

CONCILIO VATICANO II DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO: “UNITATIS REDINTEGRATIO”

CAPÍTULO I: PRINCIPIOS CATÓLICOS SOBRE EL ECUMENISMO

1. INTRODUCCIÓN: A CUARENTA AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II

Quisiera comenzar estableciendo, aunque sólo sea de una forma muy tentativa, en qué condiciones recibimos hoy el decreto *Unitatis redintegratio*, a la distancia de los cuarenta años que nos separan de su promulgación. Por ello, antes que nada y echando la vista atrás, evoquemos las jornadas conciliares mismas. J. L. Martín Descalzo anota en su diario, con fecha del 28 de noviembre de 1965, la conferencia dada por uno de los observadores, Albert Outler, representante del Consejo Mundial Metodista, en la que hacía balance con mucho humor de los resultados del Concilio¹. Por lo pronto, señalaba en paralelismo a los cuatro partidos entre obispos, peritos y periodistas católicos (los intransigentes, los conservadores, los progresistas y los incendiarios), estos cuatro tipos entre los observadores: los husitas, los escépticos, los

1 *Un periodista en el Concilio (4ª etapa)*, Madrid 1966, 479-484.

admiradores y los visionarios. Para los “husitas” aún habría tiempo para revocar los salvoconductos y concluir el Concilio con una gran hoguera; los “escépticos” ven sólo signos externos de cambio, pero conociendo a la Iglesia de Roma, hay que concluir que esos cambios son vana ilusión. Los “admiradores” admiten que en el Concilio se han hecho grandes cosas, pero temen que pronto cesará el impulso de reforma, dejando en el aire gritos proféticos por lo que pudo haber sido. Finalmente, para los “visionarios”, la Iglesia católica romana, al liberar a los genios ecuménicos, habría abierto la caja de Pandora de los líos y las esperanzas, dejando expedito el camino del futuro para un trabajo exigente y excitante, lleno de recompensa, a la altura del pensamiento y la práctica del Concilio.

De esta manera, con mucha chispa, el observador meto-
dista ponía de manifiesto que el grupo de los observadores no era un bloque monolítico y que se detectaban muy diversas actitudes: “los que siguen mirando con desconfianza y viendo trampas en todas las palabras, los que creen y no creen, los que creen pero temen que su esperanza sea traicionada, los decididos a creer y esperar, a pesar de todo, en esta especie de «gracia desencadenada» que se ha derrumbado sobre la Iglesia”². El Dr. Outler, decía pertenecer a este último grupo y no ahoró palabras de elogio, de este calibre: “Dios sabe que nosotros, los protestantes, no tenemos una alternativa tan brillante que ofrecer, ni punto alguno de Arquímedes en el que apoyar una palanca más fuerte que la vuestra”. A la hora de hacer una evaluación de los logros ofrecía una valoración sopesada de la que extraigo algunas afirmaciones que me parecen más significativas: “este Concilio se ha escapado constantemente del manuscrito original; no es el Concilio para el que las comisiones ante-preparatorias se habían preparado”. “El más avanzado de estos documentos conserva las huellas visibles del «pionismo» (alude a la discutible visión de un Pío XII conservador y frenante). Y el más conservador de estos documentos refleja no poco del espíritu de «aggiornamento»”. “Todo esto hace que este Concilio sea un Concilio de concesiones, de nuevos comienzos y caminos. Se ha realizado en él menos de lo que se presentaba como posible. Se

2 *Ibid.* 480.

han abierto muchas más fronteras de las que se han ocupado". "Todos los documentos conciliares deben aún ser explicados por la práctica. Por lo que el verdadero fruto del Concilio no podrá juzgarse hasta observarlo dentro de un discreto número de años".

Con todo, la declaración más significativa de este observador metodista suena así: "El aspecto más singular de este Concilio está en su deliberada preocupación de reforma. El Vaticano II ha sido un Concilio reformista". Ahora bien, ¿de qué tipo de reforma se trata? Una «reforma estilo romano». Albert Outler explicaba esta afirmación ofreciendo una valoración histórica del Concilio Vaticano II:

"El Vaticano II es un ejemplo muy raro de cambio histórico en una continuidad de identidad y de pleno consentimiento. En él no podemos menos de ver una evidente preocupación por lograr la reforma sin un cisma en el alma de la Iglesia, a pesar de algunas intransigencias que, a veces, han parecido sobrepasar con mucho el sentido del deber. Esto es lo que entiendo por «reforma estilo romano». El Vaticano II es un Concilio que ha desalentado a los intransigentes, pero no les ha alejado. Ha sido una habilísima maniobra donde muchos «cambios» han sido simplemente «desarrollos» y donde muchos «desarrollos» han sido verdaderos «cambios». Al aceptar y modular el programa joanneo, el Papa Pablo ha sido el director altamente reflexivo de una empresa increíblemente completa, que, por un lado, es fuertemente conservadora en la doctrina y en la disciplina y, por otro, vigorosamente progresiva en la política y en el programa. Él no ha alterado el núcleo de la doctrina tradicional, pero ha iniciado ya más cambios en el gobierno y en la práctica que ningún otro Papa desde el tiempo de Pío IX"³.

Y bien, ¿ha transcurrido ya ese "número discreto de años" al que aludía el Dr. Outler para juzgar el fruto del Concilio? Al menos ha habido tiempo para el husitismo, tiempo para el escepticismo, para la admiración y también para los visionarios. A los diez años de la promulgación de *Unitatis redintegratio*, en medio de las aguas torrenciales procedentes de la revolución cultural que hizo eclosión en 1968, el problema era defender su actualidad. Era un lugar común la afirmación de que los textos del Concilio, y en su tanto, el decreto

3 *Ibid.* 483.

sobre el ecumenismo, habían sido superados. Una situación de recepción, completamente engañosa, que ya había podido ser entrevista y anticipada mucho antes. A este respecto, podemos tomar como punto de referencia la constatación reflejada en el libro titulado *El diálogo está abierto*, una obra colectiva que puede ser considerada como la primera valoración del Vaticano II hecha por un grupo de observadores protestantes delegados oficialmente por sus respectivas Iglesias. En el capítulo dedicado al decreto sobre el ecumenismo escribió E. Schlink: "La pugna impresionante del Concilio Vaticano II por definir un ecumenismo de la Iglesia romana ha ido acompañada de juicios y esperanzas muy diversos. Se oponen aquí diametralmente, por un lado, las declaraciones optimistas según las cuales todos los obstáculos esenciales quedarían ahora eliminados y la unidad de los cristianos sería inminente; por el otro lado, juicios pesimistas que estiman que en el fondo nada habría cambiado e incluso que, a causa del nuevo programa ecuménico, se habrán hecho más difíciles las relaciones entre las Iglesias"⁴.

Con ocasión de los 20 años de la recepción del Concilio, L. Sartori ponía de manifiesto que la profecía siempre tiene necesidad de la memoria, y que sólo así se puede ligar el presente con el pasado para engendrar un nuevo futuro⁵. Se había re-ganado, por tanto, una cierta serenidad, y la conciencia de que un Concilio no se disuelve en meras deducciones prácticas o en celebraciones conmemorativas. Y, finalmente, nos preguntamos: ¿qué es lo que se encuentra hoy a flor de piel en la sensibilidad ecuménica? Hoy en día, y a lo largo de la última década, se habla y se viene hablando de un cierto malestar ecuménico, de una crisis, o de un nuevo invierno ecuménico. Al menos, esta es la valoración ofrecida por el cardenal W. Kasper, Presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, en la lección doctoral que pronunció en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid la

4 E. Schlink, «El decreto sobre el Ecumenismo», en: O. Cullmann (y otros), *El diálogo está abierto. Los observadores luteranos ante el concilio* (Ed. de Cultura Popular), Barcelona 1967, 203-243; aquí: 207.

5 L. Sartori, «I principi cattolici dell'ecumenismo alla luce dell'esperienza di 20 anni», en: *Unitatis redintegratio. Il decreto conciliare sull'ecumenismo alla luce di 20 anni di esperienza (1964-1984)*, *Studi Ecumenici* II, n.4 (1984) 29-51.

primavera pasada, con ocasión de su investidura como doctor *honoris causa*: “Esta situación es en cierta medida indicio y prueba del éxito del movimiento ecuménico. A medida que los cristianos de diversas Iglesias y Comunidades eclesiales se acercan más los unos a los otros, más van percibiendo las diferencias que todavía existen y las dificultades transitorias a las que se enfrentan para superarlas, y más sufren por no poder participar todavía del único Banquete del Señor. Por ello la frustración puede entenderse en sentido positivo”⁶.

En una clave similar se había expresado el cardenal en el informe presentado en noviembre de 2001 ante los miembros de su Dicasterio, donde ponía la situación ecuménica bajo este signo: la actual crisis del ecumenismo es, en cierta medida, la consecuencia de su éxito. Para muchos se ha convertido en una obviedad, al tiempo que se sigue haciendo la dolorosa experiencia de la separación y de la división, a pesar del innegable avance y aproximación. Dicho de otra manera: el mismo progreso ecuménico es también la causa del malestar ecuménico⁷. Cuando nos separan cuarenta años del decreto sobre el ecumenismo, la nueva generación que no ha vivido el Concilio, no capta el avance que se ha producido y, muchas veces, tampoco entiende las cuestiones teológicas envueltas en las discusiones ecuménicas, de modo que es el ecumenismo mismo quien pierde relevancia.

Recuperar esta relevancia de la teología ecuménica bien podría ser la intención última que recorra de forma transversal estas reflexiones que han de comenzar por la clarificación de los fundamentos eclesiológicos y de los criterios hermenéuticos que subyacen al decreto sobre el ecumenismo. En sentido estricto, el título de esta ponencia debiera circunscribirse al capítulo inicial del decreto *Unitatis redintegratio* (= UR) que abarca los párrafos 2, 3 y 4. Sin embargo, de una manera general podemos decir que habría que rastrear principios generales de cuño católico sobre el ecumenismo en el resto del capitulario del decreto. Habría que pedir permiso para salir del área del primer capítulo; pero esto significaría

6 Card. W. Kasper, *La teología ecuménica: situación actual*. Leción doctoral, Madrid 2004, 47-69; aquí: 48.

7 Card. W. Kasper, *Il Regno* XLVII, n. 897 (15 de febrero de 2002), 132-141.

entrometerse y adentrarse en el terreno de las otras ponencias y de los otros ponentes; por ello, obedeceré a la ley de la división del trabajo. No obstante, sí que hay que recurrir a otros documentos conciliares; hay que rastrear los presupuestos de esos principios en otros documentos conciliares, hay que adentrarse de manera muy particular en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (= LG). Cierro, pues, esta ya larga introducción indicando que mi exposición va a tener dos partes bien definidas que se corresponden con esta doble lectura: una primera consideración de UR desde los presupuestos eclesiológicos ofrecidos por LG (2) y una lectura de UR 2-3-4 como desarrollo específico de LG (3). Terminaré haciendo una reflexión conclusiva que atiende a nuestra peculiar situación hispana.

2. EN EL HORIZONTE ECLESIOLOGICO DE *LUMEN GENTIUM*

Antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica había manifestado muchas reservas y reticencias hacia el ecumenismo temerosa del riesgo de un "relativismo eclesiológico". Hay toda una serie de acontecimientos que reflejan una actitud completamente negativa con respecto al movimiento ecuménico que se expresa en diversas tomas de postura oficiales de la Iglesia romana⁸. Desde Roma fue rechazada la celebración de la Conferencia Misionera Mundial (1910) en Edimburgo, justo en los albores del movimiento ecuménico. La identificación automática y exclusiva de la Iglesia católica-romana con la única y verdadera Iglesia de Cristo llevaba aparejada una condena del naciente movimiento ecuménico, que quedó formulada de forma rotunda en la encíclica *Mortalium animos* (1929) del papa Pío XI. En consecuencia, se prohibía a los católicos la participación en estas reuniones

8 Una panorámica exhaustiva de los antecedentes al decreto sobre el ecumenismo puede verse en: H. G. Stobbe, «Lernprozess einer Kirche. Notwendige Erinnerung an die fast vergessene Vorgeschichte des Ökumenismus-Dekrets», en: P. Lengsfeld (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Kohlhammer, Stuttgart 1980, 71-123. Véase también: P. Langa, "La Iglesia católica y el ecumenismo", en: P. Langa (DIR.), *Al servicio de la unidad*, Ed. Atenas, Madrid 1993, 477-514. M. Velati, "Il secolo dell'ecumenismo cristiano", en: *Cristianesimo nella Storia* 22 (2001) 605-631.

pan-cristianas. Brevemente: el catolicismo se veía situado ante lo que M. Velati ha caracterizado como una «difícil transición», esa que va desde el unionismo al ecumenismo.

