la franqueza de debatir conjuntamente sobre la proposición romana y las objeciones que se le hacen. Nada será más funesto a la búsqueda de la unidad que un rechazo *a priori* de las Iglesias no romanas para entrar en materia sobre la proposición romana de estructurar la unidad de la Iglesia. Nada, si no el rechazo *a priori* de la Iglesia Católica Romana de volver a abrir generosamente, fraternalmente, el debate sobre su manera de formular en doctrina y de aplicar en práctica lo que es lo esencial de su proposición.