

IGLESIA LOCAL Y EUCARISTIA EN EL DOCUMENTO DE CONSENSO DE LA COMISION INTERNACIONAL PARA EL DIALOGO CATOLICO-ORTODOXO *

La Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa aprobó el documento «El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad»¹.

El documento muestra felizmente que entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa no sólo era posible la elaboración de un documento de consenso (que en cuanto tal sobrepasa comprensiblemente el carácter, la mayoría de las veces, de los papeles de acuerdo, en el marco de la Ecumene), que emana de la profundidad compartida de la fe en el misterio de la Trinidad de Dios, de su operatividad en la Iglesia y, en particular, de su participación en la Eucaristía; sino que, más bien, puede llegar a desarrollar asimismo, desde la profundidad de la comunidad de fe experimentada, la unidad de la confesión de fe que se da en el ámbito temático en el interior de una plenitud casi ilimitada de expresiones de fe común teológicas y doxológicas.

* Traducción del original alemán del Prof. H.-J. Schulz, escrito especialmente para *Diálogo Ecuménico*, por el Prof. A. González-Montes.

¹ Texto: *Diálogo Ecuménico*, t. XIX, n. 63 (1984) 95-107. Traducción de Rosa Herrera del original francés publicado en el órgano del Secretariado para la Unidad, *Service d'information* 49 (1982/II-III) 115-20. La traducción alemana sobre la que ha trabajado H.-J. Schultz, teniendo a la vista el original francés: A. Rauch - P. Imhof (eds.), *Die Eucharistie der Einen Kirche. Die eucharistische Ekklesiologie - Perspektiven und Grenzen*. Regensburger Ökumenisches Symposion 1981. Im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, 20.7. bis 26.7. 1981 (Munich 1982) Traducción alemana que ha controlado H.-J. Vogt. *Nota de Diálogo Ecuménico*.

Dentro de este ámbito comprensivo del consenso teológico católico-ortodoxo, se mostró como especialmente objetivo y justo partir desde los principios determinantes de la Eucaristía y de la Iglesia, que se construye desde la Eucaristía, cuya ley de construcción del cuerpo *eclesial* de Cristo se manifiesta a partir del Cuerpo eucarístico de Cristo en la vida de la «Iglesia local», la cual, ciertamente, sólo se puede dar por su parte dentro de una *Communio* comprensiva de las iglesias locales entre ellas como «Iglesia católica».

Por causa de la significación de este punto de partida para el diálogo católico-ortodoxo, debe esta aportación elaborar especialmente el tema «Iglesia local y Eucaristía» en el contexto del mencionado documento de diálogo.

I.—PARA LA PREHISTORIA DE LA ELECCION DEL TEMA «IGLESIA LOCAL Y EUCARISTIA PARA EL DIALOGO CATOLICO-ORTODOXO

Ya en la Comisión católico-ortodoxa designada en diciembre de 1975, con el fin de preparar el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y las 14 Iglesias ortodoxas autocéfalas², se llegó pronto a estar de acuerdo en que no debían ser discutidas cuestiones de la teología de controversia en las primeras fases del diálogo. Antes bien, había que hacer valer con prioridad aquel potencial de unidad que nos es común

2 Comunicación sobre la constitución de esta Comisión por parte ortodoxa: cf. Carta del Patriarca Demetrios del 14.12.1975 con motivo del X Aniversario del levantamiento del anatema de 1054 («...gelangen wir zu dem panorthodoxen Beschluss, eine spezielle gesamtorthodoxe technisch-theologische Kommission zur Vorbereitung dieses Dialogs von orthodoxer Seite aus aufzustellen»), en: *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat, 1958-1976*. Traducción alemana del volumen de documentación sobre el intercambio de visitas, documentos y mensajes entre el Vaticano y el Fanar, con un Apéndice sobre el X Aniversario jubilar del levantamiento del anatema; edición por los fondos de la fundación *Pro Oriente* (Viena-Innsbruck 1978) p. 195. La edición original del *Tomos Agapis* en griego y en francés (Roma-Istambul 1971) comprende sólo los documentos hasta 1970. [Hay asimismo traducción española en castellano del *Tomos Agapis*, editada por la Ed. Católica (BAC): *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y Patriarcado de Constantinopla 1958-1972* (Madrid 1973). *Nota de Dial. Ec.*] La lista de los miembros ortodoxos de la Comisión preparatoria fue entregada al mismo tiempo al Secretariado para la Unidad.

en la fe trinitaria, y —de manera más específica aún para la relación católico-ortodoxa— en la Eucaristía y en los restantes sacramentos, así como en la estructura de ambas iglesias, asistidas por la naturaleza episcopal de sus iglesias locales³.

Sólo desde aquí se podría encontrar un camino para, más tarde, poder tratar las cuestiones controvertidas, como la cuestión del primado del Papa y de la infalibilidad del mismo, o la pregunta por la procedencia del Espíritu Santo del Padre, esto es, del Padre «y del Hijo (*Filioque*)».

Había también que pensar que la II y III Conferencia Panortodoxa de Rodas en 1963 y 1964 había dado vía libre al diálogo teológico de toda la Ortodoxia con la Iglesia Católica sólo bajo la estricta condición de un «par cum pari» de ambos interlocutores (formulado en Rodas con las palabras ἐπί ἴσους ὁροις)⁴. La comunión eclesial fundamental, por consiguiente, sólo se colocaba desde el principio ante la vista sólo, si se quería llevar a cabo un «diálogo teológico» conceptualmente entendido en el pleno sentido de la expresión.

Desde esta postura de entrada pareció oportuno remontarse a la comprensión conceptual de la eclesilogía eucarística. Esta había encontrado, después de la formulación en un primer momento muy parcial del impulsor Nicolás Afanasiev y las más equilibradas exposiciones de los colegas de éste, A. Schmemmann y J. Meyendorff⁵, un gran eco también en la teología católica y en reformada⁶. En el texto del esquema preparatorio de la constitución sobre la Iglesia del II Concilio Vaticano, en el contexto del que más tarde sería

3 Cf. las referencias en *Proche Orient* 28 (1978) 369 s. No pudo realizarse una publicación de las decisiones de la Comisión.

4 Informe sobre la IIIª Conferencia Panortodoxa (1 al 15 del 11, 1964), en Rodas, en: *Ostkirchliche Studien* 14 (1965) 68-82; sobre la IIª Conferencia (del 26 al 30 del 9, 1963), cf. *Una Sancta* 19 (1964) 64 s., así como D. Savramis, *Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie* (Leiden 1964) 102 ss. Para la problemática teológica global del diálogo: H.-J. Schultz, 'Die inneren Bedingungen für den theologischen Dialog mit der orthodoxen Kirche', *Catholica* 33 (1979) 199-219. Hay una edición aparte actualizada de este último artículo: *Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs* (Münster 1980).

5 N. Afanasieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Zurich 1961) (= Afanasieff. [Ed. francesa: Neuchâtel 1960]).