2.1. *La orientación ecuménica del Vaticano II*

En medio de aquel clima emerge la genérica proclama de “concilio ecuménico” ligada al primer anuncio del Vaticano II hecho por Juan XXIII: “Pronunciamos delante de vosotros, a la verdad temblando un poco de emoción, pero a la par con humilde resolución de propósitos, el nombre y la propuesta de una doble celebración: de un sínodo diocesano para la urbe y de un concilio ecuménico para la Iglesia universal”⁹. Ciertamente, el adjetivo “ecuménico” tiene en la historia de los concilios un significado diverso al que este término había alcanzado en el corazón del movimiento ecuménico moderno; el concepto de “concilio ecuménico”, en cuanto reunión del episcopado de la Iglesia universal convocado por el papa viene elevando desde la Edad Media y, en particular, desde el concilio de Trento, la pretensión de que la Iglesia católica-romana es la única Iglesia universal de Cristo y, por ende, su concilio, el único que puede ser “ecuménico”. Y, sin embargo, hay que dejar constancia de que ya en aquellos momentos, el 25 de enero de 1959, el alcance de aquella «simple palabra», *concilio ecuménico*, incluía entre otras cosas una “invitación a los fieles de las comunidades separadas a que nos sigan en esta búsqueda de la unidad y de la gracia”. En su alocución del 14 de febrero de 1960, Roncalli fijaba los objetivos del Concilio de esta manera: “El primer objetivo es mostrar al mundo la Iglesia de Dios en su eterno vigor de vida y de verdad y con una legislación acomodada al tiempo presente, como corresponde a su misión divina, y preparada para responder a las exigencias de hoy y de mañana. Y, entonces, los hermanos que se han separado de ella y que también están divididos entre sí, querrán hacer realidad el deseo común de unidad; en ese momento les podremos decir

9 Cf. J. M. Margenat (ed.), *Escritos del Papa Juan XXIII*. Desclé de Brouwer, Bilbao 2000, 70.

encarecidamente: ésta es vuestra casa, ésta es la casa de todos los que portan la señal de Cristo"¹⁰.

Estas breves notas sobre los orígenes del Vaticano II sólo quieren servir de introducción a esta pregunta de más largo alcance: en el conjunto de la obra conciliar, ¿cuál es el peso específico del decreto sobre el ecumenismo? Es claro que, desde el punto de vista del género literario, un decreto no goza del rango de las constituciones. Ahora bien, adquiere un peso específico y notablemente mayor si consideramos los cuatro objetivos que Pablo VI fijó al Concilio al comenzar la segunda sesión: 1) la noción de Iglesia; 2) la renovación; 3) el restablecimiento de la unidad; 4) el diálogo con el mundo. Obedece, por tanto, *in recto* a la satisfacción de uno de los objetivos principales del Vaticano II, que ya estuvo presente en la convocatoria inicial hecha por Juan XXIII. Es evidente, por otro lado, que el decreto sobre el ecumenismo no puede ser interpretado de forma aislada, como un texto autónomo y como si fuese el único tema del concilio. Forma parte de ese todo que componen los objetivos del Concilio. Juan Pablo II, por su parte, nos indica en su encíclica *Ut unum sint* (1995) unas claves interpretativas sumamente iluminadoras: "Al indicar los principios católicos del ecumenismo, el decreto *Unitatis redintegratio* enlaza ante todo con la enseñanza sobre la Iglesia de la constitución *Lumen gentium*, en el capítulo que trata sobre el pueblo de Dios. Al mismo tiempo, tiene presente lo que se afirma en la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa" (UUS 8).

Efectivamente, atendiendo a la historia de la redacción, no cabe duda de que este documento guarda una relación particular con la constitución dogmática sobre la Iglesia. En la relación presentada a los Padres conciliares junto con la segunda redacción del esquema *De Oecumenismo*, que tuvo lugar durante la tercera sesión, se dice que las declaraciones doctrinales de la constitución son premisas normativas para el decreto. De ello queda constancia en el artículo primero o *proemium* de *Unitatis redintegratio* cuando afirma: "Este sagrado Concilio (...), después de haber expuesto la doctrina acerca de la Iglesia, movido por el deseo de restablecer la

10 Cit. por H. J. Sieben, "La idea de Concilio de Juan XXIII", en: *Diálogo Ecueménico XXXVI*, n. 115-116 (2001) 219-250; aquí: 240-241.

unidad entre todos los discípulos de Cristo, quiere proponer a todos los católicos los medios, los caminos y las formas con los que puedan responder a esta vocación y gracias divinas” (UR 1). Por consiguiente, el decreto sobre el ecumenismo ha de interpretarse partiendo de la constitución sobre la Iglesia. Esta exposición no se propone hacer una apreciación de *Lumen gentium* en su conjunto. Nuestro interés se dirige únicamente hacia las premisas eclesiológicas sobre el ecumenismo contenidas en ella. Nos vamos a referir, en primer término, al pasaje en el que la Iglesia católica expresa su identidad.

2.2. *El presupuesto eclesiológico: autoconciencia de la Iglesia católica y eclesialidad de las otras Iglesias y comunidades cristianas*

Antes de referirse a los principios católicos del ecumenismo expuestos en el primer capítulo de UR, hemos de presentar sus presupuestos eclesiológicos formulados inicialmente en ese famoso pasaje de LG I, 8, que dice: la Iglesia de Cristo, “constituida y organizada en el mundo como una sociedad, *subsiste en* la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque *fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad* que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica”. Este pasaje ha hecho correr ríos de tinta¹¹. Pero, sin duda, LG I, 8 constituye el primer soporte de un planteamiento católico del ecumenismo. La cursiva subraya las dos afirmaciones centrales concernientes, por un lado, a la “autoconciencia” de la Iglesia católica y, por otro, a la “eclesialidad” de las otras Iglesias y comunidades cristianas; si nos preguntamos cuáles son “los elementos de santificación y de verdad”, esta segunda afirmación se deja prolongar naturalmente en LG II, 15 (cf. UUS 12). Este pasaje constituye un

11 F. A. Sullivan, “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no ‘que ella es’, sino que ella ‘subsiste en’ la Iglesia católica romana”, en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca 1990², 607-616.

segundo soporte del planteamiento católico del ecumenismo, del que nos ocuparemos enseguida. Antes hemos de mostrar su lógica interna.

Adentrarse en el corazón de la problemática ecuménica exige plantear una pregunta crucial ante la que los creyentes cristianos estamos profundamente divididos: ¿se encuentra la Iglesia del Nuevo Testamento, la Iglesia de nuestra fe, en alguna Iglesia cristiana en la actualidad? ¿Dónde se da la verdadera Iglesia de Cristo? Ante el movimiento ecuménico la Iglesia católica, al igual que las otras comunidades cristianas, se presenta con los propios principios teológicos y con una convicción renovada acerca de su propia identidad y realidad, así como con una idea precisa de unidad y comunión intereclesial. A la pregunta arriba indicada, nuestra eclesiológia responde desde LG I, 8: la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica.

A la hora de calibrar esta postura es muy útil recordar brevisísimamente la historia de la redacción del texto: la doctrina heredada, expuesta en la encíclica *Mystici corporis* (1943), establecía que el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia de Cristo, y la Iglesia católica romana eran la misma y única cosa. Todavía el esquema de otoño de 1962 decía: "La Iglesia católica romana es el cuerpo místico de Cristo... y solamente aquella que es católica y romana tiene el derecho de ser llamada Iglesia". El nuevo borrador elaborado durante la primavera y verano de 1963 seguía señalando esta equiparación, pero admitía que "fuera de su estructura global podían encontrarse numerosos elementos de santificación" y que éstos "pertenecían con propiedad a la Iglesia de Cristo". La discusión sobre este tema obligaba a mantener estas dos posturas: por una parte, la idea de la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, y por otra, la admisión de que existen "elementos eclesiales" fuera de ella. La solución fue adoptar la fórmula "*subsiste en*" para no manifestar más la absoluta y exclusiva identidad entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica (romana).

En este pasaje, que hemos comentado brevemente, el Concilio intenta una determinación dogmática de la comprensión que la Iglesia católica-romana tiene de sí misma, cosa que implica al mismo tiempo, implícita o explícitamente, unos juicios referentes al «estatuto eclesiológico» de las

demás Iglesias. Para el diálogo ecuménico estos juicios son de la mayor importancia, pues en ellos se expresa la idea previa que cada uno se hace del otro, de donde se deriva asimismo el grado de confianza que puede suponerse en los esfuerzos por un acercamiento honesto y por la eliminación de los obstáculos existentes. Por eso es interesante subrayar que la encíclica *Ut unum sint*, haciéndose eco de LG I, 8, habla de una “visión eclesiológica lúcida y abierta a todos los valores eclesiales presentes entre los demás cristianos” (UUS 10). Y seguidamente recuerda que “los elementos de santificación y de verdad presentes en las demás comunidades cristianas constituyen la base objetiva de la comunión existente, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia católica” (UUS 11). Esta referencia a “los elementos de santificación y de verdad” nos obliga a adentrarnos, aunque sea someramente, en el capítulo II de LG, “El pueblo de Dios”, y de modo especial en el párrafo 15.

2.3. *Catolicidad del pueblo de Dios al servicio de la unidad*

El segundo soporte de la fundamentación católica del ecumenismo está ligado a la noción de *pueblo de Dios* y a esta relectura de la propiedad de la *catolicidad*: “Todos los hombres están llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, los fieles católicos, los demás creyentes en Cristo, e incluso todos los hombres en general, llamados por la gracia de Dios a la salvación” (cf. LG II, 13). Ahora bien, ¿en qué sentido los otros creyentes en Cristo *pertenecen* a la unidad católica del pueblo de Dios? Nuestro tema exige responder a esta pregunta: ¿cuál es la razón última de la *eclesialidad* de las otras Iglesias o comunidades cristianas? Aunque ya desde LG I, 8 dijimos que fuera de los límites visibles de la Iglesia católica se encuentran, de diversos modos, *elementos de santificación y verdad* (y hemos de ver cuáles son), la respuesta más radical la suministra LG II, 15: los demás creyentes en Cristo pertenecen a la unidad católica del pueblo de Dios merced al *bautismo*. Nuevamente, el recurso a la historia de la redacción nos permitirá aquilatar el alcance de estas afirmaciones y percibir el problema de

fondo anejo a la adopción por el Concilio de la noción de pueblo de Dios¹².

Una de las razones por las que el Concilio adoptó la categoría de pueblo de Dios, desplazando a la noción de cuerpo místico de Cristo, reside en su potencial ecuménico. De fondo estuvo el debate relativo a la pertenencia a la Iglesia suscitado con ocasión de la encíclica sobre el Cuerpo místico de Cristo (1943); ahí se establecía que la incorporación a la Iglesia dependía de estos tres presupuestos: bautismo, fe recta e incorporación a la unidad jurídica de la Iglesia. Con estos criterios quedaban excluidos de antemano los cristianos "no católicos", provocando una acalorada polémica ante la cuestión ecuménica; por otro lado, implicaba una depauperada comprensión del bautismo que confrontaba dos líneas bien definidas. Así, mientras la línea dogmática y apologética, sancionada por la encíclica, afirmaba que sólo es miembro de la Iglesia el que está unido a ella por la confesión de la fe, la recepción de los sacramentos, la sumisión a la jerarquía (también papal), la línea canonística (recogida en el c. 87 del Código entonces vigente) se situaba en la línea tradicional que enseñaba que el bautismo funda una forma de pertenencia a la Iglesia. La postura adoptada en la encíclica muestra varias deficiencias. La más radical es la equiparación de los cristianos no-católicos a los paganos por lo que a la incorporación a la Iglesia se refiere, desconociendo el significado profundo del sacramento del bautismo.

Esta problemática dejó entrever que la imagen de cuerpo místico de Cristo era un punto de partida excesivamente angosto para definir las múltiples formas de incorporación a la Iglesia, ya que o se es "miembro" o no se es. Se reconocieron, al mismo tiempo, otras importantes dimensiones inscritas en la noción bíblica del pueblo de Dios, como son la naturaleza histórica y peregrinante de la Iglesia frente a su meta escatológica, ya dada, siempre presentida, pero nunca alcanzada. *Pueblo de Dios* expresa la unidad de la historia de la salvación que comprende a Israel, el pueblo de la antigua alianza, y a la Iglesia de la nueva alianza, rota y escindida en

12 Cf. Y. Congar, "La Iglesia como pueblo de Dios": *Concilium* 1 (1965) 9-33; Card. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 5-33.

el camino de su peregrinación, a la Iglesia católica y a las otras Iglesias y comunidades cristianas, así como a todos los hombres de buena voluntad llamados por Dios Padre de diversas maneras a la mesa definitiva del Reino. En definitiva: la noción de pueblo de Dios se presentaba dotada de una ductilidad ecuménica que permite describir tanto la relación de los cristianos no católicos con la Iglesia católica, en términos de “unidad” (LG II, 15), como la de los no cristianos, en términos de “ordenación” (LG II, 16).

