

COMUNION Y AUTORIDAD EN EL DOCUMENTO DE VENECIA

I

El término «comunidad» ha pasado por diferentes vicisitudes en el ámbito de la Teología católica de los últimos tiempos. Hace unos decenios había perdido su lugar fundamental en el estudio de la Eclesiología. Para algunos teólogos no representaba ningún papel en la configuración de la unidad de la Iglesia. Explícitamente no se habla del concepto «comunidad» —por ejemplo— ni en la tesis sobre la unidad de la Iglesia, ni en el índice analítico del tratado *De Ecclesia*, editado por la BAC en 1952, cuyo autor es el famoso eclesiólogo español, P. Salaverri. El profesor de Eclesiología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, P. Timoteo Zapelena considera la comunidad como uno de tantos elementos constitutivos de la unidad de la Iglesia, sin concederle el carácter totalizante, que le es propio. Hemos de llegar hasta el año 1962 para que aparezca una obra de extraordinario interés. *La Iglesia es una comunidad*, escrita por el teólogo Jerónimo Hamer. Su concepción es ya plenamente concorde con los nuevos planteamientos eclesiológicos y llena de sugerentes perspectivas.

Tampoco en el campo de la Teología acatólica la idea de comunidad era adecuada. Mantenía su valor fundamental en la teología ortodoxa, sin que hubiera una doctrina bien elaborada sobre la misma. A veces daba la impresión de que la comunidad era un simple elemento de sentido relacional entre las iglesias locales o de los miembros de una iglesia dentro de su seno.

El documento de Venecia parece querer dar dos pasos en

la consideración de la noción de comunión: por una parte nos llama la atención sobre la unidad de vida de los creyentes en Cristo, como objeto de petición en la llamada oración sacerdotal de Cristo; y por otra vincula la comunión con la misión de la Iglesia: «La Koninonía —nos dice— se ordena a cumplir los deseos y la voluntad de Cristo». «Padre, guarda en tu nombre a éstos, que me has dado, para que sean uno, como Nosotros somos uno... para que el mundo crea que tú me has enviado (Jn. 17, 11-21)» (n. 11).

Pero la dinámica interna del documento le lleva muy pronto a olvidar la hondura del concepto expuesto para reducirlo casi a una cuestión de relaciones internas y externas de las iglesias. Por esto continúa su discurso diciendo: «Al Obispo de la sede principal es al que corresponde procurar el cumplimiento de esta voluntad de Cristo en las iglesias de su región. Obligación suya es la de ayudar a los obispos en la tarea de promover en sus iglesias la instrucción religiosa, la santidad de vida, la unión fraterna y la misión encomendada a la Iglesia en el mundo» (*Ibid.*).

La comunión tiene unas profundas raíces en la sobrenaturalidad, en el *misterio mismo* de la Iglesia. No es únicamente una forma operativa de la unidad y de la concorde búsqueda del cumplimiento de la voluntad del Señor en el orden moral o en el pleno de la realización de una misión trascendental en el mundo. Acaso el texto bíblico más denso en esta materia es el de san Juan en su primera carta: «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión es también con el Padre y con su Hijo Jesucristo... Si dijéramos que vivimos en comunión con él y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos en verdad. Pero si andamos en la luz, como El está en la luz, entonces estamos en comunión unos con otros» (1 Jn. 3, 6-7).

He aquí una consideración primordial. La comunión no es solamente un reflejo de la unidad trinitaria. La comunión es una relación nueva de la persona con el Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo. Y esto dentro de una comunidad de creyentes en el Señor. Esta relación nueva tiene una vertiente personal y otra comunitaria. Las dos pueden tener grados distintos de perfección, los cuales dependen, cuando se trata de la segunda, de la proporción en el índice de plenitud en la pose-

sión de los medios de salvación, con que Cristo ha querido dotar a su Iglesia.