6 Cf. B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia* (Napoli 1975).

el artículo 26, se había tomado nota intencionadamente de esta inspiración debida a la eclesiología eucarística ortodoxa⁷. Concretamente, el artículo 26 de la *Lumen Gentium* expresa los momentos fundamentales de cada eclesiología eucarística, cuando dice que, «la Eucaristía hace vivir y creer a la Iglesia»: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento». Esta visión de la Iglesia corresponde en forma completamente particular a la 1 Corintios, que puede ser llamada la *Magna Charta* de la eclesiología eucarística primitivo-cristiana. La expresión citada en primer lugar del artículo 26 se basa especialmente en 1 Cor. 10, 16 s., donde se dice que «todos participamos de un solo pan» y llegamos de este modo a ser «un solo cuerpo de Cristo». Y la más reciente exégesis consigue cada vez mejor (con Afanasiev) aquel consenso que permite convenir que el estímulo y origen del concepto del «cuerpo de Cristo» *eclesial* en Pablo estriba en la meditación del misterio del Cuerpo de Cristo *eucarístico*⁸. El lugar citado del artículo 26 citado después corresponde al carácter *lingüístico* del Nuevo Testamento especialmente, una vez más, en 1 Cor 11-14, donde el concepto de «Iglesia» se refiere a la comunidad local, y en verdad a su realización mediante la celebración de Eucaristía. En la triple gradación del concepto *ekklēsia* del Nuevo Testamento⁹ (comunidad de los salvados; iglesia local; asamblea eucarística), no se da, sin embargo, *aequivocatio* alguna, sino justamente la referencia a una correspondencia interna plena: cada asamblea eucarística legítima participa plenamente de aquello que constituye a la Iglesia en Iglesia de Cristo, y es en cuanto tal «Iglesia católica» en la plena intensidad de su vida interna.

Estos fundamentos de la eclesiología eucarística surgieron (en el contexto ciertamente del ministerio y de la *Communio* de las iglesias locales entre sí) en el punto central tam-

7 *Acta Synodalia S. Conc. Oec. Vaticani II*, vol. I, pars IV (Vaticano 1971) 87, nota 2. Sobre la cita de la nota y de las diversas ejecuciones cf. P. Plank, *Die Eucharistieversamm'ung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)* (Wurtzburgo 1980) 11.

8 Para el estado exegético: *ibid.*, 223 ss.

9 Cf. p. ej., el art. 'Ekklesia', en ThWNT.

bién de varios simposios de teólogos católicos y ortodoxos, entre ellos sobresalen los dos celebrados en *Ratisbona* los años 1969 y 1981¹⁰, pero particularmente en el *coloquio eclesiológico de Viena* de 1974¹¹. En este coloquio, que fue moderado en 1974 en Viena, por invitación de la Fundación *Pro Oriente* por el Secretariado Romano para la Unidad y el Centro Ortodoxo de Chambésy del Patriarcado Ecuménico, se pronunciaron por una eclesiología eucarística teólogos de procedencia tan distinta como el Metropolitano Damaskinos Papandreou (Ginebra-Chambésy), J. Meyendorff (hoy en el seminario de S. Vladimiro de Nueva York) y J. Klinger (Varsovia), y parte J. Ratzinger (hoy Cardenal) y los teólogos del Secretariado para la Unidad P. Duprey y E. Lanne¹².

A la vista de la fijación del punto central mencionado al comienzo por parte de la Comisión preparatoria del diálogo, y de la gran resonancia que había encontrado ya en ambas iglesias una eclesiología desarrollada desde el misterio de la Eucaristía, no sorprenderá que ahora la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Ortodoxa, cuando se reunió en Patmos y Rodas¹³ en su asamblea plenaria constituyente del 28.5.80, eligiera para esta primera fase del diálogo a formulación que parte de los temas de la Eucaristía y la Iglesia: «El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad». La comisión misma había sido nombrada en el marco del acuerdo definitivo sobre el comienzo del diálogo teológico entre Juan Pablo II y el Patriarca Demetrio durante

10 Texto de las aportaciones al simposio de 1981: A. Rauch-P. Imhof (eds.), *Die Eucharistie der Einen Kirche*, cit. (ver nota precedente 1). Para el simposio de 1969: E. Chr. Suttner (ed.), *Eucharistie. Zeichen der Einheit*. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium (Ratisbona 1970).

11 *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia*. Erstes ekklesio-logisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen (Innsbruck 1976) (= *Koinonia*). Organizado por los fondos de la fundación *Pro Oriente*, en colaboración con el centro ortodoxo del Patriarcado ecuménico, de Chambésy, y el Secretariado para la Unidad de los cristianos, de Roma. Relaciones y protocolos. Viena-Lainz, del 1 al 7 de abril de 1974.

12 *Ibid.*, 86 s. (Metropolitano Damaskinos); 115-26; 134 s. (Klinger); 134 (Ratzinger); 87; 158 (Duprey); 68; 87; 132 (Lanne).

13 Relación: *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua alemana, del 6.6.1980.

la visita del Papa en la Fiesta de San Andrés (30.11) en 1979 a Constantinopla ¹⁴.

II.—LA REFERENCIA TEOLOGICA TRINITARIA Y LA FECUNDIDAD DEL TEMA PARA LA UNIDAD ECLESIAL OBJETIVO DEL DIALOGO

Con el punto central la Eucaristía es considerada, en el marco de la temática susodicha de la primera fase del diálogo teológico, como aquel sacramento fundamental en la vida de la Iglesia, que, por la plenitud de significación que contiene y por su misma condición de objetivo último, se constituye en el sacramento de la unidad de la comunidad. En la declaración común del Papa Juan Pablo II y del Patriarca Demetrio, a la cual se vinculó el diálogo teológico, aparece como meta inequívoca el que pueda llegar a realizarse la comunión plena entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa. Ya Pablo considera en 1 Cor 10, 16 s la Cena del Señor como el gran acontecimiento creador de unidad en la comunidad, mediante el cual los muchos, que participan del pan uno y de la copa única de la comida del Señor, se hacen asimismo «un cuerpo» en Cristo. La Eucaristía como signo de la unidad debe crear unidad también entre las *comunidades e iglesias*, a no ser que un defecto manifiesto en la actitud de vida cristiana o deficiencia alguna en la comunión de fe entre las personas particulares y las comunidades eclesiales llegase a violentar el signo de la unidad, haciendo de él cobertura de la discordia e incluso signo de la mentira. Un disenso que les hace manifiesto por la incapacidad para la Eucaristía en común se convierte, sin embargo, por su misma anomalía en una llamada tanto más inequívoca a la clarificación. Y la existencia de confesiones cristianas «separadas» con su propia práctica de la plena comunión cada una de por sí constituye un escándalo, tanto teológica como humanamente, a pesar de que nos hayamos acostumbrado a ello.

Ahora bien, precisamente porque, desde otro punto de vista, la comunión de fe global es el supuesto para una celebración común de la Eucaristía auténtica, el tema de la

¹⁴ Texto de la Declaración y documentación de la visita del Papa a Constantinopla: *Der Christliche Osten* 35 (1980) 3-11; *L'Osservatore Romano* del 1.12.1979.