Recordemos ahora el comienzo de LG II, 15 en su literalidad: “La Iglesia se siente unida por muchas razones con todos los que se honran con el nombre de cristianos *a causa del bautismo*, aunque no profesen la fe en su integridad o no conserven la unidad de la comunión bajo el sucesor de Pedro”. Este pasaje afirma algo muy sencillo y muy importante: sobre la base del único bautismo se construye la comunión eclesial; este pasaje entraña sintéticamente los mejores frutos de la renovación conciliar, la eclesiología del Pueblo de Dios y la eclesiología de comunión. Además existen una serie de “elementos de santificación y de verdad” presentes en las demás comunidades cristianas que constituyen la base objetiva de la comunión que existe, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia católica. Estos elementos, operantes fuera del recinto visible de la Iglesia católica, son deducibles a partir de LG II, 15 (cf. UUS 12):

“Son muchos, en efecto, los que veneran la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan un amor sincero por la religión, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios salvador y están marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos. Algunos de ellos tienen también el episcopado, celebran la *sagrada eucaristía* y fomentan la devoción a la Virgen Madre de Dios. Se añade a esto la comunión en la oración y en otros bienes espirituales, incluso una cierta verdadera unión en el Espíritu Santo. Este actúa, sin duda, también en ellos y los santifica con sus dones y gracias y, a algunos de ellos, les dio fuerzas incluso para derramar su sangre. De esta manera, el Espíritu suscita en todos los discípulos de Cristo el deseo de trabajar para que todos se unan en paz, de la manera querida por Cristo, en un solo rebaño bajo un solo pastor”.

Podemos cerrar esta sección con las palabras premonitorias de H. A. Oberman recogidas por Y. Congar en su diario conciliar. Al comienzo de la segunda sesión este observador afirmaba que “el esquema *De Ecclesia* será más importante para el futuro de nuestras relaciones que el esquema *De oecumenismo*”¹³. Es obvio que esta valoración, lejos de disuadirnos de adentrarnos en el decreto sobre el ecumenismo, nos obliga a introducirnos en sus textos y nos impele a rastrear las huellas que *Lumen gentium* ha dejado impresas en él. Porque *Unitatis redintegratio* puede ser leído en esta clave: es la primera aplicación de la doctrina contenida en la constitución sobre la Iglesia.

3. PRINCIPIOS CATÓLICOS DEL ECUMENISMO: EL OBJETIVO COMÚN DE LA UNIDAD

El decreto sobre el ecumenismo hizo suyas estas perspectivas eclesiológicas. Con *Unitatis redintegratio* la Iglesia católica se incorporaba al movimiento ecuménico, dejando atrás una manera de pensar en una unidad de la Iglesia como retorno a Roma¹⁴. Más aún: *Unitatis redintegratio* constituye la primera interpretación de *Lumen gentium*, trabajando en una línea que el tiempo post-conciliar, sobre todo desde el Sínodo de Obispos de 1985, ha cultivado con especial énfasis: la eclesiología de comunión. En esta misma longitud de onda se mueve la encíclica *Ut unum sint*. El decreto sobre el ecumenismo habla de una *comunión parcial, pero real*: “En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo están en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica” (UR 3). De ahí que el cardenal Kasper haya llamado la atención sobre la sorprendente convergencia que se ha venido produciendo en el diálogo ecuménico durante los últimos cuarenta años en torno a la noción de

13 Y. Congar, *Mon Journal du Concile I*, París 2002, 415-418; aquí: 417.

14 Cf. E. Fortino, “Unitatis redintegratio. Decreto sull'Ecumenismo”. En: T. Stenico, *Il Concilio Vaticano II. Carisma e profezia*. Città del Vaticano 1997, 143-166. P. Neuner, “Das Konzil und die Ökumene”, en: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54/2 (2003) 141-155.

«comuni3n»¹⁵. Estos di3logos asumen la idea de una unidad visible de todos los cristianos como una *communio-unidad* y la interpretan en analogía al misterio trinitario, no en clave de uniformidad sino como unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. Esta reflexi3n corresponde a la visi3n eclesial del Vaticano II y as3 se ha visto revalidada en la relaci3n final del S3nodo de obispos de 1985. Analicemos, pues, la idea de unidad presente en el cap3tulo primero del decreto.

El t3tulo del primer cap3tulo sonaba originalmente as3: “los principios del ecumenismo cat3lico”. Muy pronto se vio la necesidad de cambiarlo por el de “principios cat3licos del ecumenismo” para poner de manifiesto que s3lo hay *un* movimiento ecum3nico y que la Iglesia cat3lica quiere participar en 3l sobre la base de sus propios principios. Por lo dem3s, la expresi3n “ecumenismo cat3lico” podr3a implicar algo as3 como la constituci3n de un bloque contrapuesto al ecumenismo del Consejo Ecum3nico de las Iglesias. Por contra, en el proemio del decreto se dice: “Muchos hombres en todas partes han sido movidos por esta gracia, y tambi3n entre nuestros hermanos separados ha surgido un movimiento cada d3a m3s amplio, por la gracia del Esp3ritu Santo, para restablecer la unidad de todos los cristianos. Participan en este movimiento de la unidad, llamado ecum3nico, los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jes3s Se3or y Salvador; y no s3lo cada uno individualmente, sino tambi3n congregados en asambleas, en las que oyeron el Evangelio y a las que cada uno llama Iglesia suya y de Dios” (UR 1).

La tem3tica del cap3tulo primero, en sus par3grafos 2-3-4, dibuja este recorrido: el n3mero 2 reflexiona sobre la Iglesia una y 3nica, fundada en el mismo misterio de unidad del Dios uno y trino; es el arranque trinitario de *Lumen gentium* (I, 2-3-4), completado con algunas notas apuntes del cap3tulo segundo, sobre el pueblo de Dios (LG II), y algunas observaciones del cap3tulo sobre la constituci3n jer3rquica de la Iglesia (LG III). En el n3mero 3 de *Unitatis redintegratio* se aborda la Iglesia en su realidad concreta, es decir, bajo el punto de vista

15 Cf. S. Madrigal, “El compromiso ecum3nico de la Iglesia cat3lica: de *Unitatis redintegratio* a *Ut unum sint*”, en: Id., *Vaticano II: memoria y actualizaci3n. Esquemas para una ecclesiol3gia*, Santander 2002, 338-360.

de las divisiones históricas; el juicio teológico sobre esta separación va a hacerse desde la idea de *comunión*. Finalmente, el número 4 toma postura respecto del hecho global del movimiento ecuménico moderno, como proceso de búsqueda de la unidad entre las Iglesias y comunidades cristinas, destacando el papel del diálogo. Vamos a recorrer los contenidos de cada uno de estos tres bloques, dejando constancia de la recepción concreta en *Unitatis redintegratio* de algunos aspectos doctrinales de *Lumen gentium* ya señalados y, sobre todo, de esa noción de unidad presidida por la clave de la *comunión*.

3.1. *Unidad y unicidad de la Iglesia (UR 2): «Ecclesia de Trinitate, ecclesia ex hominibus»*

L. Sartori ha escrito con acierto que el n. 2 de *Unitatis redintegratio* representa una condensación de la eclesiología de *Lumen gentium*¹⁶, ya que recoge aspectos sustanciales de los tres primeros capítulos de la constitución sobre la Iglesia. Pienso, por mi parte, que la fórmula paradójica, *Iglesia de la Trinidad, Iglesia de los hombres*, tan del gusto de Y. Congar conviene a los contenidos sustanciales del número 2 de UR¹⁷. El misterio de la unidad de la Iglesia encuentra su modelo supremo y principio en ese misterio de unidad que es la Trinidad de personas, “unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo”. Estas palabras, que cierran el número 2 de UR, podrían ponerse en relación con los párrafos 2-3-4 de capítulo primero de *Lumen gentium*, donde se expresa el misterio de la Iglesia por relación a la obra creadora de Dios Padre, a la obra redentora del Hijo y a la acción santificadora del Espíritu Santo. En este sentido, puede afirmarse que el primer párrafo de UR 2 recrea libremente los contenidos fundamentales de la constitución sobre la Iglesia haciéndolos girar en torno a la idea de la unidad y a ese texto capital para el movimiento ecuménico que es Jn 17, 21, una idea que se ve reconducida al sacramento de la eucaristía, como signo y realización de la unidad de la Iglesia, que la constitución sobre la Iglesia había desarrollado en torno a la noción de la Iglesia local (cf. LG III, 26). El texto del decreto dice:

16 Sartori, o. c., 34.

17 Dentro de los comentarios, véase: G. Thils, *Le décret sur l'œcuménisme. Commentaire doctrinal*, París 1966; esp. 35-88.

"El amor de Dios para con nosotros se manifestó en que el Padre envió al mundo a su Hijo unigénito para que, hecho hombre, regenerara a todo el género humano con la redención y lo congregara en la unidad. Cristo, antes de ofrecerse a sí mismo como víctima inmaculada en el altar de la cruz, rogó al Padre por los creyentes, diciendo: *Que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno en nosotros; a fin de que el mundo crea que tú me has enviado (Jn 17, 21)*; e instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía, por el cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia. Dio a los suyos el nuevo mandamiento del amor mutuo y les prometió el Espíritu Consolador, que, Señor y dador de vida, permanecerá con ellos para siempre" (UR 2a).

En el segundo párrafo entra en acción, resumidamente, la visión de Iglesia como pueblo de la nueva alianza. Ahora la unidad en la fe, en la esperanza y en el amor, constitutiva de la Iglesia, queda remitida a la acción propia del Espíritu Santo, que habita en los creyentes, rige y da plenitud a la Iglesia entera. Los textos paulinos utilizados remiten al único bautismo, para un solo cuerpo y bajo el mismo y único Espíritu (Ef 4, 4-5; Gál 3, 27-28). El Espíritu Santo, que habita en los cristianos, es el principio de la unidad de la Iglesia¹⁸: El realiza la comunión de los fieles y los une a Cristo; distribuye sus dones y gracias *para la consumación de los santos en orden a la obra del ministerio, a la edificación del cuerpo de Cristo* (Ef 4, 12). Conviene, por tanto, subrayar que es el Espíritu quien actúa de forma esencial en el pueblo de la nueva alianza. O, dicho de otra manera, no se puede olvidar la dimensión pneumatológica de la eclesiología, ya que este aspecto debe tener inmediatamente una incidencia ecuménica.

Los párrafos tercero y cuarto de UR 2 recapitulan la doctrina del colegio apostólico al que Cristo ha confiado, hasta el final de los tiempos, la tarea de enseñar, gobernar, santificar, confiriendo a Pedro un encargo especial. La teología ecuménica no puede escamotear los problemas reales; en este momento, el decreto habla de la comunión eclesial recordando la estructura jerárquica del pueblo de Dios y el papel del ministerio petrino inscrito en el corazón del colegio epis-

18 Es la tesis de la conocida obra de J. A. Möhler, *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*, Pamplona 1996.

copal¹⁹. La predicación del Evangelio, la administración de los sacramentos y el gobierno en el amor es la triple tarea que los obispos han asumido en su calidad de sucesores de los apóstoles (cf. LG III, 25-26-27). Siendo “Cristo la piedra angular”, bajo la guía de los pastores, el pueblo de Dios está llamado a crecer en la comunión que se concreta en la unidad nacida de la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino, en la concordia fraterna de la familia de Dios.

De forma esquemática podríamos destilar esta sucesión de principios en una eclesiología de comunión de corte católico-romano: *Ubi Eucharistia, ibi Ecclesia, Ubi Spiritus, ibi Ecclesia, Ubi Petrus, ibi Ecclesia*. Se comienza insistiendo en los elementos invisibles de la unidad, para dejar aparecer los elementos visibles de la institución. El lugar del Señor y de su Espíritu preparan el terreno para una consideración novedosa de la dimensión cristológica y pneumatológica del ministerio eclesial, que permite situar adecuadamente a la jerarquía eclesiástica y al papado al servicio de la unidad del pueblo de Dios. La eclesiología subyacente es una eclesiología de la comunión, fundada en la acción del Espíritu, que define a la Iglesia en términos de un todo orgánico a base de los lazos espirituales de la fe, de la esperanza y de la caridad, así como de unos lazos de estructura visible: unidad en la profesión de fe (comunión simbólica), economía sacramental (comunión litúrgica), en el ministerio pastoral (comunión jerárquica). Su culminación es el misterio eucarístico, fuente y expresión de la unidad de la Iglesia.

3.2. *Visión católica de las divisiones (UR 3): «en una cierta comunión, no perfecta»*

Después de expresar la dimensión escatológica de la Iglesia, después de afirmar su enraizamiento trinitario, el

19 He tratado esta cuestión en mi trabajo: “El servicio de Pedro en el siglo XXI. Formas de ejercicio del primado de Roma: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia”, en: J. M. Sánchez Caro, B. Méndez Fernández, S. Pérez López (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI*. Bibliotheca Salmanticensis. Est. 231, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca 2001, 269-323.

decreto cambia de perspectiva dejando a un lado los grandes principios eclesiológicos para dirigir su atención a la realidad histórica de la Iglesia en su condición más humana, es decir, *ecclesia ex hominibus*. En perspectiva ecuménica, cada una de las Iglesias está llamada a apreciar el valor eclesial de las otras Iglesias. Desde el punto de vista del decreto *Unitatis redintegratio*, el problema consiste, por tanto, en saber apreciar y garantizar el valor eclesial de las otras Iglesias y comunidades cristianas separadas de la Sede apostólica de Roma. El planteamiento teológico tradicional hablaba de los *vestigia ecclesiae* o de los *elementos* de Iglesia. Veremos cómo el decreto sigue utilizando esta terminología; sin embargo, es conveniente tener presente lo que ya se ha dicho acerca de la idea de la Iglesia como *comunión*, es decir, esa realidad compleja y orgánica, unida merced a los lazos sobrenaturales e invisibles del Espíritu y de sus dones, y unida también con los lazos externos de la profesión de fe, del culto sacramental y del ministerio jerárquico. Esta perspectiva permite una graduación en la unidad y en la comunión cristiana. Veremos que por esta vía del reconocimiento y de la consideración de determinados elementos constitutivos de esta comunión que es la Iglesia de Cristo –como el Espíritu Santo, la vida de la gracia, los carismas, los ministerios, el bautismo, la eucaristía, el sacramento del orden– nos obligan a hablar de la fuerza salvadora de las Iglesias y comunidades cristianas, que no son la Iglesia católica-romana, incluso consideradas en el nivel de su estructura sacramental. En esta perspectiva veremos cómo el decreto sobre el ecumenismo asume el lenguaje de la constitución sobre la Iglesia concerniente a la afirmación que antes hemos analizado: la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica romana, aunque muchos *elementos de santificación y verdad* se dan fuera de sus márgenes jurídicos.