El Concilio Vaticano II, al hablar de grados diferentes en la comunión eclesial, tiene presente y consagra esta doctrina, nacida de una intuición genial. Con ella no quiere únicamente establecer un criterio puramente delimitado en el ámbito jurídico. Ella entra en la penumbra luminosa del misterio de la Iglesia. Los grados de comunión establecen una diversificación de relaciones ecuménicas entre las Iglesias o Comunidades Cristiandades. No por un convencionalismo externo y jurídico. La comunión *plena o no plena, perfecta o imperfecta* entre distintas iglesias afecta a la unidad querida por Cristo y a la realidad cristiana de aquéllas. Los constitutivos esenciales de la Iglesia de Cristo, que componen simultáneamente el misterio y la institución de la Iglesia, forman instancias definitivas de la realidad cristiana: la integridad de la fe, la norma institucional jerárquica, la vida sacramentaria, los vínculos comunitarios, no son accesorios de la existencia eclesial, sino componentes tradicionalmente reconocidos de la estructura querida por Cristo de una institución elevada por El a la categoría de Cuerpo Místico suyo. Es por esta razón que cualquier desafección, consciente o inconsciente a los mismos, desvirtualiza la autenticidad de una comunidad aunada en el nombre del Señor.

Por consiguiente el proceso real de la personalización individual de la comunión tiene una *lógica interna*: la fe en el misterio de Jesucristo Muerto y Resucitado es el primer paso para establecer esta nueva relación con Dios, la cual perfecciona y sublima la natural dependencia del hombre criatura con su Creador. Esta nueva relación queda sellada y ratificada por el renacimiento del agua y del Espíritu Santo, es decir, por el bautismo. El bautismo produce en el creyente un nuevo ser, lo convierte en una nueva criatura. El edifica la gran plataforma de la unidad entre todos los bautizados, que justamente se llaman hermanos y pueden afirmar con razón haber sido injertados en Cristo Cabeza del Cuerpo Místico. Pero el bautismo es administrado *por y dentro* de una comunidad cristiana. Y no todas las comunidades cristianas están de acuerdo en la profesión de la misma fe, en la aceptación de los mismos sacramentos, en la concepción del ser de la Iglesia, sobre todo por lo que respecta a la estructura fundamental de la misma.

Por lo mismo, al ingresar en una comunidad cristiana determinada, dividida y separada de las demás, el bautizado entra en la gran plataforma de la unidad, pero al mismo tiempo ingresa en el drama de la división de las iglesias. En la misma medida en que va tomando conciencia de que estas divisiones son contrarias a la voluntad de Cristo, siente la urgencia ecuménica. El ecumenismo lo conduce a vías de diálogo, de oración común con sus hermanos separados, de encuentros en la convivencia y en la colaboración en la labor de hacer el bien a los hombres y anunciarles la buena nueva. Sin embargo, muy pronto le advierte de la *ley fundamental del mismo*: la firme lealtad en la propia fe, en cuya profundización hallará múltiples sendas de concordia con la fe de los demás cristianos.

Esta fidelidad a la propia fe y a la comunidad, que le ha ofrecido el mensaje cristiano y el bautismo, comporta una profesión de fe y una aceptación sincera de su constitución eclesial y de sus principios éticos individuales y comunitarios. Todo este entramado de pensamiento doctrinal y de proyección práctica brota o debe brotar de la fe profesada. Y en la vivencia de este conjunto está presente la comunión intracomunitaria, como aglutinante de todos los miembros de la misma comunidad.

Ya en este punto aparece en el documento de Venecia la íntima relación entre comunión y autoridad, al presentarnos un responsable de la comunión intracomunitaria: el obispo, quien al haber recibido el don y oficio de la *episcopé*, tiene la misión y el deber de vigilar y orientar la comunión de los fieles. Después volveremos sobre este mismo tema.

Antes queremos insistir en un tema esbozado en párrafos anteriores. Una Iglesia o Comunidad cristiana ha de sentir la atracción ecuménica. Su fidelidad al Señor le hará ver que la unidad querida por El rebasa los límites de sus fronteras. Más allá de ellas se encuentran otros creyentes en Cristo, que forman comunidades distintas y separadas de la suya. ¿Cómo podrán encontrarse para caminar hacia una mayor unidad? ¿En qué relación están en un momento determinado de la historia? ¿Hasta dónde llega su división y en qué se fundamenta la convicción de estar vitalmente unidos de alguna forma?