Communio no puede ser tratado sin plantear la pregunta por la comunión de fe. Esta cuestión aparece ciertamente planteada desde el punto de partida de la *Communio* de esta forma, y bajo el impulso de la urgencia, de modo que las exigencias de exclusividad de las tradiciones teológicas particulares, las formas de pensamiento y las opiniones concretas deben ser remitidas al entorno externo del propio ámbito de fe. La comunión de fe exige símbolo común, pero no se la puede hacer depender de catálogos interminables de criterios teológicos. El criterio decisivo de la comunión cristiana de fe y cima de la «jerarquía de las verdades de la fe» (según el art. 11 del Decreto de Ecumenismo) es, antes bien, la confesión de fe en la Trinidad de Dios y en su acción salvífica.

El tema «Eucaristía» se halla unido con la fe trinitaria no sólo, ciertamente, en el sentido de que sea obligado el presupuesto de la fe para la unidad de las Iglesias y la *Communio*. Mas bien, es preciso reconocer la Eucaristía y la Iglesia en su recíproca correspondencia como *las* realidades fundamentales de gracia, mediante las cuales se experimenta la acción del mismo Dios Trinidad: la voluntad salvífica del Padre, la obra histórico-salvífica del Hijo y la actualización vivificadora del mismo mediante el Espíritu Santo; con lo cual queda de manifiesto la configuración locuencial de la Eucaristía igual que la de la confesión de fe justamente en esta experiencia también como expresión trinitaria de la fe. Ello acontece en la celebración de la Eucaristía (desde la «tradición apostólica» de Hipólito¹⁵), de modo particular en la plegaria eucarística, ya sea que, como sucede en las anáforas orientales, esta expresión se de en forma trinitaria trimembre en analogía con la confesión de fe; ya sea que, como sucede en las plegarias del Occidente, éstas articulen con claridad asimismo la alabanza al *Padre*, la acción de gracias por la obra salvífica del *Hijo* y (en la doxología y dado el caso en la oración de consagración) también la fe en el *Espíritu Santo*¹⁶.

15 Texto: B. Bote, *La Tradition Apostolique de S. Hippolyte* (Münster 1963) 10-16.

16 Para la relevancia teológico-trinitaria y eclesiológica de las estructuras de ambas plegarias eucarísticas, cf.: H.-J. Schultz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Paderborn 1976) (= Schultz, *Glaubenseinheit*) 32-72; idem, en: *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979) 245-66; 46 (1980) 5-19.

El principio fundamental de la eclesiología eucarística, según el cual la Iglesia se construye mediante la Eucaristía, así como el objeto ecuménico del diálogo obligan expresamente asimismo a la vinculación del tema Eucaristía e Iglesia con el tema trinitario; pues en el contexto del diálogo se trata de que la común herencia eucarística constituye en plenitud la Iglesia en especial como Iglesia que cree en común trinitariamente y como Iglesia confesante. Y esta comunión de fe así activada, que puede ser apta para equilibrar o trascender interpretaciones históricas diferenciadas en cuestiones concretas del dogma trinitario, sería al mismo tiempo aquella *medida* de la comunión de fe que posibilitaría la celebración común de la Eucaristía, e incluso que la convertiría en obligación.

III.—«IGLESIA LOCAL» Y «EUCARISTIA» COMO PUNTO CENTRAL DEL DOCUMENTO DE DIALOGO DE MUNICH

Tres aspectos del tema mencionado de la primera fase del diálogo debían ser elaborados, según las decisiones de Rodas de 1980, respectivamente por las tres subcomisiones creadas entonces; y estos aspectos constituyen ahora las tres partes del documento aprobado en Munich-Fürstenried: 1. El carácter sacramental de la Iglesia y la Eucaristía en su relación con la cristología, la pneumatología y la doctrina trinitaria; 2. La *koinōnía eucarística dentro de la iglesia local* y el misterio del Dios Uno en la comunión de las Tres Personas Dividas; 3. La *koinōnía* dentro de la iglesia local y entre las iglesias locales¹⁷.

La siguiente exposición obedece particularmente al momento vinculante entre el primero y el segundo aspecto, del cual resulta asimismo el tercero de forma necesaria; permaneciendo así los tres aspectos del documento entrelazados de manera recíproca. Por lo que se refiere al estilo de pensamiento y al lenguaje del documento anotemos lo siguiente: el documento de diálogo abarca un campo amplio en su teología y en el estilo lingüístico y prefiere dar vueltas a las ideas

¹⁷ Para los tres aspectos: H.-J. Schultz, en: KNA-ÖKI 20 (1982) 11-14; 21/ 11-13; 22-23/ 12-16; 24/ 11-14.

fundamentales homogéneas y a la recíproca iluminación de las mismas. Se mencionan también, con frecuencia sólo de manera incidental, las fuentes bíblicas y las tradiciones históricas sobre las que se fundan las respectivas expresiones y estructura de pensamiento. De este modo no entran en acción a trechos pensamiento histórico y argumentación rigurosa, como acostumbra a proceder el teólogo occidental; y el progreso lógico perseguido por el documento dentro de sus apartados particulares a veces no es fácil de resumir. Por ello seguiremos aquí los capítulos particularmente relevantes para nuestro tema «Iglesia local y Eucaristía» a grandes trazos, e indicaremos en los puntos más marcados respectivamente las fuentes, transfondos y trascendencia teológica e intentaremos hacer luz sobre ello.

a) *Acentos pneumatológicos*

Los primeros puntos de la 1ª Parte caracterizan la estructura de acontecimiento operada en la Eucaristía (y en todos los sacramentos), con lo cual se acentúa especialmente el momento pneumático o bien pneumatológico¹⁸:

«La encarnación del Hijo de Dios, su muerte y resurrección han sido realizadas desde el principio según la voluntad del Padre, en el Espíritu Santo. Este Espíritu, que procede eternamente del Padre y se manifiesta a través del Hijo, ha preparado el acontecimiento de Cristo y lo ha realizado plenamente en la resurrección. Cristo, que es el sacramento por excelencia, dado por el Padre para el mundo, continúa dándose para la multitud en el Espíritu, que es el único que vivifica (Jn 6). El sacramento de Cristo es también una realidad que sólo puede existir en el Espíritu» (I, 3).

Para el tiempo posterior a Pentecostés vale decir:

«La Eucaristía y la Iglesia, Cuerpo de Cristo crucificado y resucitado son el ámbito de las energías del Espíritu Santo» (I, 4a).