El texto de UR 3 comienza señalando la situación de “anormalidad” que representan las escisiones acaecidas en la una y única Iglesia. Así lo reprobó el Apóstol (cf. 1 Cor 11, 18-19.22), y, desgraciadamente, los siglos venideros vieron nacer otras divisiones todavía más graves. Al considerar ahora las divisiones posteriores se impone esta certeza: quienes hoy nacen en estas comunidades separadas de la comunión de la Iglesia católica (es decir, en ámbito luterano, reformado, anglicano, ortodoxo), no pueden ser acusados del “pecado de

la separación". En primer término, porque las divisiones tiene que ver con culpas por ambas partes. Se inaugura, entonces, un nuevo modo de hablar, en razón de la «plena comunión» y de la "no plena comunión": "En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo están en cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica". Esta idea de la incorporación plena o no plena a la comunión eclesial habría que releerla a la luz de LG II, 14: "Están plenamente incorporados a la sociedad que es la Iglesia aquellos que, teniendo el Espíritu de Cristo, aceptan íntegramente su constitución y todos los medios de salvación establecidos en ella y están unidos, dentro de su estructura visible, a Cristo, que la rige por medio del Sumo Pontífice y de los obispos, mediante los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno eclesial y de la comunión".

El decreto hace, a continuación, una enumeración de los *elementos* de Iglesia mucho más genérica que la que hemos encontrado en LG II, 15: "Además de los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia, se pueden encontrar algunos, más aún, muchísimos y muy valiosos, fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu Santo, y los elementos visibles; todas estas realidades, que proceden de Cristo y conducen a El, pertenecen, por derecho, a la única Iglesia de Cristo" (UR 3b). Esta enumeración abierta e inconclusa será precisada, en la práctica, a lo largo del capítulo III.

Conforme al interés de nuestro análisis que quiere mostrar la recepción de LG por parte de UR, parece oportuno dejar constancia de un pequeño desarrollo doctrinal. En la discusión del esquema *De Ecclesia* predominó el punto de vista de los *crístianos no católicos*, tal y como quedó definitivamente sedimentado en LG II, 15; el planteamiento adolece de una limitación que consiste en mirar a los cristianos no romanos considerados individualmente. El texto definitivo de la constitución sobre la Iglesia contiene, no obstante, una alusión tímida, como de pasada, al significado eclesiológico de las Iglesias no romanas, cuando afirma: "están sellados con el bautismo, por el que se unen a Cristo, y además aceptan y reciben otros sacramentos en sus propias Iglesias o comunidades eclesiales" (LG II, 15). Por su parte, el decreto sobre

el ecumenismo no sólo habla de las personas de los cristianos no católicos, sino muy expresamente de las *Iglesias y comunidades* a las que pertenecen y de las cuales el Espíritu Santo se sirve como «medios de salvación»: “Las Iglesias y comunidades separadas, aunque creemos que padecen deficiencias, de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación, cuya fuerza deriva de la plenitud de gracia y de verdad que ha sido confiada a la Iglesia católica” (UR 3d)²⁰.

Por consiguiente, el decreto reconoce a las Iglesias o comunidades eclesiales un estatuto teológico que pone en relación con su significado en el misterio de Cristo. Cuando *Ut unum sint* comenta este principio católico del ecumenismo, que encuentra en las acciones sagradas de las distintas Iglesias o comunidades “camino que abren el acceso a la comunión de la salvación” (UR 3c), apostilla: “Fuera de la Comunidad católica no existe el vacío eclesial”. Y sigue diciendo: “Muchos de los elementos de gran valor, que en la Iglesia católica son parte de la plenitud de los medios de salvación y de los dones de gracia que constituyen la Iglesia, se encuentra también en las otras Comunidades cristianas” (UUS 13). Añadamos, antes de concluir este rápido comentario a UR 3, unas observaciones breves sobre la expresión “Iglesias y comunidades cristianas”: el cardenal König, entre otros, percibiendo una insuficiencia en la calificación de comunidades para las Iglesias nacidas de la Reforma, solicitó que como mínimo fueran denominadas comunidades *eclesiales*. En nombre de una treintena de obispos de Indonesia se pidió que fuesen designadas como Iglesias no sólo las Iglesias ortodoxas, sino también las de la Reforma. Desde luego, tampoco faltaron voces que criticaban el hecho de ensalzar positivamente a las comunidades separadas y sus riquezas espirituales, lo que acarrearía problemas de indiferentismo. En el texto, de hecho, se ha abierto paso la expresión “Iglesias y comunidades eclesiales”²¹. No se ha precisado más el significado preciso. Ciertamente, para las comunidades surgidas de la Reforma resultaba un tanto ofensivo esta reticencia terminológica. Algunos observadores expresaron también sus

20 Escribe G. Thils en su comentario en nota a pie de página: “Le terme «catholique» a été ajouté au texte le 19 novembre 1964” (o. c., 55).

21 Cf. Thils, o. c., 55-57.

reservas, dándose por satisfechos con la expresión «comunidades eclesiales». Dicho de otra manera: que en el decreto sobre el ecumenismo se encuentre la expresión «comunidades eclesiales» no se debe sólo a las reservas formuladas por parte católica. Así las cosas, E. Schlink, por ejemplo, hacía esta valoración de conjunto en su comentario a *Unitatis redintegratio*: “A raíz de la discusión conciliar habrá quedado claro que con esta designación modificada se desea reconocer a las Iglesias no romanas una mayor significación eclesiológica, y éstas deberían apreciar esta intención. Aquí el decreto sobre Ecumenismo da muestras de una apertura mayor que la Constitución sobre la Iglesia”²².

Hablar de comunión más o menos plena implica afirmar, de forma correlativa, que existe una comunión en la que la incorporación a la comunión con Cristo se realiza de una manera más plena. Esto es lo que se dice en los últimos compases del número 3 de UR: nosotros creemos que en la Iglesia católica-romana, como institución o «medio general de salvación», podemos obtener la plenitud de los medios de salvación. Ello significa que la Iglesia católica es esa institución religiosa en la que se verifican todos aquellos caracteres esenciales de la Iglesia tal y como Cristo la ha querido e instituido. Y, al mismo tiempo, hay que subrayar –conforme a la eclesiología subyacente al decreto– que todos los cristianos pertenecen ya en cierta manera al pueblo de Dios, y que han sido incorporados a la Iglesia.

3.3. *El objetivo final del esfuerzo ecuménico (UR 4): la celebración de la única eucaristía*

El Concilio exhortaba a todos los fieles católicos a participar en el trabajo ecuménico. El “movimiento ecuménico” es presentado como un conjunto de actividades, iniciativas, instituciones, que se orientan a fomentar la unidad de los cristianos. El decreto invita a erradicar de nuestro comportamiento, de nuestros juicios, de nuestra misma oración, todo aquello que no es justo ni verdadero de cara a nuestros hermanos cristianos. Subraya la necesidad de encuentros, cuyo tejido

22 Schlink, o. c., 230.

vital sea el diálogo. El decreto habla del “diálogo” en el sentido fuerte, entablado, sostenido y llevado a cabo por expertos bien informados. Unos y otros están convencidos de su fe y la explican de la forma más clara posible. Unos y otros están convencidos de estar en la verdad. Sin embargo, el hecho de sus divergencias pone de manifiesto que debe haber un malentendido en alguna parte. Ambos han de interrogarse de nuevo: ¿en qué diferimos realmente? ¿Nuestras divergencias son reales o verbales? ¿Cómo explicarlas? ¿Cuándo han surgido? ¿Afectan a lo esencial de la fe? ¿Quién es más fiel al seguimiento de Cristo? ¿Qué ocurre si confrontamos nuestra tradición con la revelación cristiana? De esta manera, con el mejor esfuerzo de parte de todos se ha de ir caminando en esta dirección: “una vez superados los obstáculos que impiden la perfecta comunión eclesial, todos los cristianos se congreguen en la única celebración de la eucaristía, para aquella unidad de una sola y única Iglesia que Cristo concedió desde el principio, y que creemos subsiste indefectible en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los tiempos” (UR 4c).

El decreto sobre el ecumenismo formula la esperanza de ir superando obstáculos que impiden la comunión eclesial. La concordia, la paz y la caridad suman fuerzas para ir venciendo todos los obstáculos. La alusión a la celebración de la única eucaristía esboza la visión final de toda la actividad ecuménica. Al igual que en LG I, 8, si bien en este otro contexto, UR afirma que «nosotros creemos» que la unidad de la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica. Es una unidad no fijada, sino en crecimiento hasta la consumación de los tiempos. Y bien, ¿qué decir entonces: se trata de nuevo de la idea de *retorno*?

Esta meta de la plena comunión, que comporta la confesión de la misma fe, la comunión en la vida sacramental y la unidad de gobierno, no es una nueva reedición del retorno al seno de la Iglesia romana. Acerca de la noción de «retorno», escribía E. Schlink en su comentario a *Unitatis redintegratio*: “Si hoy en día padres y teólogos conciliares la evitan conscientemente, no deben buscarse en ello unas consideraciones meramente tácticas, sino que puede suponerse el reconocimiento de que la noción del retorno no es, por razones históricas como eclesiológicas, una designación adecuada para la

unión anhelada”²³. Mucho depende, a su juicio, de la profundidad de la renovación en la Iglesia católica y de la amplitud del desarrollo de la catolicidad. Resaltemos en este momento ese principio católico del ecumenismo que está fuera del capítulo 1: “Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación; por eso, sin duda, se explica por qué el movimiento tiende hacia la unidad”. Este pasaje de UR inserta a continuación el desideratum *ecclesia semper reformanda*: “La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente” (UR 6). La renovación y la reforma se extiende a todos los aspectos de la vida eclesial (movimiento litúrgico y bíblico, la predicación de la Palabra de Dios y la catequesis, el apostolado seglar, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad matrimonial, la acción social) y son de gran importancia ecuménica. Diciendo esto, el ecumenismo fija su mirada en el porvenir: todas las Iglesias han de hacer y afrontar un examen de conciencia sobre su fidelidad al Señor y a su voluntad histórica; sólo entonces, la cuestión de la «comunidad» de las Iglesias podrá plantearse en una perspectiva más exacta, en un contexto más verdadero, y de una manera que hoy nos sigue siendo difícil de imaginar.

En consecuencia, si se parte de la convicción de que la Iglesia romana es ya ahora, en su ser actual, la Iglesia renovada y católica, tanto más cerca se estará de comprender la unión como retorno. Pero es claro que la Iglesia romana reconoce y ha confesado que en esta situación de separación y de comunión no plena “le resulta bastante más difícil expresar la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos en la realidad de la vida” (UR 4). Sin duda, uno de los objetivos del ecumenismo es la realización de la catolicidad de la Iglesia en el sentido formulado en la constitución dogmática sobre la Iglesia (cf. LG II, 13); ello equivale a afirmar que, en el marco de una eclesiología de la comunión, caben formas diversas y legítimas de expresar la vida cristiana, con su sensibilidad religiosa y sus espiritualidades, con su piedad y sus ritos, con sus lenguas y formas de expresión, con sus categorías doctrinales y sus sistemas filosóficos, con su estilo de existencia

23 Schlink, o. c., 221.

eclesial. En la clave de la comunión, «catolicidad» no significa uniformidad, sino, conforme al texto de la Escritura, «la gracia multiforme de Dios» (1 Pe 4, 10). El ecumenismo está llamado a despertar en nosotros esa mirada interior que nos ayude a reconocer en los otros las «riquezas de Cristo». Y también a valorar las propias. Porque el ecumenismo sólo será válido si atiende a la verdad entera, y cuando se plantea a fondo nos sitúa ante los grandes temas que ha de seguir planteándose a fondo la teología ecuménica: el exclusivismo bíblico que concede un espacio excesivamente estrecho a la tradición apostólica; la exaltación de la Palabra de Dios que rechaza las conexiones institucionales con el magisterio; un homenaje a la trascendencia divina que oscurece el realismo de la encarnación; un subrayado de la eficacia salvífica de la fe en detrimento del alcance de los ritos sacramentales; una sobrestima del sacerdocio de los fieles respecto de la jerarquía eclesiástica, etc.