Conviene repetir la doctrina del Vaticano II sobre los grados de comunión. Nuestra comunión existe. Por el bautismo fui-

mos injertados en Cristo y entramos en la participación de su Señorío sobre todas las cosas creadas. Pero estamos insertos en unas comunidades, que deben aceptar todo el depósito de la revelación y traducirlo en su organización eclesial. Si esta aceptación es parcial y, por lo mismo, la visión de lo que Jesucristo ha dispuesto que sea su Iglesia, también entonces la comunión no es plena, no es perfecta, sino no plena e imperfecta. Y si relacionamos distintas Iglesias y Comunidades Cristianas entre sí, también deberemos decir que su grado de comunión depende de la identidad o diferencias en estas aceptaciones.

El Papa Pablo VI ha podido decir, por ejemplo, en diversas ocasiones que la comunión de la Iglesia Católica Romana con las Iglesias Ortodoxas es *«casi plena»*. Con ello reconoce que nuestras divergencias en puntos fundamentales son relativamente escasas y podrían ser superadas por una especial gracia de Dios. También reconoce la Iglesia Católica Romana que su comunión con la llamada «Comunión Anglicana» es superior a las que mantiene con otras confesiones cristianas. Porque nuestro acervo común es muy considerable y ciertamente superior al peculiar de otras muchas denominaciones. Pero la triste verdad es que todavía no podemos hablar de una plena comunión en estos dos ejemplos citados.

Para una eclesiología de la comunión se identifica «comunión plena o perfecta» con la unidad de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica. *Si se quiebra la unidad, se resquebraja la comunión. Si se debilita la comunión, peligra la unidad.* De aquí la importancia del tema. Por lo mismo consideramos un acierto que el documento de Venecia haya enfocado todo su trabajo a partir de un concepto tan fundamental y trascendente. Con ello, además, evita los escollos de discusiones históricas sobre la idea de la unidad de la Iglesia, que enfrentaron a los dos dialogantes.

II

El ecumenismo está sumergido en el misterio de la cruz. Es, en frase de Pablo VI, «el ministerio más misterioso de su Pontificado». Por fidelidad a Cristo, nos sentimos obligados, en conciencia, a ser fieles a nuestra fe y a permanecer en

nuestras respectivas comunidades, al mismo tiempo que experimentamos el aguijón de nuestro grave deber de buscar la unidad de los cristianos en la plenitud de comunión. Humanamente se cierra el horizonte de nuestras posibilidades. Con todo, sabemos que por encima de nosotros están los designios de Dios y su gracia, que puede vencer nuestras impotencias.

Por esto las Iglesias han de trabajar con humildad y esperanza para salvar estas dificultades, humanamente insalvables. Cristo ejerce en la Iglesia su Señorío por la acción del Espíritu, que reparte sus dones y guía al Pueblo de Dios. Entre estos dones están ciertamente los carismas personales, que capacitan a unos fieles concretos para ejercer especial influencia en la marcha y vida de la Iglesia. El ecumenismo, en su larga historia, conoce a muchos hombres y mujeres, que por moción directa del Espíritu han sido vocacionados para trabajar eficazmente en favor de la unión de las Iglesias separadas.

«Pero entre estos dones que el Espíritu Santo confiere para la edificación de la Iglesia —nos dice el documento de Venecia— figura el de la función episcopal de los ministros sagrados. A algunos de éstos los comisiona el Espíritu Santo, a través de la ordenación, para el servicio de la comunidad. Ellos desempeñan su autoridad en el ejercicio de funciones ministeriales, en «la enseñanza de los Apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (Act. 2, 42). Esta autoridad le compete primariamente al Obispo, que es quien debe preservar y promover la integridad de la Koinonía, para estimular a la Iglesia a la Soberanía de Cristo y su generosa entrega a la misión... Todos los que están investidos de autoridad ministerial deben reconocer su responsabilidad común y su interdependencia» (n. 5).

Preservar y promover la integridad de la comunión es el gran deber del Obispo. En este deber se funda su autoridad, porque todo deber engendra derecho o derechos. Estos han de ser proporcionados a la importancia y complejidad objeto de su responsabilidad. El documento no concreta el ámbito de estos derechos o lo que es lo mismo la amplitud de la autoridad episcopal. Sólo cuando se refiere al ejercicio sinodal o conciliar de la misma llega a concreciones.