El punto 4 b-c contiene una comprensión resumida de los principios fundamentales de la eclesiología eucarística,

¹⁸ El texto aquí ofrecido es el de la traducción castellana de *Diál. Ec.* (citada en precedente nota 1), considerando normativa la edición original en griego y francés también citada.

y éstos son puestos en relación con el bautismo y la confirmación:

«b) Los creyentes son bautizados en el Espíritu en el nombre de la Santísima Trinidad para formar un solo cuerpo (cf. I Cor 12, 13). Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, realiza 'lo que ella es', Cuerpo de Cristo (I Cor 10, 17). Por el bautismo y la confirmación, en efecto, los miembros de Cristo están unidos por el Espíritu, incorporados a Cristo; pero por la Eucaristía, el acontecimiento pascual se dilata en la Iglesia. La Iglesia se convierte en lo que está llamada a ser por el bautismo. Por la comunión en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, los fieles crecen en esta divinización misteriosa que completa su morada en el Hijo y el Padre, por el Espíritu.

c) Así, por una parte, la Iglesia celebra la Eucaristía como expresión, en este tiempo, de la liturgia celeste. Mas, por otra parte, la Eucaristía edifica la Iglesia, en el sentido de que por ella el Espíritu de Cristo resucitado modela la Iglesia en Cuerpo de Cristo. Por esto la Eucaristía es en verdad el sacramento de la Iglesia, como sacramento del don total que el Señor mismo hace a los suyos y a la vez como manifestación y crecimiento del Cuerpo de Cristo, la Iglesia».

El punto 5 caracteriza la acción del Espíritu Santo en la obra de la salvación desde el principio y la acentúa con miras a la Eucaristía. En especial para la anámnesis eucarística vale el principio: «El Espíritu manifiesta a Cristo en su obra de Salvador». Acción del Espíritu Santo es especialmente la transformación de los dones:

«c) El Espíritu transforma los dones sagrados en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (*metabolē*), para que se realice el crecimiento del Cuerpo que es la Iglesia. En este sentido la celebración entera es una *epiklesis*, que se explicita más en ciertos momentos. La Iglesia está perpetuamente en estado de *epiklesis*.

d) El Espíritu pone en comunión con el Cuerpo de Cristo a aquellos que participan en el mismo pan y en el mismo cáliz. A partir de ahí la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la *koinōnia* trinitaria, la «morada de Dios con los hombres» (cf. Ap 21, 4)».

Con esta declaración se le mina el terreno bajo los pies a la discusión histórica sobre el momento decisivo de la transformación de los dones en el acontecimiento eucarístico

(constatada por primera vez en el siglo XIV), sin que ello se resalte de forma expresa¹⁹. La teología católica está de acuerdo con esta declaración en que el hecho de la transformación de los dones (*metabolē; conversio*) es un hecho salvífico de Dios, el cual si bien se fundamenta en la palabra fundacional de *Cristo*, es atribuido al *Espíritu Santo* en cuanto que su realización acontece en el tiempo salvífico de la Iglesia, pues es el *Espíritu Santo* el que completa la obra total de salvación realizada por *Cristo*.

Jamás puede el sacerdote pronunciar las palabras del Señor *in persona Christi como si* estas palabras pudieran ser concebidas sin las dimensiones de la súplica creatural por el acontecimiento de la transformación, o incluso sin la dimensión de la realización permanentemente entregada a la Iglesia por el *Espíritu vivificante* de Dios. Como también las diferencias de estructura entre el canon romano y las nuevas plegarias eucarísticas, por una parte, y las anáforas siro-bizantinas, por otra, han de ser interpretadas siempre de forma especialmente sacramental, las *palabras del Señor* y la *súplica por la intervención del Espíritu Santo* (en sentido estricto o lato, la *epíklēsis*) van siempre juntas en la ejecución del acontecimiento eucarístico. De acuerdo con esto el documento formula cuanto decimos de la forma siguiente:

«Por lo tanto el misterio eucarístico se realiza en la plegaria que une las palabras por las que la Palabra hecha carne ha instituido el sacramento y la *epíklēsis*, en la que la Iglesia, movida por la fe, suplica al Padre, por el Hijo, que envíe el *Espíritu* para que en la única oblación del Hijo encarnado todo sea consumado en la unidad» (I, 6).

Sobre esta reflexión acerca de la actuación del *Espíritu* puede ser caracterizada la estructura trinitaria de la Eucaristía, así como el acontecimiento *operado trinitariamente*, como también en lo que se refiere a su *ejecución lingüística* y a la *expresión locuencial normativizada por la fe*:

19 Para la disputa histórica sobre la epiclesis, cf.: H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) (= Beck). 320 s.; H.-J. Schultz, en: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, ed. por P. Wiertz (Düsseldorf 1984) (= *Ostkirchenkunde*), 100; 122 s.; idem, en: *Or. Chr. Per.* (véase *supra*: nota 16).

«La celebración eucarística tomada en su conjunto hace presente el misterio trinitario de la Iglesia. En ella se pasa de la audición de la Palabra, que culmina en la proclamación del Evangelio —anuncio apostólico de la Palabra hecha carne— a la acción de gracias al Padre, al memorial del sacrificio de Cristo y a la comunión en éste gracias a la oración epiclética hecha en la fe. Pues, en la Eucaristía, la *epiklesis* no es únicamente una invocación para la transformación sacramental del pan y del vino. Es también una plegaria para el efecto pleno de la comunión de todos en el misterio revelado por el Hijo (I, 6).

Desde esta perspectiva trinitaria se completa, pues, teológico-trinitaria y pneumatológicamente (en conexión con el texto citado en último lugar), también la idea central de la ecesología eucarística, según la cual la Iglesia crece desde la Eucaristía y se construye por ella:

«De esta forma, la presencia del Espíritu mismo se extiende por la participación en el sacramento de la Palabra hecha carne, a todo el Cuerpo de la Iglesia. Sin querer resolver aún las dificultades suscitadas entre Oriente y Occidente en el tema de la relación entre el Hijo y el Espíritu, podemos decir ya juntos que este Espíritu que procede del Padre (Jn 15, 26), como única fuente en la Trinidad, y que es el Espíritu de nuestra filiación (Rom 8, 15), pues es también el Espíritu del Hijo (Gál 4, 5), nos es comunicado, particularmente, en la Eucaristía...» (*Ibid.*).

Con esta mención incidental de la controversia, surgida por primera vez en el siglo IX y desde el siglo XI nunca más concluida, en torno a la procedencia del Espíritu Santo²⁰, se aclara de doble forma: 1. que el equilibrio entre las tradiciones, diferenciadas en esta cuestión, de Oriente y de Occidente no se alcanza en la pugna de los sistemas dogmáticos y teológico-trinitarios, sino en la respiración del *ductus* que establece el acontecimiento y es cognitivamente determinante, que se anuncia en el texto de la Escritura y se hace manifiesto en el acontecimiento sacramental. 2. Que en cada

20 Para la controversia histórica: Beck, 306-17; cf. *Ostkirchenkunde*, 89 s.; 99 ss.; 107 s.; 111-120. De importante ayuda para la superación actual de la controversia son las dos consultas organizadas por la Comisión de Fe y Constitución en el castillo de Klnhenthal (Elsass): L. Vischer (ed.), *Geist Gottes - Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filicque-Kontroverse* (Francfort 1981) (= Vischer), así como muchos de los pasajes de la monumental obra en tres volúmenes de Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (Paris 1979-80). (Hay ed. española en castellano: *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983]).