Desde aquí se deja entrever la tarea pendiente legada por el decreto *Unitatis redintegratio*: el acontecimiento del Vaticano II, como le gustaba decir a K. Rahner, es el principio de un comienzo, la instauración de una nueva tendencia, y, cuanto más se considere su impulso ecuménico en esta clave del principio de la necesaria renovación, mucho más se esperará la unión como el resultado de una transformación mutua, de una conversión recíproca de unos hacia otros, y no como retorno, sino como reconciliación; no como sumisión, sino como acogida recíproca de la comunión. Brevemente: un camino en el que las partes deben confiarse a la guía del Espíritu Santo.

4. CONCLUSIÓN: EPÍLOGO DE SABOR HISPANO

Hace algunos años, J. M. Rovira se preguntaba acerca de lo irreversible del Concilio, de aquella frontera doctrinal que no debe tener marcha atrás, so pena de incurrir en una negación del espíritu y de la letra del Vaticano II. Me parece que si nos acercamos a *Unitatis redintegratio* con esta preocupación habría que concluir: se trata de la eliminación de un ecumenismo de «retorno» y de la eliminación de ciertas intransigencias que pesan sobre la coexistencia de los cristianos separados y que hacen dudar al otro partido de la sinceridad

ecuménica. En este contexto hay que referirse a la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, que es la base indispensable del ecumenismo. Los motivos por los que la Iglesia católica romana se comprometió a su favor eran y son muy variados; era entonces una libertad amenazada más allá del telón de acero; era y sigue siendo una libertad demandada en aquellas regiones donde la Iglesia romana es mayoritaria, tal es la situación de los cristianos evangélicos en España o, a la inversa, de los católicos en los países nórdicos. De todos modos la comprensión y el respeto hacia los otros creyentes, emanados de dicha declaración, son un presupuesto ineludible y una condición inaplazable.

Forma parte de lo que se ha llamado nuestra *vividura intrahistórica* esa falta de costumbre para una coexistencia con los cristianos de otras Iglesias. Lo expresaba bellamente J. Jiménez Lozano en aquellas crónicas que escribía desde Roma en aquel tiempo que fue periodista en el Concilio: desde la atalaya del Castillo de Sant'Angelo, pertrechado de prismáticos, disfrutaba contemplando la desbandada multicolor de los Padres conciliares al mediodía de un día de finales de octubre de 1964, cuando abandonan el aula. Por aquellas calendas se estaba ventilando la cuestión de la libertad religiosa. "En España, -escribe-, pudimos percibir la sensación de extrañeza o la violenta reacción que levantaba en nuestros viejos cristianos la aserción más generosa de esa libertad por parte de la Iglesia"²⁴. Una vez más muchos de nuestros cristianos habían alzado su férrea fe frente a lo que consideraban peligrosas novedades sostenidas por el Concilio. Esta es la situación paradójica del alma religiosa hispana profundamente conmovida al ver resucitar viejos fantasmas, personificados por los círculos evangélicos erasmistas del s. XVI que, ciertamente, fueron soterrados mas nunca extinguidos. En estos momentos de reforma de la cristiandad, al cabo de cuatro centurias, puede constatar: "Mis antepasados, *cristianos viejos*, labriegos de Castilla, no comprenderían esta nuestra gozosa presencia católica entre protestantes, judíos, musulmanes o simples ateos que ellos mismos miran con esperanza a esta Iglesia del Vaticano II, la Iglesia de la liber-

24 "Una visita al Castillo de Sant'Angelo", en: *Meditación española sobre la libertad religiosa*, Barcelona 1966, 13-16; aquí: 14.

tad, condenadora de las castas, humilde para confesar sus propios yerros históricos, preocupada por el mundo y ansiosa de derribar todos los muros que le separan de él"²⁵. Entretanto seguían cruzando la plaza de S. Pedro, en fraternidad multicolor, obispos católicos, pastores protestantes, clérigos ortodoxos, superando aquel pasado trágico, sabedores de las modalidades y de las diferencias de su credo.

Prof. Dr. Santiago Madrigal Terrazas, SJ
Universidad Pontificia de Comillas (Madrid)

SUMMARY

The jesuit Ecclesiologist from Comillas, Santiago Madrigal Terrazas, narrates the first chapter of the Decree, once more. His article is focused on emphasizing the relationship between the Decree and the dogmatic Constitution about the Church 'Lumen gentium', since the ecclesiological principles about the Constitution are clearly remarked in the way of presenting the catholic Ecumenism. At the same time, the ecumenical theology has become a relevant part in the new roman Ecclesiology already presented in the Constitution.

25 *Ibid.*, 15.

CAPÍTULO II: PRÁCTICA DEL ECUMENISMO

INTRODUCCIÓN

A partir del 28 de octubre de 1958 el pontificado del papa Juan XXIII inauguraba una nueva era para la Iglesia católica y para el ecumenismo cristiano. Ya al término del cónclave que proclamó su elección para la Sede episcopal romana, el elegido, Angelo Roncalli, decía:

“Abrazamos con ardiente amor tanto a la Iglesia occidental como oriental; incluso a los que están separados de esta Sede apostólica... A éstos Nos decimos que abrimos nuestra alma más amorosamente y extendemos nuestros brazos abiertos... Rezamos a Dios para que puedan venir todos jubilosos y libremente, y para que ocurra esto muy pronto, con la inspiración y ayuda de la Gracia divina. No encontrarán una casa extraña sino la suya propia, que ya en tiempos remotos fue hecha esplendorosa por la famosa sabiduría de sus antepasados y adornada por sus virtudes”²⁶.

A los tres meses el papa Juan²⁷ convocaba un concilio ecuménico que, en sus planes, tendría como una de sus principales finalidades “buscar los caminos de la unidad”. Su plan era involucrar al máximo a todos los cristianos con esta iniciativa, y así, en la Constitución *Humanae salutis* por la que convocaba el Concilio, decía a los hermanos de las otras Iglesias:

“Rogamos encarecidamente a todos los cristianos separados de la Iglesia católica que supliquen a Dios, ya que también a

26 Primer discurso de Juan XXIII en la clausura del conclave (29 de octubre de 1958), en: *Ecclesia* (1 de noviembre de 1958) 6. Las palabras son muy significativas y reveladoras de lo que estaba por venir, dejando a parte la cuestión del método del retorno, que ahora no es objetivo de nuestro estudio.

27 Sobre la significación histórica del nombre escogido por el cardenal Roncalli al ser elegido obispo de Roma, cf. J. Jacques von Allmen, *La Iglesia y su unidad. Preguntas protestantes al Concilio Vaticano II*, Marova, Madrid 1968: *un hombre enviado por Dios cuyo nombre era Juan*, 15-35.

ellos aprovecharán los frutos del Concilio. Pues no se nos oculta que muchos de estos hijos desean conseguir la unidad y la paz según la enseñanza de Jesús y su oración dirigida al Padre, y no olvidamos que el anuncio del Concilio no sólo ha sido recibido por éstos con gran alegría, sino que también muchos han prometido que rogarán a Dios por el feliz éxito de éste y esperan poder mandar representantes de sus Comunidades que les informen de lo que se trate en el Concilio. Todo esto constituye ciertamente para nosotros un motivo de consuelo y esperanza”²⁸.

Pero es de todos conocido que el papa que estaba revolucionando estos caminos en la Iglesia católica no vería terminar “su” concilio, antes bien, no haría más que comenzarlo. Y sin embargo, a pesar de este gran “accidente” conciliar, la asamblea sí iba a tomar en serio las intenciones del “papa bueno”. Esto daría como resultado el que su afán por restaurar la unidad de los cristianos impregnase toda la doctrina del Vaticano II. El beato Juan XXIII construyó los caminos de la unidad a su modo: “edificó mucho más a la Iglesia por sus actos y sus gestos que por sus palabras”²⁹. Por eso, el Decreto conciliar que se ocuparía del ecumenismo iba a dedicar todo un capítulo a *la práctica del ecumenismo*, en consonancia con muchas de las iniciativas que en sus pocos años de pontificado había tomado Juan XXIII en sus relaciones con las Iglesias separadas de Roma. Tal vez aquí, podemos establecer la génesis más remota del capítulo II de *Unitatis Redintegratio*³⁰, aunque es claro que, después, su redacción más inmediata en los avatares del Concilio corrió la misma suerte que el conjunto del Documento³¹.

28 Juan XXIII, *Convocatoria y mensaje inaugural. Constitución apostólica*, en: *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, 1073.

29 Y. Congar, *Diario del concilio. Segunda sesión*, Estela, Barcelona 1964, 105.

30 W. Kasper no duda en llamar al papa Juan XXIII “padre espiritual del Decreto sobre el ecumenismo”. Cf. Intervención del cardenal Walter Kasper en la Conferencia sobre el XL aniversario del Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*, *Cuarenta años de ecumenismo postconciliar*, Roma 11-11-2004, en: *Ecclesia* 3.232 (20 de noviembre de 2004) 33.

31 Para la historia del Decreto es siempre muy útil G. Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. 3. Bologna 1998, 277-365; Vol. 4, Bologna 1999, 436-446. Cf. también J. Bosch Navarro, *Diccionario de ecu-*

Como premisa al capítulo, hay que decir que puede resultar engañoso el título que habla de la "práctica", pudiendo llevar a pensar que en él sólo se va a tratar de cuestiones de pastoral ecuménica. Muy al contrario, los números 5-12 contienen una doctrina eclesiológica tan rica y profunda como los otros dos capítulos³². Los puntos teológicos más importantes que nos vamos a encontrar en el capítulo segundo son cuatro: la cuestión de la "jerarquía de verdades" (n. 11), la distinción entre sustancia y ropaje cultural en cuestiones de fe (nn. 6 y 11), la historicidad como apertura a la pluralidad y variedad en la expresión de la verdad cristiana (nn. 4, 9, 11), el compromiso de conocer la verdad no contra de los otros sino con y a través de ellos (nn. 4 y 11). Pasemos ahora a la descripción y comentario de sus principales contenidos³³.

menismo, Verbo Divino, Madrid 1998, voz: Decreto de ecumenismo, 117-119.

32 L. Sartori piensa incluso que en esto el capítulo II supera al primero en algunas cuestiones teológicas, a pasar de que el título del primero se presenta como más teórico, cf. L. Sartori, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Ed. Messaggero, Padova 1992, 77.

33 Para ampliar el comentario del Decreto en los tiempos del concilio o del inmediato postconcilio, cf. G. Thiels, *El decreto sobre ecumenismo del Concilio Vaticano II. Comentario doctrinal*, DDB, Bilbao 1968; M. Nicolau, *Decreto de ecumenismo del Concilio Vaticano II. Texto y comentario teológico y pastoral*, Editorial apostolado de la prensa, Madrid 1965; *El ecumenismo. Texto del Decreto, notas y comentarios por un equipo de laicos y de sacerdotes*, Mensajero, Bilbao 1966; J. Sánchez Vaquero, *Ecumenismo. Manual de formación ecuménica*, Salamanca 1971, 141-186; Antonio M^a Javierre, *Promoción conciliar del diálogo ecuménico*, Cristianidad, Madrid 1966, para el cap. II, 173-205; C. J. Dumont-R. Beaupere, *Décret sur l'Oecumenisme*, Istina, Paris 1964; L. Jaeger, *Das Konzildecree über den Oekumenismus*, Paderborn 1965; Cullmann-Brown-Evdokimov-Roux, "Comments on the Decree of Ecumenism", en: *Ecumenical Review* 17 (1965) 93-112. Comentarios en tiempos posteriores son: L. Sartori, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Ed. Messaggero, Padova 1992, 77-92; G. Pattaro, *Corso di Teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1992 (2), 199-262; Importante para el seguimiento de la aplicación del Decreto es E. Lanne, "Le décret sur l'Oecumenisme vingt ans après", en: *Irénikon* 57 (1984) 451-468; A. Dulles, "The Decree on Ecumenism: Twenty-five Years After", en: T. D. Horgan (ed.), *Walking Together. Roman Catholics and Ecumenism Twenty-five Years After Vatican II*, Grand Rapids, 1990, 17-25.

1. EL ECUMENISMO: ACCIÓN “QUE ATAÑE A LA IGLESIA ENTERA”

Primera gran afirmación del capítulo II en el n. 5 es la implicación de la Iglesia católica en su conjunto en la acción ecuménica, lo que significa compromiso de cada uno de sus miembros, sin que nadie quede excluido del ejercicio del ecumenismo. “Cada uno según sus posibilidades”, “según su capacidad” traducen otros, es decir según sus ocupaciones, su función en la Iglesia, sus dones. Por tanto, la actividad que promueve la unidad es cosa “tanto de fieles como de pastores”, dice el Decreto. No se trata de hacer de esta actividad algo de especialistas, y por eso se habla de practicar el ecumenismo tanto “en la vida cristiana diaria” como “en las investigaciones teológicas e históricas”. La preocupación por la unidad no es algo de unos pocos sectores de la Iglesia, sea en personas o actividades. Todo el ser y el hacer de la Iglesia quedan afectados por esta dimensión ecuménica sin la cual la Iglesia católica ya no se concibe a sí misma. Esta primera gran afirmación está diciendo, por consiguiente, con claridad que en este tiempo de gracia que la Iglesia está viviendo para su unidad no se puede ya ser católico sin tener como una de las dimensiones más importantes de la fe la búsqueda de la unidad de los cristianos, en todo lo que el cristiano es y hace. Los muchos niveles de realización de la Iglesia son incluidos en esta actividad, desde los más teóricos a los más prácticos, desde los más pastorales a los más contemplativos.