En el número 18 de nuestro documento se hace esta fundamental afirmación: «Cuando el conflicto pone en peligro la unidad o amenaza con pervertir la verdad del Evangelio, la

Iglesia tiene que disponer de medios eficaces para resolverlo». Y cuando trata, el citado documento, de cuestiones de fe y ordenación de la comunidad, no duda en afirmar claramente una autoridad impositiva. Citemos, aunque sea prolijo, este párrafo del número 9: «desde los tiempos del Concilio de Jerusalén, las iglesias han visto la necesidad de expresar y robustecer la *Koinonía*, reuniéndose para discutir materias de interés común o para hacer frente a dificultades del momento. Tales reuniones pueden ser regionales o ecuménicas y la Iglesia, siempre obediente a Cristo y fiel a su vocación, formula en ellas su regla de fe y ordena su propia vida. En todos estos concilios, bien sean de obispos, o bien de obispos, clérigos y laicos, las decisiones *se imponen autoritativamente*, cuando expresan la fe y el común sentir de la Iglesia. Las decisiones de los que tradicionalmente se ha venido llamando «un Concilio Ecuménico» son obligatorias para toda la Iglesia; las del concilio regional o del sínodo solamente obligan a las iglesias, que ellos representan. Tales decretos deben ser aceptados por las iglesias locales como expresión de la mente de la Iglesia. Lejos de ser una imposición, este ejercicio de la autoridad mira solamente a robustecer la vida y la misión de las iglesias locales y de sus miembros».

Todo deber, decíamos, engendra unos derechos. La obligación, la responsabilidad de preservar y promover la *koinonía*, ha de estar respaldada por unos derechos de la autoridad. En el ejercicio colegial de esta autoridad los obispos están asistidos por la obligatoriedad de aceptación de sus medidas magisteriales o disciplinares: para salvaguardar la *koinonía* sus decisiones son autoritativas en los niveles, que ellos representan —regional, ecuménico...

En una lógica coherente interna, no podemos dejar de dar al obispo local una autoridad, por lo menos analógica —según el espíritu del documento— a la de los concilios regionales. Porque una comunión de iglesias locales, en cuyo seno hubiera una ausencia de comunión interna, sería una comunión muy cercana a la *fictio iuris*.

Comprendemos que la noción de autoridad sea un tanto lejana a la ideosincracia del espíritu anglosajón. Especialmente del talante inglés. El instinto democrático, específico de sus instituciones nacionales, ha influido decisivamente en sus *visualizaciones* de la Iglesia. Pero, en ésta, reina ante todo la voluntad de su Fundador y la naturaleza íntima, que quiso

dar a su nuevo Pueblo de Dios. En él la significación de autoridad-representación se sostiene. Pero los términos se trasladan. La autoridad en la Iglesia es representación de Cristo, mientras que en la sociedad civil la representación viene del pueblo. No se puede decir que la noción de autoridad eclesial esté modelada por una vetero concepción de las potestades cívicas, que se presupone vengan de Dios. Porque la originalidad de la dependencia de la jerarquía eclesial con Cristo es de carácter teológico, revelado.

Nuestro documento aborda la comunión eclesial sobre todo desde el ángulo de la unidad de fe. No olvida la ordenación de la vida interna de las iglesias. Sin embargo, con razón atribuye la primacía a la unidad de fe. Por una parte es la contraposición en puntos determinados de fe la causa principal de nuestras divisiones actuales. Por otra parte la fe es el inicio de nuestra unión con Cristo, el inicio de nuestra justificación. Ella es la fuente de todas las exigencias personales y comunitarias del fiel cristiano.

En este sentido queda suficientemente robustecida la fuerza de la actuación jerárquica, especialmente en su vertiente colegial. Pero la fundamentación de la virtualidad de la autoridad eclesial no está suficientemente expresada.

El documento no aborda explícitamente toda la problemática de la doctrina sacramental. Acaso porque, fiel a su principio de rehuir todo asomo de polémica, temiera enzarzarse en dificultades insolubles. Pero no cabe duda de que una iniciación a las cuestiones sacramentarias habría enriquecido el concepto de autoridad en la Iglesia. Es verdad que las dos anteriores declaraciones anglicano-católicas contienen ya valiosos elementos en esta materia. Pero se limitan, con razón, a considerar los sacramentos a que se refieren explícitamente.