teología trinitaria legítima, principalmente en la liturgia y de modo especial en la plegaria eucarística, la cual siempre se halla dirigida al Padre, vige aquella petición fundamental de san Basilio: «como nosotros en la confesión de las tres hipóstasis conservamos la doctrina de la fe sobre la monarquía (divina)» (*De Sp. S.*, XVIII) ²¹. Y si el Oriente, basándose en el texto de Jn 15, 26 y en el símbolo constantinopolitano, refiere sólo al Padre la declaración sobre la «procedencia (ἐκπορεύεσθαι) del Espíritu Santo», la tradición occidental, sin embargo, mediante la palabra mucho más amplia «procedere» («avanzar alejándose») ²² expresa una participación asimismo del Hijo en la espiración eterna y temporal del Espíritu, de forma que las Iglesias de Oriente y Occidente están de acuerdo así en que el Padre es «la fuente única» de la plenitud de vida intratrinitaria, pues el Espíritu, «que procede del Padre» nos hace a nosotros «hijos de Dios» como «Espíritu del Hijo» que es.

b) *La Eucaristía como representación y realización de la Iglesia*

La *IIª Parte* del documento desarrolla algunas declaraciones hechas ya en I, 4 respecto al tema «Iglesia local, permanentemente construida como comunión por la Eucaristía»; pero conlleva también muchas repeticiones de ideas. Según el testimonio del Nuevo Testamento: *ekklēsia* es considerada como «Iglesia local» (a cuyo tenor se designa la presencia de la Iglesia en una región frecuentemente con el plural «*ekklēsiai*»), aunque por desgracia sin los correspondientes lugares de acreditación y sin las referencias al de hecho *triple* concepto del vocablo *ekklēsia*. Así la declaración siguiente, en la que se transparenta I Cor 11 y cuya formulación debe a la perspectiva de la eclesiología eucarística:

²¹ Para la concepción de san Basilio y su alcance en la superación de la controversia sobre el *Filioque*, cf.: B. Capelle, 'La procession du Saint-Esprit d'après la liturgie grecque de S. Basile', en *L'Orient Syrien* 7 (1962) 69-76; así como H.-J. Schultz, 'Die Anaphora des hl. Basilius als Richtschnur trinitarischen Denkens', en: P. Hauptmann (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten*, Fairy von Lilienfeld zum 65. G. (Gotinga 1982) 42-75.

²² Cf. para la significación de «procedere» especialmente la aportación de J.-M. Garrigues, en: Vischer, 121-33.

«Está claro, sin embargo, que la Iglesia 'que existe en' tal lugar se manifiesta como tal cuando es 'asamblea'. Esta misma asamblea, cuyos elementos y exigencias están indicados en el Nuevo Testamento, es plenamente tal cuando es *synaxis* eucarística» (II, 1).

La comunidad eucarística supera todos los compartimentos estancos de toda diversidad humana. «Es la comunión del Espíritu Santo» que une a los hijos de Dios dispersos». Contando con la significación de I Cor 10, 15-17, se destaca en especial la unidad allí caracterizada de los *muchos* en la unidad de «*un solo* cuerpo», que es entendida como «la meta de la obra salvífica de Cristo, extendida en los últimos tiempos, desde Pentecostés» (II, 1). Como aspectos de especial relieve se destacan aquellos relativos a la *koinōnia* operada por la Eucaristía: la *koinōnia* «a la vez ministerial y pneumática» (II, 2). De este modo representa la Eucaristía «el criterio para el funcionamiento de la vida eclesial en su totalidad (II, 1).

A esta representación se agrega, dentro de la consideración de la celebración eucarística, en particular la comunión de la Iglesia local con su obispo, igual que la vincuación canónica con él de los presbíteros. La unidad con el obispo, que se expresa en la Eucaristía, se prolonga en el ámbito de la actividad pastoral y magisterial del obispo, así como, por otra parte, también en la transmisión del ministerio episcopal (según se documenta ya en la «Tradición apostólica» de Hipólito) en una sucesión apostólica que abarca fe y vida eclesial, la cual acontece en el marco de la celebración eucarística, en la que el obispo recién consagrado ejerce de forma paradigmática por primera vez su ministerio (cf. II, 3 y 4)²³.

Interesa destacar, y no en último lugar, de entre las diversas declaraciones sobre el ministerio episcopal en el conjunto de sus funciones y de su reflejo en la celebración de la Eucaristía, por lo que se refiere al tema «Iglesia local y

²³ Cf. a este respecto J. D. Zizioulas, 'Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie', en: *Der priesterliche Dienst*, vol. V: *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*. Ed. por H. Vorgrimmler (Quaestiones disputatae 50, Friburgo de Brisgovia 1973) 72-113. En J. D. Zizioulas, miembro de la comisión de diálogo del Patriarcado ecuménico de Constantinopla, hay que ver, con toda certeza, uno de los inspiradores más importantes y autores de la totalidad del documento.

Eucaristía», cómo la particular referencia entre ministerio del obispo y Eucaristía puede tener todavía vigencia, cuando ésta es celebrada por el obispo sólo de forma ocasional y poco frecuente en las comunidades que fragmentan su propia iglesia, y en las cuales la Eucaristía es presidida normalmente por un *presbítero*, pues en estos casos el obispo aparece como el presidente de la Eucaristía. ¿Podrá hoy mantenerse esta especial correspondencia entre Eucaristía e iglesia local episcopal, que era algo que entraba por los ojos en la antigüedad eclesial? O, mas bien, ¿dirige hoy la eclesiología eucarística su mirada de forma primordial a la comunidad eucarística presidida por los presbíteros? La respuesta resulta de la función especial del obispo como *garante de la sucesión apostólica* (en la fe y en la vida de la Iglesia). Por lo que se refiere a la presidencia *presbiteral* de la Eucaristía se dice:

«Por el ministerio de los presbíteros encargados de presidir la vida y la celebración eucarística de las comunidades que le son confiadas, éstas crecen en la comunión de todas las comunidades, cuya responsabilidad primera tiene el obispo. En la situación actual, la diócesis misma es una comunión de comunidades eucarísticas. Una de las funciones esenciales de los presbíteros es vincularlas a la Eucaristía del obispo y alimentarlas de la fe apostólica, de la que el obispo es testigo y garante» (II, 4).