Es importante el matiz de que en esta labor están llamados todos los fieles, y también los pastores. La lógica es sencilla. Lo que se dice de la acción ecuménica de los fieles se deberá aplicar con más razón a los pastores, y sobre todo a los obispos. Ellos deberán promover la unidad porque además de ser fieles y ser Pueblo de Dios, han sido puestos por el Espíritu Santo para apacentar el rebaño del Señor, y hacerlo con solicitud universal (LG 23). Se hace alusión a esta tarea de los obispos ya en los párrafos tercero y último del n° 4, donde se dice que vigilen la acción ecuménica de toda la Iglesia, puesto que el Concilio “la recomienda a los obispos en todo el mundo, para que la promuevan con interés y la dirijan con prudencia”.

Y esto en virtud de dos principios eclesiológicos: uno expresado de forma novedosa tanto en UR como en LG: los

“elementa ecclesiae” que ya tenemos en común, que son “muchísimos y muy valiosos (UR 3), y que son patrimonio del único pueblo de Dios, están empujando a todos los cristianos “hacia la unidad católica” (LG 8). El capítulo llama a la relación que ya tenemos conseguida los cristianos “fraternam cuniunctionem”, o en otros lugares del Concilio es llamada “comunidad, aunque imperfecta”. El objetivo de nuestra acción ecuménica es hacer que la comunión, que es ya real, aunque todavía no completa, lleve a la “plena y perfecta unidad, según el beneplácito de Dios”. Se trata, pues, con el ecumenismo, no de un “retorno” de los disidentes a la “Iglesia madre”, sino de hacer crecer la unidad ya existente y manifestarla al mundo, hasta que llegue a la plenitud y visibilidad que son propias de la única Iglesia de Cristo. Esta idea muy profunda y novedosa en la eclesiología católica va a impregnar todo el capítulo II³⁴.

El otro principio es tradicional y viene de san Pablo: si todos los bautizados somos miembros de un solo Cuerpo, ningún miembro puede desinteresarse del bien de todo el Cuerpo (1 Cor 12, 26)³⁵. La Iglesia no puede instalarse en un bienestar en cuanto a su unidad mientras los cristianos sigamos divididos. Corresponde a un principio de solidaridad el actuar conjuntamente para el bien del cuerpo entero. Si la Eucaristía, es la máxima expresión de la comunión y de la unidad del Cuerpo de Cristo, es ella la que nos está empujando a todos los miembros de este Cuerpo a restaurar las heridas contra la unidad que nos hacen sufrir y que nos impiden presentarnos ante el mundo como auténticos miembros

34 “A pesar de los choques, las preguntas, las objeciones que un miembro de la Iglesia reformada notará al leer *Lumen Gentium*, creo que primero deberá darse cuenta de que en Roma ha pasado algo que él no osaba o no quería ni creer probable ni creer posible: un intento de resituar en profundidad el problema eclesiológico, separando la Iglesia de Dios de la cristiandad occidental y obligando a las Iglesias no romanas a preguntarse si y en que medida son todavía valederas sus razones para rehusar la unidad propuesta por Roma. En este sentido *Lumen Gentium* concierne también directamente a las Iglesias no romanas en general y a la Iglesia reformada en particular”. J. Jacques von Allmen, *La Iglesia y su unidad. Preguntas protestantes al Concilio Vaticano II*, 49-50. Cf. F. A. Sullivan, “The Decree on ecumenism: Presuppositions and consequences”, en: *One in Christ* 26 (1990) 7-19.

35 Cf. M. Nicolau, *op. cit.*, 75.

de un solo Cuerpo, en mutua armonía y dependencia unos de otros³⁶.

2. RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE ECUMENISMO Y "REFORMA PERMANENTE" DE LA IGLESIA

El número 6 del Decreto se preocupa de reafirmar lo que LG había establecido también, a saber: que hay una íntima conexión entre acercamiento de las Iglesias separadas para reintegrarse a la unidad querida por Cristo para su única Esposa y la reforma que parte del interior de cada una de ellas. Puesto que la Iglesia católica en este decreto habla para sus miembros, se propone establecer los principios de lo que supone la renovación interior y exterior que a ella también le toca hacer³⁷.

El número habla de "renovatio", renovación, y de "perennem reformationem", es decir, reforma continua de la Iglesia. Al decir de los testigos de las sesiones conciliares, la palabra "reforma" se hacía difícil a algunos Padres porque les evocaba demasiado los conflictos con Lutero y la Reforma protestante en el siglo XVI³⁸. Pero los Padres tuvieron ante sus ojos las muchas veces que este término fue usado por obispos, papas, teólogos y pueblo durante toda la Edad Media buscando el bien de la Iglesia y su vuelta en fidelidad a los orígenes. Estas formulaciones nos están indicando que la unidad

36 Sobre la relación entre Eucaristía, Iglesia y unidad cf. Congregación para la doctrina de la fe, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, (Comunionis Notio), Ciudad del Vaticano 1992, sobre todo nn. 11-14. No por casualidad, muchas de las novedades de la eclesiología conciliar tienen que ver con la "eclesiología eucarística" desarrollada en campo ortodoxo antes del concilio. Cf. J. R. Villar, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 1989.

37 Como obra representativa de este espíritu de renovación en el momento del concilio puede valer H. Küng, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Herder, Santiago de Chile 1962. El tema principal de la obra es la reforma que necesita la Iglesia católica para salir al encuentro del diálogo ecuménico cristiano.

38 Cf. G. Thiels, *op. cit.*, 113 ss.

que se busca no va a ser obra de controversias o discusiones apologeticas, sino una obra de interna purificación y de renovación del tejido eclesial católico.

Por otra parte, en los años en los que se fraguaba el Decreto, el papa Pablo VI no tenía ningún inconveniente en utilizar la palabra "reforma" para actuar lo que el Concilio estaba poniendo en marcha entre los católicos. Y así decía a la curia romana el 21 de septiembre de 1963:

"La resolución de modernizar las estructuras jurídicas y de profundizar en la conciencia espiritual... encuentra a la misma Curia a la vanguardia de la continua reforma de que la Iglesia tiene continua necesidad en tanto en cuanto es institución humana y terrestre"³⁹. De ahí el inicio del n. 6: "la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma perenne de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente".

Por esto mismo, el párrafo primero termina con la determinación de cambio en "las costumbres", en "la disciplina eclesiástica" e incluso "en el modo de exponer la doctrina". La reforma debe afectar a todos los sectores: estructuras, instituciones, teología, pero también a las personas, comenzando por los pastores, cabezas de las Iglesias y guías del pueblo de Dios. Para el Concilio de la seriedad con que se tome la reforma institucional depende la confirmación de una voluntad de verdadero cambio hacia la unidad. No sólo se deben reformar las personas, sino la "estructura misma" (*institutum*) y esto no es poner en tela de juicio lo institucional sino al contrario. K. Rahner, afirma que justamente si las estructuras eclesiales sirven como soporte de los carismas, para hacerlos comunicables y perdurables, sin que queden encerrados en el individuo, estimar la institución quiere decir someterla a reformas permanentes para que el carisma no se quede anquilosado⁴⁰.

Dicha reforma tiene también mucho que ver con la intención profunda de Juan XXIII al hablar de un "aggiorna-

39 Cf. DocCath (6 de octubre de 1963) c. 1.262; Oss. Rom., 22 de septiembre de 1963.

40 K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 46-92.

mento" de la Iglesia, finalidad principal por la que él convocó el Concilio universal. El papa Juan unía la idea de renovación interior de la Iglesia con la de unidad de los cristianos, pues la obra del "aggiornamento" que él ponía en marcha haría quitar de la Iglesia católica los obstáculos que los otros cristianos encontraban para la unidad. He aquí algunos textos significativos:

"Con la gracia de Dios, reuniremos un Concilio; y queremos prepararlo teniendo presente lo que más apremiantemente tenga necesidad de refuerzo y de revitalización respecto a la unión de la familia católica, según el deseo de Nuestro Señor. Después, cuando ya hayamos cumplido con esta laboriosa tarea, eliminando todo lo que en el plano humano pueda constituir un obstáculo para un rápido progreso, presentaremos una Iglesia en todo su esplendor, *sine macula et sine ruga*"⁴¹.

"El Concilio ecuménico quiere alcanzar, cobijar, bajo las alas desplegadas de la Iglesia católica, la heredad entera de Nuestro Señor Jesucristo. Dios quiere que al trabajo relativo a la condición de la Iglesia y su adaptación a las nuevas circunstancias, después de veinte siglos de vida -y esta es la principal tarea- se añada, además de la edificación que nosotros podemos llevar a cabo, pero especialmente gracias al poder de Dios, otro resultado: el encaminamiento hacia la reagrupación de todo el rebaño místico de nuestro Señor"⁴².

Esta intención valiente y claramente expresada por Juan XXIII será continuada por su sucesor en la cátedra de san Pedro, el papa Montini. El día de su toma de posesión como obispo de la Iglesia de Roma decía:

"proseguiremos, como ya Nos lo habíamos indicado, el Concilio ecuménico, y Nos pedimos a Dios que este gran acontecimiento confirme la fe de la Iglesia, afirme sus fuerzas morales, rejuvenezca sus formas adaptándolas a las necesidades de los tiempos y presente a los hermanos cristianos separados su

41 Discurso a los dirigentes diocesanos de la Acción católica italiana, Oss. Rom. 10-11 de agosto de 1959. Otra fórmula empleada por Juan XXIII será la de considerar al Concilio Vaticano II una obra "para llegar a una recta renovación de las costumbres del pueblo cristiano", *Ad Petri cathedram*, AAS 51 (1959) 511.

42 Oss. Rom., 30 de junio de 1961.

unidad perfecta, de modo que les resulte atractiva, fácil y gozosa la vuelta sincera (ricomposizione) al Cuerpo Místico de la única Iglesia católica, en la verdad y en la caridad"⁴³.

En el segundo párrafo del n. 6 se citan de forma pormenorizada los aspectos más importantes en que la Iglesia católica debe renovarse, y no son de poca envergadura: el estudio de la Escritura a través del "movimiento bíblico" (la vuelta al Evangelio es el alma de toda verdadera reforma), el cambio en la liturgia a través del "movimiento litúrgico" (arbitrando medidas que quitan obstáculos ante los otros cristianos, como la comunión bajo las dos especies, la concelebración, la lengua vernácula, etc.). Una gran serie de medidas tomadas en la Constitución sobre la liturgia demostraron que el Concilio se había tomado en serio la catolicidad de la Iglesia y que buscaba acortar distancias con los otros cristianos. Vienen citadas luego "la predicación de la Palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los laicos, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad matrimonial, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social".

Lo más importante es que la cuestión se plantea no como un cambio de imagen, sino como una mayor fidelidad a su vocación y a su misión. Se trata para la Iglesia católica de fidelidad evangélica, de ser lo que Dios la ha llamado a ser para el mundo, con lo cual se puede decir que el ecumenismo provoca una sinceridad más radical respecto a la propia vocación: "toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación; ésta es sin duda la razón del porqué el movimiento ecuménico tiende a la unidad".

Respecto a la delicada cuestión de una renovación y reforma *en la doctrina*, el papa Juan XXIII tomó partido desde el principio para que el Concilio afrontase con valentía esta tarea que a muchos parecía peligrosa⁴⁴. Por eso, al comenzar el evento conciliar el papa decía:

"Una cosa es el depósito de la fe, o sea, las verdades que se contienen en nuestra veneranda doctrina; y otra cosa es el

43 Oss. Rom., 2 de julio de 1963.

44 Cf. Modi II, p. 6, n. 8.

modo con que se enuncian estas verdades, aunque ciertamente conservando el mismo sentido y la misma sentencia”⁴⁵.

Este es un principio teológico de enormes consecuencias y de amplio respiro, que no sólo fue válido para ese momento concreto del Concilio sino para el conjunto de la Iglesia y para siempre, pues obliga a estar atentos en la distinción de lo que en la revelación es sustancia divina inmutable y lo que es ropaje cultural que puede cambiar, con el fin de acercar el mensaje del Evangelio al hombre de cada época. Las palabras de Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio pudieron sonar a buena voluntad en un momento de entusiasmo, sin embargo contenían un programa tan profundo que marcaron el entero evento conciliar y siguen estando hoy presentes en la vida de la Iglesia de modo muy influyente. Que a esta cuestión el papa Juan le dio mucha importancia lo muestra el hecho de volver a repetir la misma idea en el discurso que hizo ante los cardenales en la Navidad de 1962, y no por casualidad serán recogidas, tal cual, en UR n. 6 y en el n. 62 de GS, citando en la nota 12 las palabras del papa Roncalli.

Todo esto nos da la idea de que la reforma a la que apunta el Decreto no se puede reducir al campo del alma individual, sino que se trata de renovación de la Iglesia en cuanto institución. En ella hay una esencia que viene de Cristo, pero se dan en su seno unas formas históricas sujetas a los tiempos que *pueden y deben cambiar con ellos*. El Concilio tiene la conciencia de atravesar uno de los momentos más solemnes de la historia de la Iglesia, pues está en juego una actualización de carácter general del mayor calado en todos los niveles de realización eclesial⁴⁶.