La concepción católica acerca del ministro de los principales sacramentos, que debe ser representante de Cristo Cabeza del Cuerpo místico, da una base incomparable al tema de la autoridad en la Iglesia. Es cierto que no puede igualarse la función sacramental con la jurisdiccional. Pero también es verdad que no pueden ser indiferentes entre sí y menos contrapuestas, estas dos funciones de la responsabilidad de la comunión en la Iglesia. Pensemos, sobre todo, en la confluencia misteriosa entre el ministerio de la propagación y autenticidad de la fe con la celebración de los sacramentos, que exigen y profesan esta misma fe.

Sin que se pueda afirmar que la cuestión de la autoridad en la Iglesia, dentro de la teología católica, haya conseguido una madurez en sus actuales investigaciones, sí que podemos decir que esta relación entre lo sacramental y lo ministerial está en la mente de los principales teólogos.

III

«Si la unidad en el amor y la verdad en que tan interesada se muestra la voluntad divina, ha de llegar a ser una realidad, es necesario que este ideal de los aspectos primacial y conciliar, complementarios de la función episcopal en servicio de la koinonía de las iglesias, sea realizado a nivel universal. La única sede que reclama para sí la primacía universal, y que ha ejercido y ejerce todavía tal función episcopal es la de Roma, la ciudad donde murieron san Pedro y san Pablo» (número 23).

Esta afirmación, que, tomada aislada de todo el contexto del documento, podría parecer como un reconocimiento incondicional del primado del Romano Pontífice, ha de ser tenida en cuenta en consideración de su contexto. No puede negarse que es un aserto extraordinariamente fecundo. De él pueden extraerse en el futuro consecuencias acaso no expresables en el momento actual. Es además una consecuencia lógica en la línea de pensamiento del documento: el Obispo es responsable de la comunión de su iglesia local; los sínodos regionales y ecuménicos los son respectivamente de la comunión de las iglesias en la región y en la *ecumene*. Pero puede darse una función de episcopé, que tenga el carácter universal, correspondiente a la colegialidad episcopal católica, así como cada obispo local asume ordinariamente la responsabilidad de la koinonía en su diócesis en las circunstancias en que no ha habido un sínodo regional.

Sin embargo es necesario reconocer que en todos los párrafos del capítulo V del documento de Venecia hay reticencias importantes, que matizan radicalmente la afirmación fundamental, que hemos transcrito. Para nosotros lo más importante sería dilucidar una cuestión. En todos estos párrafos se intenta presentar un primado eclesial, que se configure

como «primus inter pares» o bien se llega al reconocimiento de una verdadera primacía de jurisdicción.

Según las explicaciones dadas por miembros redactores y responsables de este documento, por parte anglicana, ellos no aceptaron una primacía que superara el «primus inter pares». Es muy matizada su explicación. Hay que reconocer la paridad de todos los obispos en el orden sacramental: todos han recibido la misma e idéntica consagración episcopal. En el nivel sacramental no hay diferencia posible entre un Obispo y otro. Todos son «pares». ¿Hay alguna diferencia proveniente de otro elemento constitutivo de la Iglesia? En este punto el documento permanece en la ambigüedad. Por una parte había dado mucha importancia a la misión de la Iglesia en el concepto mismo de comunión. Por otra parte parece olvidar este concepto, como constitutivo del ser y de las funciones de la Iglesia, cuando se trata del primado. Porque realmente la peculiaridad de la primacía petrina, según la doctrina católica, no tiene su raíz en un sacramento, sino en una especial misión. La función de responsabilizarse de la comunión universal, sometida a todas las reservas y recelos del citado cap. V del documento de Venecia, se haría ineficaz. En el fondo se suscitan antiguos resabios de contraposición con la Curia Romana, extrapolados a la figura misma del Primado.

No podemos negar que este documento, que ocupa nuestra atención, representa un valioso y auténtico avance en nuestro diálogo ecuménico. Hay en él afirmaciones, que nos habrían sorprendido hace tan sólo 10 años antes. Pero hemos de confesar que nos queda todavía un largo camino a recorrer. La comunión eclesial, la autoridad en la Iglesia y el Primado en la misma son tres pilares del cimiento de la Iglesia. Mucho hemos avanzado en el diálogo sobre los mismos. Esperamos que en próximos diálogos podamos adelantar todavía más hacia el punto de confluencia, mientras damos gracias a Dios por los avances conseguidos.

† ANTONIO BRIVA, Obispo de Astorga.