Quizá algunas de estas formulaciones son, ciertamente, demasiado dependientes de una cierta estructura eclesial, tal como ésta se manifiesta en Ignacio de Antioquía y en Hipólito, los cuales contemplan al presbítero sobre todo como miembro del presbiterio, pero no lo ven tanto como presidente de la Eucaristía, sino que a lo más lo consideran como el especialmente «encargado» de ella²⁴. Hoy, siendo el caso normal el de la presidencia *presbiteral* de la Eucaristía, deben sacarse consecuencias en orden al peso específico del testimonio presbiteral de la fe y para la pastoral. Por otra parte, permanece la transparencia en cada una de las celebraciones

24 Cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.* 8, 1. Para la presidencia episcopal de la Eucaristía en la Iglesia antigua, cf. p. ej.: S. Frank y H.-J. Schultz, en: P. Bläser (ed.), *Amt und Eucharistie* (Paderborn 1973) 51-67; 208-55; para las consecuencias de la presidencia presbiteral: el trabajo citado *supra*, nota 16, pp. 113-22.

de la Eucaristía de la celebración eucarística del obispo, en tanto que la capacitación para la presidencia de la Eucaristía emana del *poder que la consagración otorga al obispo*, y de este modo la comunidad eucarística particular encuentra mediada en el *obispo* la vida que brota de la Eucaristía en toda la extensión de la Iglesia y en su prolongación en el tiempo.

c) Eucaristía y comunidad eclesial

La IIIª Parte del documento es de particular *trascendencia ecuménica*. La Eucaristía funda la unidad del Cuerpo (eclesial) de Cristo. Solamente hay *un* cuerpo de Cristo, en el cual se participa en virtud de cada una de las celebraciones eucarísticas. El misterio de Cristo no puede ser, sin embargo, dividido a causa de esta participación; así, pues, cada iglesia local realiza (y asimismo la *koinōnía* de las iglesias entre sí) según la *intensidad* la única Iglesia católica (I, 1). Según la misma ley, en las iglesias particulares no cabe pensar una auténtica celebración eucarística al margen de la *koinōnía que abarca a las iglesias locales* haciendo presentes las unas en las otras. La identidad del misterio en la iglesia particular y en todas las iglesias exige, en cuanto que esta identidad atraviesa todos los tiempos, fidelidad a la tradición apostólica; y, en cuanto que abarca todos los espacios, a pesar de «las particularidades locales», exige «un reconocimiento mútuo de catolicidad como comunión en la integridad del misterio» (III, 3 b). Este reconocimiento estuvo en el pasado implícito en la formación de las agrupaciones metropolitanas y patriarcales de las iglesias. Entonces como hoy, empero, tiene vigencia lo siguiente: «Esta comunión en el interior de una misma región debe superarse en la comunión entre iglesias hermanas» (*ibid.*)²⁵. Sin falsificar la esencia de la *koinōnía* ello, ciertamente, sólo puede acontecer

25 Para la significación del concepto «iglesias hermanas» en los documentos del «diálogo de la caridad», véanse las aportaciones de J. Meyendorff y de E. Lanne en el coloquio eclesiológico vienense de 1974: *Koinonia* (véase *supra*, nota 11) pp. 41-52; 54-82. La utilización estricta del concepto en el uso lingüístico ortodoxo se refiere a las iglesias ortodoxas autocéfalas y autónomas entre ellas mismas, justamente a tenor de su estado de *Communio*. Ciertamente que (a pesar de interpretaciones contradictorias por parte de algunos teólogos ortodoxos) el documento remite a esta relación de las iglesias (ortodoxas sólo), ya que de lo contrario, en lugar del

como *comunidad en el kerygma* y, en consecuencia, en la unidad de la fe. Signo de esta *koinōnía* existente entre las iglesias (como comunión de fe, de oración y de sacrificio) es la mención recíproca de los obispos especialmente responsables de la unidad en los dípticos litúrgicos, tal como se expresa en las plegarias eucarísticas siro-bizantinas, por ejemplo en la anáfora de san Juan Crisóstomo (*ibid.*)²⁶.

Las consecuencias ecuménicas se hacen patentes, incluso cuando no sean expresadas de forma detallada: saber acerca de la «integridad del misterio» en una iglesia, en la cual se hallan rotos los vínculos de la *Communio*, obliga al reconocimiento de esta integridad y al restablecimiento de la *Communio*. «Abstenerse» de pronunciarse al respecto o adoptar una actitud de rezagada «neutralidad» en esta cuestión equivaldría a falta de fe, esperanza y amor. Por otra parte, no deja de tener, sin embargo, su vigencia la afirmación de que la doctrina occidental sobre la validez objetiva de los sacramentos tiene sus límites. Una Eucaristía, según los criterios de esta doctrina, todavía «válida» celebrada por comunidades heréticas o (en el sentido estricto de la palabra) cismáticas no permitiría hablar por más tiempo de «integridad en el misterio»; se podría decir: estamos ante una Eucaristía no «auténtica». «Iglesia verdadera» y «celebración eucarística auténtica» no son separables en la perspectiva de una eclesiología eucarística. Y toda teología ortodoxa, que no afirma la primera realidad más allá de los límites canónicos de la Iglesia ortodoxa, acaba por negar, con la conclusión de un Cipriano de Cartago y de un Firmiliano de Cesarea (cuya actitud en la disputa de la herejía sigue influyendo hasta hoy en el mundo ortodoxo), también la realidad plena del misterio eucarístico²⁷.

imperativo, debería haber una afirmación histórica. La realización del imperativo depende ciertamente de la condición mencionada en el párrafo siguiente del texto, relativa a la *comunidad en el kerygma* (cuya oculta reallación permanece abierta mediante el cambio hacia una realización establecida como meta).

26 Una tal conmemoración litúrgica (incluso fuera de la celebración eucarística) se practica hoy ya en ocasiones de particular significación ecuménica; tal y como sucedió también en las celebraciones litúrgicas del Papa y del Patriarca en Constantinopla y Roma (cf. Apéndice del *Tomos Agapis*).

27 Así le resta (junto con otros muchos teólogos, sobre todo de la Iglesia de Héléde) J. Karmiris a la Iglesia Católica el predicado de ser la

Así, pues, el desarrollo real de la eclesiología eucarística conlleva un dinamismo increíblemente ecuménico, que conduce a una utilización positiva de sus criterios. El panorama apuntado por esta eclesiología permite reconocer a los cristianos católicos la auténtica realidad de la Eucaristía (y de los demás sacramentos) y de la fe que en ella se manifiesta de parte ortodoxa; al tiempo que permite a los cristianos ortodoxos reconocer su realización por parte católica: como herencia viva de una Iglesia indivisa. En esta perspectiva se caen las discrepancias todavía existentes en la actualidad en el plano canónico, teológico o local, condicionadas a las disparidades que, en cuanto tales, no justifican la sospecha de hallarse ante «una fe distinta» ni a la falta actual de la *Communio* eclesial²⁸.

verdadera Iglesia, así como la validez de los sacramentos (en: *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, ed. por P. Bratsiotis [Stuttgart 1959] parte I, 103; 111). Contra la doctrina de la completa invalidez de los sacramentos y la ausencia de los carismas divinos en todas las iglesias no ortodoxas se manifiesta el Metropolitano de Moscú *Sergij* (Stragorodskij), en una colaboración de la revista del Patriarcado de Moscú, que fue reimpressa desde 1955 varias veces con intención irénica (ZMP 1961, cuaderno 10, 30-45). Con razón ve el Metropolitano *Sergij*, que se apoya en particular en el canon 95 del Concilio de Trullos (692) sobre los diversos modos de comportamiento para con los heterodoxos, el ser al respecto de la Iglesia y los sacramentos de estas comunidades no como algo que se encuentra simplemente fuera de la realidad ortodoxa, sino como una participación parcial en ella, a no ser que sea eclesial y sacramentalmente «sin ningún provecho». El Metropolitano *Sergij* señala, empero, a todas estas iglesias no ortodoxas todavía como ciertamente «heterodoxas».