3. EL ECUMENISMO ESPIRITUAL: “CONVERSIÓN INTERIOR” Y “SANTIDAD DE VIDA”

El primer párrafo del número 7 afronta uno de los temas más trabajados en los años inmediatamente anteriores al

45 Juan XXIII, *Alocución inaugural del Concilio Vaticano II*, (11- 10 1962) AAS 54 (1962) 792.

46 Cf. G. Thils, *La Iglesia y las Iglesias. Nuevas perspectivas del ecumenismo*, Palabra, Madrid 1968.

Concilio, tanto en campo católico como el ecuménico en general: el ecumenismo espiritual. El camino hacia la unidad no supone en primer lugar un cambio de estructuras, sino una "conversión del corazón". Se trata de una renovación del espíritu, "ex novitate mentis" (Ef 4, 23). Este cita fue añadida en la redacción del Secretariado para la unidad con la intención de hacer patente que el ecumenismo no exige sólo cualidades diplomáticas o morales, sino que conlleva un nuevo modo de ver, juzgar, apreciar, es decir, una nueva "visión de fe", una conversión. Es una cita de un pasaje bíblico paulino que fácilmente puede pasar desapercibida, pero de gran importancia para situar en su dimensión más honda el camino hacia la unidad cristiana. Sentada la base principal, luego vienen las cualidades morales de "abnegación y caridad", "humildad y mansedumbre", y "espíritu de generosidad fraterna". Y esto se debe dar por las dos partes que buscan la reconciliación, para que se realice el verdadero "intercambio de dones" que acerca a los hermanos que se separaron y quieren volver a la unión.

Para realizar esta obra debe darse, dice el Decreto, "una efusión libérrima de la caridad". Caridad en los juicios, en el vocabulario, en el comportamiento. La abnegación debe ser como el clima de todo ecumenismo, de corazón y de espíritu, para olvidar rencores históricos, para evitar "aprioris" que desfiguran la realidad, para librarse de miras estrechas, evitar toda mentalidad cerrada de confesionalismo, "soportar incomprendiones, dudas, desconfianza"⁴⁷.

La llamada a estas actitudes, dice el párrafo, se refiere sobre todo a los pastores, ministros ordenados. Por ser ministros de la Iglesia deben guiar al pueblo con criterios seguros, y por ser ministros de Cristo están como él para servir. Por eso se cita a Mt 20, 28, recordando que el servicio a la unidad es uno de los que no puede omitir el ministro católico en su actividad pastoral. Su acción pastoral debe incluir siempre un servicio a la unidad de la Iglesia. Digno de importancia es que la Iglesia es presentada aquí a partir de su misión de servir, y no a partir de una jerarquía dotada de unos poderes.

47 G. Thils, *El decreto sobre ecumenismo del Concilio Vaticano II. Comentario doctrinal*, 124.

Esto delata ya la nueva eclesiología católica que en el Concilio iba tomando fuerza con solidez.

El párrafo segundo del n. 7 demuestra ser verdaderamente profético, pues es hoy de gran actualidad, por la asunción que ha hecho de él el papa Juan Pablo II, y las aplicaciones que está llevando a cabo en sus relaciones ecuménicas, continuando la actitud inaugurada por Pablo VI a lo largo de todo su pontificado romano. Se trata de la petición de perdón que hace la Iglesia católica "de culpis adversus unitatem". La Iglesia católica pide perdón a Dios y a los hermanos separados, y a su vez perdona a quienes la hayan ofendido. Esta solemne petición de perdón era muy importante en el momento y estaba llamada a dar muchos frutos en el futuro, como hoy se puede comprobar. 133 Padres conciliares hubieran preferido que no apareciese semejante petición de perdón; 25 pidieron que se hiciese una formulación más discreta. El *Secretariado para la unidad* adujo en contra dos argumentos: la mayoría de Padres había aceptado ya así el texto, y el contenido estaba inspirado en las palabras de Pablo VI expresadas ante los observadores el 17 de octubre de 1963, que decían:

"Nos hemos atrevido, en nuestro discurso del 29 de septiembre, a recurrir ante todo al perdón cristiano; recíproco, si es posible... Nuestros espíritus tienen necesidad de esta tranquilidad, si es que han de establecerse relaciones amistosas, conversaciones serenas"⁴⁸.

La mentalidad de estos Padres respondía a una tradición en cuanto a la consideración de las causas de las separaciones. En aquellos tiempos se sostenía que los católicos sólo tenían "faltas", mientras que los otros habrían incurrido en "culpas". En la Instrucción *Ecclesia Catholica* de 1950 se hablaba de "defectus catholicorum" y de "culpae reformatorum"⁴⁹. Ahora bien, la importancia de las palabras del Decreto, es que reconoce también que los católicos están

48 *Oss. Rom.*, 19 de octubre de 1963.

49 Instrucción de la Suprema Congregación del Santo Oficio al Episcopado de todo el mundo (20-XII-1949) aparecida en el *Osservatore Romano* el 1 de marzo de 1950, AAS 42 (1950) 142-147. Texto español en: *Ecclesia X* (11-3-1950) 259-260.

implicados en las "culpas" que han originado las separaciones, cuando comienza la redacción del párrafo, "de culpis". Por tanto, es de suma importancia el matiz, pero también el contenido general del párrafo, muy del gusto "montiniano", ciertamente, y muy acertado en su expresión. Pues la Iglesia católica pide perdón la primera, aún sin saber si los otros lo van a aceptar o si la van a responder con el perdón mutuo⁵⁰. Pero implora este perdón como el mejor camino para iniciar una nueva etapa de las relaciones entre cristianos, pues sin él las relaciones se basarían en algo más diplomático que verdaderamente espiritual y evangélico. De hecho, a nuestro modo de ver, el levantamiento de las excomuniones mutuas entre las Iglesias de Oriente y Occidente representadas en las sedes de Roma y Constantinopla al año siguiente de ser votado este Decreto será uno de los primeros frutos de este párrafo luminoso. La redacción del párrafo se mantuvo en un justo equilibrio, sin citar personas concretas, pero invitando a todos al perdón mutuo mediante la cita de 1 Jn 1, 10: "si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su Palabra ya no está en nosotros"⁵¹.

Termina el número con un párrafo dedicado a la "santidad de vida" como el mejor camino hacia la unidad. El esquema que reunificaba los tres anteriores propuestos por diversos estamentos conciliares en el periodo de intersesión entre el primer y el segundo periodo del Concilio, contenía un párrafo entero titulado "de sanctitate vitae". Para evitar repeticiones se acogió en este párrafo último del n. 7 lo esencial de los contenidos anteriores. Se afirma aquí que el camino ecuménico se aumenta de intensidad tanto cuanto se

50 Dice el reformado von Allmen a este respecto: "Esto no quiere decir que Roma haya transformado mucho su especificidad confesional; sino que Roma ha decidido 'dar el primer paso' (núm 4) para venir a nuestro encuentro y hacerlo con esperanza y simplicidad de corazón". J. J. von Allmen, *op. cit.*, 89.

51 Por eso, se podían escuchar en esos años cosas como ésta: "Y si, bajo los efectos de una convicción espiritual tan difícil de confesar, tuviésemos que hablar de la Iglesia católica romana de una forma tan positiva como hace ella de nosotros, no podríamos rehusar entrar en un saludable arrepentimiento comunitario para alcanzar el derecho de juzgar la eclesialidad romana de una manera no agresiva; no podríamos rehusar entrar con Roma en la búsqueda de la unidad". J. J. von Allmen, *op. cit.*, 93.

esfuerzan los cristianos en unirse a las tres divinas Personas para vivir una existencia plena según el Evangelio. Cuanto más íntima sea la unión con Dios a través de una vida santa, más fácil será la unidad entre los hermanos.

El n. 8 comienza haciendo justicia, sin citarlo expresamente, a uno de los mejores pioneros católicos del movimiento ecuménico, el abate lyonés Paul Couturier, un auténtico gigante en vida y doctrina ecuménica, aún por descubrir. Por eso, el primer párrafo habla de lo que constituye el "ecumenismo espiritual": la conversión del corazón, la santidad de vida y las oraciones privadas y públicas por la unidad. Justamente esto es como el "alma", dice el Decreto, que debe informar todo el resto de actividades teológicas o pastorales. Si las separaciones han sido ante todo una ruptura de la fraternidad, esta herida a la comunión se sanará sólo mediante un cambio interior. La unidad de la Iglesia de Cristo es un misterio, que escapa al control racional o los cálculos humanos, y por eso es el ámbito de la oración, en el que prevalecen los valores religiosos y espirituales, la base más segura de todo verdadero ecumenismo cristiano. La ofrenda, las súplicas, la unión al sufrimiento redentor de Cristo, el esfuerzo por aunar sentimientos, la caridad que brota de un interior convertido, la santidad de vida, esto es el ecumenismo espiritual, imprescindible para una verdadera y profunda unidad. En esto están de acuerdo todas las confesiones y todos los ecumenistas.

Como hemos dicho, le debemos estas frases luminosas y las de los dos siguientes párrafos del n. 8 sobre todo a Paul Couturier, que ya en 1958 era citado expresamente por la Conferencia de Lambeth al tomar la resolución de participar activamente en la "Semana de oración por la unidad". Sin duda, fue el católico que más contribuyó desde los años treinta del siglo pasado a la implantación de la "semana de la unidad" en la Iglesia católica, pero también influyó en otras confesiones, para que se sumasen a la oración por la vuelta de todos los cristianos a la Iglesia una de Jesucristo. Su doctrina del "monasterio interior" en el cual, por la conversión y la oración cualquier cristiano puede llegar a ser artífice de la unidad, caló en todo el movimiento ecuménico, hasta el punto de conseguir que algunas almas extraordinarias, como la Beata cisterciense María Gabriela Sagheddu, ofreciesen su

vida por la unidad de los cristianos⁵². Aunque él moriría en 1953, sin conocer el Vaticano II, el grupo ecuménico de Les Dombes, así como estos párrafos del Decreto, serán su fecunda descendencia que continúa su obra de ecumenismo espiritual. Su idea era la unidad “cuando Dios quiera, como Dios quiera y por los medios que Él quiera”⁵³. No por casualidad el párrafo segundo del n. 8 cita el texto que fue capital en toda la vida y obra de Couturier, el de la oración sacerdotal de Jesús para que sus discípulos sean uno: Jn 17, 21. Con este texto se está proponiendo la unidad en el ámbito más profundo de su fundamento: la unidad en la Trinidad. La adhesión de los cristianos a la oración de Cristo al Padre por la unidad y no el retorno de los otros al redil católico es el ámbito espiritual que aquí se propone. De este modo, la oración se hace accesible a todos y se asegura como un camino auténtico de acercamiento sin que nadie resulte perdedor o humillado.

Cuestión importante en el tercer párrafo es la afirmación del Decreto de que las oraciones por la unidad tienen una especie de fundamento ontológico, pues “constituyen una expresión auténtica de los vínculos que siguen uniendo a los católicos con los hermanos separados”. La comunión real ya existente de los católicos con los otros cristianos, postulado dogmático de importancia capital en LG y en UR, necesita explicitarse, y una de las formas mejores es la oración juntos, en unión de intenciones. Si tuviéramos que esperar la unión como el solo resultado de nuestros proyectos y esfuerzos nos veríamos pronto desalentados ante el fracaso. Pero la palabra evangélica nos dice que “todo es posible al que cree” (Mc 9, 22), al que ora con la confianza en el Dios Padre de Jesús. Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios. Por eso el Decreto dice que “es lícito e incluso deseable que los católicos se unan con los hermanos separados en la oración”.

Ahora bien, hasta dónde hemos de expresar esta comunión ya presente, teniendo en cuenta que todavía no es plena, es lo que aclara el párrafo siguiente, para que no haya confusión.

52 Cf. Marie de la Trinité Kervingant, *El monacato, lugar ecuménico. La beata María Gabriela*, BAC, Madrid 1985.

53 Cf. M. Villain, *L'abbé Cuoturier et l'unité chrétienne*, Lyon 1962.

El decreto señala que el camino de la "communicatio in sacris" es un terreno delicado en el que se han de cuidar mucho los signos y las circunstancias para que no haya engaños y confusiones. La comunión en la Eucaristía, también llamada "hospitalidad eucarística" o "intercomunión", o la comunión en otros sacramentos se ha de hacer con mucho discernimiento. Notemos que el texto dice que no se puede hacer "indiscretim", lo cual no se puede traducir por "sin reserva", sino que el sentido es más profundo: no se haga comunión en los sacramentos sin hacer "los discernimientos y distinciones necesarios". La cuestión no es fácil de llevar a la práctica porque entran aquí en juego principios eclesiológicos que son diversos en cada confesión cristiana⁵⁴. Para los ortodoxos sólo puede comulgar en la misma Eucaristía el bautizado en una Iglesia ortodoxa, pues plenitud de fe, unidad eclesial y comunión eucarística son un todo inseparable. Para muchos anglicanos, de acuerdo con la declaración de la Conferencia de Lambeth de 1930, la intercomunión no puede ser un medio sino un fin, es decir, la expresión de la unidad plena. La Eucaristía es sólo válidamente presidida y celebrada por un presbítero ordenado por un obispo. Algunas Iglesias luteranas, juzgando que la comunión sacramental está en relación directa con la unidad eclesial, sólo admiten la intercomunión cuando se está de acuerdo en la predicación del Evangelio y se tiene una doctrina recta sobre la presencia real de Cristo en los dones del pan y del vino como cuerpo y sangre de Cristo. Otros protestantes admiten toda comunión "in sacris" como buena y válida, porque su eclesiológica no exige elementos visibles de comunión, y lo único que valoran es la unión invisible en la fe en el mismo Cristo.