28 De parte ortodoxa, N. Afanasieff mismo sacó ampliamente las consecuencias de su eclesiología orientada al acontecimiento eucarístico concreto, al reconocer la «integridad del *mysterium*» dentro de la Iglesia Católica sin reservas. La escisión existente para él no alcanza la realidad propia de la fe y de los misterios. No se puso, empero, en camino una *Communio* inmediata entre ambas iglesias según su concepción (*Irenikon* 36 [1963] 436-75; *ibid.* 38 [1965] 337-40; Relación: *Concilium* 2 [1965] 305). Particular atención merece la concepción del Metropolitano Damaskinos Papandreou, quien subraya la comunión de fe como presupuesto de la *Communio*, aunque ve lesionada, si bien no de forma incondicional, esta comunión a causa de las diferencias existentes (p. ej., en los dogmas del Papa). Una aceptación de la *Communio* sería posible, si en ella se implicara por parte católica de manera callada la renuncia a imponer las doctrinas especiales a la Ortodoxia; y por parte ortodoxa la renuncia a la descalificación de la Iglesia Católica como herejía que divide la Iglesia. Esto corresponde objetivamente al Ethos de la *Communio* de la Iglesia antigua para la reconciliación de tradiciones teológicas diversas (p. ej., así también entonces ya en la concepción teológicamente diversa del papel del obispo de Roma). Cf. a este respecto: KNA-ÖKI 13 (24 de marzo 1982) 7 s.

Queda, ciertamente, todavía preguntar hasta dónde llegan y se prevee que alcancen las consecuencias dichas en el documento de diálogo mismo y en el transcurso hasta hoy del «diálogo de la caridad» como contexto adecuado a los acontecimientos; igual que cabe todavía preguntar si las premisas de la eclesiología eucarística de los textos del II Concilio Vaticano son susceptibles de una interpretación que vaya así de lejos y de una activación similar.

IV.—CONSECUENCIAS ECUMENICAS EN EL CONTEXTO DEL «DIALOGO DE LA CARIDAD»

Los elementos «Iglesia local y Eucaristía» se evidencian como datos fundamentales de la eclesiología católica ya en diversas constituciones del II Concilio Vaticano. Su valoración teológica, sin embargo, ha experimentado en la teología post-conciliar, y no en último lugar en los documentos romanos, y sobre todo mediante las declaraciones y actuaciones de los Papas en el contexto del «diálogo de la caridad» con la Ortodoxia, un desarrollo, que ya ha hecho historia.

La eclesiología del II Concilio Vaticano no necesita ser expuesta aquí. Como cada texto conciliarmente trabajado y aceptado por mayoría, también las constituciones y decretos conciliares eclesiológicamente relevantes, especialmente la constitución *Lumen gentium*, son textos en su totalidad de compromiso, cuya diferente fecundidad ha podido probarse en expresiones particulares de modo especial en la etapa postconciliar, y habrá de seguirse probando todavía. Hoy ya se puede decir que las premisas para una eclesiología local eucarístico-episcopal acorde con la más antigua tradición (que en la *Lumen gentium* son contrastadas, sin embargo, con expresiones y formulaciones en el sentido de una eclesiología papal de la Edad Media y del I Concilio Vaticano de forma al menos parcial) han revelado ya su particular trascendencia para el futuro frente a las últimas expresiones indicadas. Y esto tiene una particular vigencia, en efecto, bajo el presupuesto de una concepción fundamentalmente renovada de la Iglesia como *mysterium* y pueblo de Dios. En el marco de esta concepción eucarístico-local tienen una especial significación las expresiones sobre la Iglesia *una* a partir de la *multiplicidad* de las tradiciones locales (con

frecuencia teológicamente diversas) (art. 13 y 23), las declaraciones sobre la construcción de la Iglesia desde la Eucaristía y sobre el carácter de la comunidad eucarística como «iglesia» conforme a la terminología del Nuevo Testamento (art. 26), así como las declaraciones sobre el carácter sacramental del ministerio episcopal dentro de las condiciones inseparables pastoral, proclamativa y sacerdotal de su función (art. 21). En oposición a esto, se mantuvo la formulación de «la colegialidad episcopal sin extraer las correspondientes consecuencias canónicas, que se plantean con urgencia en esta cuestión»²⁹.

Para la comprensión del concepto de «Iglesia local» era sobre todo indicativo el documento del Secretariado para la Unidad «El trabajo ecuménico conjunto a escala regional, nacional y local» (Roma 1975)³⁰. El concepto de «Iglesia particular», que todavía prefiere utilizar la *Lumen gentium* y (prescindiendo de la utilización del vocablo para la comunidad eucarística en el contexto del Nuevo Testamento: art. 27) que aplica a la iglesia particular presidida por el obispo, se evidencia, con todo, aún más claro para comprender de manera cualitativa su contenido en el sentido de la «Iglesia local».

Según el vocablo, el término «Iglesia particular» no suena bien en la teología ortodoxa, y en particular entre los representantes de la eclesiología eucarística, pues puede ser mal entendido³¹ de forma cuantitativa, como «parte» o «fragmento». Nicolás Afanasiev, el fundador de la nueva eclesiología eucarística ortodoxa, criticaba incluso a Cipriano de Cartago, quien con miras a la unidad del ministerio apostólico (en su realización en el episcopado de la Iglesia) dice: «Episcopatus unus est et a singulis in solidum pars tenetur» (*De unitate Eccl.*, 4)³², lo cual en el tiempo de la publicación mencionada (1960 ó 1961) se comprendía con frecuencia en el sentido de una «parte (del todo)» en lugar de una «participación (no disminuida) en el todo». Ahora bien, que la igle-

29 Para el eco por parte de los teólogos ortodoxos N. Afanasieff y J. Meyendorff véase: *Concilium* 2 (1966) 302-304.

30 Ed. franco-alemana en: *Nachkonziliare Dokumentation* 56 (Tréveris 1976); texto francés también en: DC 1975.

31 Afanasieff (véase *supra*, nota 5), p. 9 *passim*; ed. francesa, p. 11 *passim*.

32 *Ibid.*, 10; ed. francesa, 12.

sia local no es una parte, sino realización cualitativamente válida en plenitud de la Iglesia católica, es algo que pertenece a los puntos fundamentales de vista de la eclesiología eucarística. Con miras a ello el documento del Secretariado para la Unidad abre camino por su parte al concepto «Iglesia local» y comienza a utilizar la expresión «Iglesia que está en un lugar» (determinado) en el sentido de la comunidad eucarística (sin menoscabo de la utilización de la iglesia local como iglesia episcopal o bien diócesis, así como referida la expresión a la iglesia de un territorio mayor que no está circunscrita del todo).

Una eclesiología concebida desde la Eucaristía, la iglesia local y la sacramentalidad del ministerio episcopal hace posible, pues, también y del mismo modo una eclesiología conforme con la concepción de la «Iglesia como *mysterium*» del primado *papal*³³ y ofrece una posibilidad nueva, cual es poder establecer un diálogo real con las iglesias de la Ortodoxia en el plano del «par cum pari». Desde la perspectiva de la celebración eucarística, visto desde el punto de vista concreto de la conmemoración en el canon, el Papa es, obviamente, principalmente aquél con quien se halla *en comunión* el creyente en virtud de la mediación del obispo de su iglesia local³⁴. Su ministerio pastoral se halla integrado en el *ordo* episcopal y sacerdotal y no debe ser entendido como el ministerio de un pastor universal *fuera de este Ordo*; como tampoco puede haber presidencia eucarística alguna que salte por encima de la presidencia eucarística en la iglesia local³⁵. La función *universal* del Papa, más bien, le es propia en el sentido del ministerio petrino a la unidad de la Iglesia,

33 Las consecuencias de la eclesiología eucarística para una nueva concepción de la estructura de los ministerios fue resaltada ya fuertemente, por Afanasieff, Meyendorff y Schmemmann, de forma que dieron a su obra sobre los principios de la eclesiología eucarística el título: «Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche». Las consecuencias para la teología católica relativas a la estructura de los ministerios las ha intentado extraer H.-J. Schultz, *Glaubenseinheit* (véase *supra*, nota 16) pp. 91-122, donde, conforme al espíritu de la eclesiología eucarística, se parte sobre todo de las fuentes *litúrgicas* (plegaria eucarística y oración de la ordenación).

34 Para la significación de las conmemoraciones en la plegaria del canon llamada «Te igitur» y los textos paralelos orientales, cf.: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2 ed. (Friburgo de Brisgovia 1962) 2 vv., 191-99; en especial 194 ss.

35 No es lícito en contra de esto objetar que el ministerio del Papa representa justamente la estructura de *jurisdicción* (que tendería a la cima

el cual da testimonio ciertamente en la cima del episcopado, de la *autenticidad de la tradición eucarística*. El ministerio magisterial del Papa, que el I Concilio Vaticano ha definido como *caso especial* de la indefectibilidad de la *comunidad toda* en la fe, aparece desde la perspectiva de la iglesia local que celebra la Eucaristía integrado en aquel verdadero «consensus ecclesiae», que (ampliamente alejado de la verificabilidad cuasi-parlamentaria rechazada justamente en el I Concilio Vaticano) consiste en la continuidad indefectible de la tradición de fe dentro de la Iglesia en su totalidad y que se realiza de la manera más significativa en el anuncio *litúrgico* según el contenido y la dimensión de acontecimiento. Un Papa visto en una perspectiva semejante puede salir al encuentro de sus hermanos en el ministerio episcopal, también de aquellos de la Iglesia Ortodoxa, en una nueva apertura y fortaleza de fe. Antiguas reservas canónicas referidas al ministerio episcopal (también en lo que hace a su función pastoral y proclamativa), constituido plenamente por la ordenación *sacramental* —y por ello mismo realizado también de forma no disminuida en la Iglesia ortodoxa—, han sido eliminadas por las declaraciones del art. 21 de la *Lumen gentium*; y se subrayan las consecuencias relativas al ministerio episcopal en la Iglesia ortodoxa de modo particular mediante la última frase de la «Nota previa»³⁶.

El dinamismo del pensamiento teológico desde la perspectiva de la eclesiología eucarística condujo desde entonces

superepiscopal) y *no* la estructura sacramental en la Iglesia (que culmina en el *Ordo* episcopal). Una tal dicotomía del *Ordo* episcopal fue superada por el art. 21 de la *Lumen gentium*. Las consecuencias respecto al ministerio del Papa como *ministerio del Obispo de Roma* (que tiene una función colegial-episcopal) están todavía en parte por extraerse.

36 Una aclaración y estabilización de esta teología del ministerio del Concilio se halla expresada en la declaración de Pablo VI, del 14.12.1975 (en el discurso que pronunció con motivo del X Aniversario del levantamiento de la excomunión): «Der Heilige Geist hat unseren Verstand erleuchtet und uns klarer erkennen lassen, dass die katholische und die orthodoxe Kirche durch eine so tiefe Gemeinschaft vereint sind, das nur wenig fehlt, um die Fülle zu erreichen, die eine gemeinsame Feier der Eucharistie des Herrn erlaubt, 'welche die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt' (Unitatis Redintegratio, Nr. 2). So ist die Tatsache erhellt worden, dass wir die gleichen Sakramente, die wirksamen Zeichen unserer Gemeinschaft mit Gott, gemeinsam besitzen, insbesondere das gleiche, in der apostolischen Sukzession empfangene Bischofsamt, um das Volk Gottes zu leiten». (*Tomos Agapís: véase supra*, nota 2, n. 288). [Hay trad. española: *vide supra* nota 2. Nota de *Diál. Ec.*].

a los encuentros entre los Papas y los Patriarcas ortodoxos, los cuales deben de ser *interpretados como los primeros pasos directos de la aceptación de la Communio eucarística*: con motivo de los oficios litúrgicos que se celebraron en estos encuentros, se llevaron a cabo no solamente conmemoraciones litúrgicas recíprocas (tal y como éstas eran en la antigua Iglesia indicio cierto de una *koinōnía* real y, por lo mismo, son mencionadas en el documento de diálogo de Munich como de especial significación eclesiológica). Se ofrendaron también aclamaciones al jerarca huésped, como éstas son usuales para con los obispos propios (así, p. e., la aclamación del *axios*, que pertenece a la consagración episcopal, para el Papa Pablo VI en 1967 en Constantinopla).

La conducta de los Papas en el «diálogo de la caridad» no debe ser infravalorada considerándola dentro de la categoría de los «gestos diplomáticos». Si al Papa corresponde, desde el punto de vista católico, un ministerio propio cual es el ministerio de Pedro, entonces es legítimo ver en obra, antes que en otro lugar y con seguridad, en estos gestos su autoridad creadora de unidad y la fuerza de su testimonio para la fe allí donde en verdad se trata de manera directa de la unidad cristiana, y no quedarse sólo con los criterios puramente externos y formales de la utilización especial de esta autoridad. El «diálogo de la caridad» con sus declaraciones teológicas tiene asimismo que ser visto como una interpretación auténtica de la eclesiología del II Concilio Vaticano (sin que esto haya de decirse de cada uno de los documentos en particular). Es ésta una eclesiología inspirada en la condición eucarístico-local de la Iglesia y corresponde a aquella orientación eclesiológico-eucarística de todo el diálogo postconciliar con la Ortodoxia, en el cual los jefes primados de ambas iglesias afirman «de nuevo nuestra firme voluntad de hacer todo cuanto sea posible para acelerar el día en el que quede restablecida la plena comunión entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa y en el que por fin podamos concelebrar la divina Eucaristía»³⁷.

HANS-JOACHIM SCHULTZ
Facultad de Teología
Universidad de Wurtzburgo (RFA)

³⁷ Declaración con motivo de la apertura del diálogo teológico, del 30.11.1979 (véase *supra*, nota 14).