¿Qué deben hacer los católicos? He aquí la cuestión difícil a la que debe hacer frente este número del Decreto. El texto reconoce dos principios: el de la significación de la unidad de la Iglesia que los sacramentos portan en sí, sobre todo la Eucaristía, y, el segundo, el principio de la participación en los medios de gracia para llegar a la unidad. Bajo el punto de vista del primero no se puede hacer la intercomunión sacramental, pues aún no existe la unidad eclesial y no podemos mentirnos mutuamente mediante la expresión eucarística de

54 Cf. J. Hammer, OP, "El problema de la intercomunion", en: *Dia-Iecu* 10 (1968) 189-204.

la unidad plena. Por eso dice expresamente: "la significación de la unidad prohíbe muchas veces ("plerumque" ordinariamente) la comunión". Notemos que no dice "siempre", y deja la puerta abierta a que en algunas ocasiones, hecho el debido discernimiento, sea posible. Esto contrasta con el endurecimiento de la prohibición de intercomunión que se ha hecho por parte católica en el postconcilio⁵⁵, pero sobre todo por parte ortodoxa. El sentido del "plerumque" tendrá también que ver con la plenitud eclesial que la Iglesia católica reconoce a las Iglesias ortodoxas, por lo cual, en algunas circunstancias determinadas (luego especificadas en el derecho canónico occidental y oriental), se pueda dar la intercomunión sacramental, en la eucaristía, en la penitencia y en la unción de enfermos. Algunos teólogos ven aquí ante todo un "principio positivo"⁵⁶, pues lo que se prohíbe es el uso indiscriminado, pero no el recurso a un medio que puede ser bueno para la unión.

Y bajo el punto de vista del otro principio, puesto que el fin de la eucaristía es construir la unidad eclesial de un solo cuerpo de Cristo, la intercomunión es deseable para construir el camino de la unidad. Por eso, el Decreto afirma que: "la necesidad de procurar la gracia algunas veces la reco-

55 Ya en el *Directorio ecuménico* de 1967, y tal vez por la facilidad con que algunos obispos practicaron la "communicatio", se hace una restricción, respecto a lo dicho por UR. En el n. 38 se cita este número de UR, pero enseguida se distingue, para las aplicaciones, entre los "hermanos orientales separados" (39-54) y los "otros hermanos separados" (protestantes, 55-66). El n. 55 dice expresamente que cuando falta la unidad la participación de los católicos con los hermanos separados "está prohibida". Enseguida se cambia la "recomendación", por un "permiso", en el caso de una celebración común, y este permiso se deja sólo para casos de peligro, urgente necesidad, etc. En 1972, el "Secretariado para la unidad de los cristianos" hizo una instrucción (1 de junio) en la que retoma el tema y se dice que la eucaristía es "ante todo" signo de la unidad antes que medio o causa de ella (cf. EV 4, nn. 1626-1652). Dos años después el "Secretariado" hará una nueva intervención que precisa y confirma esta doctrina. Cf. *Service d'Information* 23 (1972) 25-26.

56 L Sartori, *op. cit.*, 83. Para Sartori esto significa que la "communicatio in sacris" no sólo no está prohibida sino recomendada, y esto en fuerza a la ausencia en esta práctica de elementos negativos intrínsecos, puesto que si fuera negativa en forma absoluta vendría prohibida en todos los casos y nunca recomendada, *ibid.*, 84.

mienda (*quandoque commendat*)". Es por lo que el número contempla una solución favorable en casos particulares, y deja a juicio del obispo local, como responsable de la práctica del ecumenismo en su Iglesia, una última palabra sobre la oportunidad de realizar dicha comunión "in sacris". Ahora bien, el Decreto no deja al obispo solo, sino que lo ampara teniendo en cuenta lo que determine la conferencia episcopal o la santa sede romana⁵⁷. En todo caso, es bueno no olvidar que antes que otras instancias él debe guiar a su pueblo por los caminos del ecumenismo. Será norma de gran prudencia el que, según el principio de reciprocidad, se respete lo que prescriben las autoridades de las otras Iglesias según su disciplina propia.

4. EL CONOCIMIENTO MUTUO Y EL DIÁLOGO TEOLÓGICO

El n. 9 comienza con un párrafo que es aún de candente actualidad, pues falta mucho para que los contenidos de este párrafo se tengan por superados. Se invita aquí a conocer a los otros, como primer paso para llegar un día a la unidad. Puesto que, ¿cómo se puede amar lo que no se conoce? Y, ¿cómo podremos unirnos sin amarnos? Esta idea del cardenal Mercier está muy bien plasmada en el número 9 del Decreto. Pues se parte de que el desconocimiento mutuo es uno de los mayores obstáculos para la unidad entre las Iglesias⁵⁸. Son muchos siglos de separación los que median entre las diversas Iglesias, por lo cual, un primer paso a realizar es

57 La últimas palabras dando protagonismo a la conferencia episcopal y a la santa sede de Roma se añadieron a última hora para complacer a los Padres conciliares que deseaban una mayor precisión en el texto. Cf. *Modi* II, p. 9, n. 30. Además, una mayor precisión la dará el mismo Concilio por lo que respecta a los orientales en el Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 26-29.

58 El desconocimiento de los cristianos protestantes y ortodoxos ocurre de forma habitual en países de mayoría católica como el nuestro, pero también sucede al revés. Esto que parece sencillo de superar en teoría encuentra grandes resistencias en la práctica, y seguimos separados en gran parte por el abismo absurdo de un gran desconocimiento de los otros cristianos. Cf. J. Burggraf, *Conocerse y comprenderse. Una introducción al ecumenismo*, Rialp, Madrid 2003.

el estudio que, mediante el conocimiento del otro, dé inicio al aprecio de su vida como seguidor de Cristo en su Iglesia.

Una vez hecha la constatación del mutuo desconocimiento, triste pero cierta, de forma consecuente se invita a realizar un conocimiento lo más real posible de los otros cristianos, es decir, no el que se queda en los libros sino el que trata de comprender a la otra Iglesia en su esencia: conocer "la mentalidad", "doctrina e historia", "vida espiritual y cultural" "psicología religiosa y de la cultura propia", dice el Decreto. Es decir, que el conocimiento que se pide es meterse a fondo en el equilibrio vital de una Iglesia cristiana, en la realidad vivida de acuerdo con una sensibilidad propia, lo que comprende doctrina, teología, culto, moral, modelos de santidad, tradiciones, costumbres, instituciones. Y para poder realizar este trabajo, nada mejor, dice el texto que la actitud de un "estudio que debe realizarse según la verdad y con espíritu benévolo"⁵⁹. Para comprender o aceptar a otro tenemos que conocer su historia, porque ella ha dejado unas huellas que no se pueden ocultar. Las doctrinas diversas en las diversas Iglesias deben ser consideradas a la luz del "espesor histórico"⁶⁰ de cual son vehículo y signo patente. Ejemplo: los últimos cuatro dogmas definidos por los católicos en los siglos XIX y XX no se pueden comprender sin la historia social y eclesial que los provocó.

59 El modelo para realizar esta tarea lo da el mismo Concilio cuando en UR describe a las otras Iglesias con las actitudes que pide en estos párrafos. Los cristianos no unidos a Roma notaron en su momento este nuevo espíritu inaugurado con el Concilio, y un ejemplo lo tenemos en el teólogo reformado J. J. von Allmen, que afirmaba: "Es preciso reconocer que no estábamos, hasta aquí, acostumbrados a este lenguaje. Y ello porque ... se ha visto en este decreto un acto más que un texto, un giro, el signo de la consagración de un cambio de mentalidad, un acontecimiento que, hablando con Ed. Schlink, 'crea una situación nueva en las relaciones entre la Iglesia romana y las otras'. Esta situación nueva no trata solamente de que el juicio sobre nosotros ha sido revisado notablemente, sino que esta revisión ha hecho posible a los romanos la voluntad de buscar con nosotros la *unitatis redintegratio*, realizar con nosotros el redescubrimiento de la unidad de la Iglesia en su integridad ... La situación es nueva, puesto que Roma, de un 'partenaire' ecuménico improbable ha llegado a ser un 'partenaire' ecuménico inevitable, si no queremos convertirnos en una secta". J. J. von Allmen, *op. cit.*, 89.

60 Cf. L. Sartori, *op. cit.*, 87.

Uno de los instrumentos para dicho conocimiento mutuo lo propone el número en el mismo párrafo, y se refiere a las reuniones "mixtas" o interconfesionales. Se habla sobre todo de encuentros para un diálogo teológico, y por eso se pide que sea llevado a cabo por personas competentes en su formación en dogmática, exégesis, historia, moral, derecho, etc. Esto es lógico, pues sin la formación adecuada se puede engendrar más confusión que claridad para el camino⁶¹. Ahora bien, el texto no se cierra a que el objeto de estudio sea también de otra índole que el estrictamente teológico. El "competentes" (*periti*) puede referirse a muchos campos, pues el texto dice que el tema a tratar sea "sobre todo" (*praesertim*) el diálogo teológico, pero esto no excluye que puedan ser otros. Los temas sujetos a diálogo pueden abarcar cuestiones como la acción pastoral de los laicos, la educación, el análisis de la respuesta cristiana ante situaciones de la sociedad en la que viven las Iglesias locales, etc. El paso dado con esta recomendación del Decreto sólo puede medirse en su grandeza cuando se compara con la actitud de la Iglesia católica pocos años antes. En la citada Instrucción del Santo Oficio de 1950, *Ecclesia catholica*, se decía a propósito de las reuniones mixtas:

"los fieles, por el contrario, no intervengan en aquellas reuniones sin un especial permiso de la autoridad eclesiástica ... Donde no parezca haber esperanza de buenos resultados, o existan especiales peligros, se mantendrán prudentemente alejados los fieles de estas reuniones; y estas deberán ser suspendidas a tiempo, o deberán hacerse terminar poco a poco. Y como la experiencia enseña que las grandes reuniones de este género producen pocos frutos y muchos peligros, no se deben permitir sino después de muy serio examen"⁶².

Todo ello se pone bajo la vigilancia de los prelados (*sub praesulum vigilantia*), pues la autoridad episcopal, según repite a menudo el Decreto, tiene como una de sus tareas

61 Cf. La entrevista hecha a Mons. Martin, obispo de Rouen, relator de este esquema en el Concilio, en: *La Croix*, 27 de noviembre de 1963; *La Documentation Catholique* 61 (1964) 34. También las palabras de Mons. Jaeger, obispo de Paderborn, en el mismo número de la citada revista, col. 60.

62 Texto esp. en: *Ecclesia X* (11-3-1950) 260.

principales el diálogo con los hermanos de otras Iglesias. Y al contrario de textos anteriores, se recomienda no sólo la vigilancia sino también la promoción.

Una expresión merece algunas palabras de aclaración, cuando habla del modo de llevar a cabo los encuentros mixtos: "ubi unusquisque par cum pari agat" (donde cada uno pueda tratar a los demás de igual a igual). ¿Quiere esto decir que en la mente del Decreto todas las Iglesias son consideradas equivalentes en su constitución eclesiológica? No parece tratarse de esto con dicha expresión, pues tanto el Decreto como la Constitución *Lumen Gentium* se han preocupado de establecer una gradación eclesiológica cuando se habla de los otros cristianos, distinguiendo entre "Iglesia católica", en la cual se da la plenitud de medios de salvación, "Iglesias" orientales ortodoxas, "comunidades cristianas" (o eclesiales) y grupos de referencia cristiana. Por lo cual, hemos de pensar que con la expresión "par cum pari" hace más bien referencia a que en el acto mismo del diálogo las diversas Iglesias gozan de igualdad de condición a la hora de considerar su permanencia en la verdad y su disposición a seguir la verdad cargando con el precio que ello conlleva. Contando con esta premisa, si el diálogo es sincero, cada parte se conocerá mejor a sí misma y conocerá mejor a los otros⁶³.

5. EL ECUMENISMO EN LA FORMACIÓN TEOLÓGICA DE PASTORES, FIELES Y MISIONEROS

El número 10 del Decreto afronta una de las cuestiones prácticas del ecumenismo que más pueden ayudar al acercamiento entre las Iglesias, porque afecta a la formación teológica. Es muy grande aún el influjo que ejerce una teología polémica y antiherética que todas las Iglesias han cultivado, y en ocasiones aún cultivan en los centros teológicos y monásticos. Con realismo, el Decreto pide para los católicos que se cuide mucho la formación del clero y los religiosos, pues de

63 La práctica de este camino queda reflejada en libros como el de observadores luteranos en el Concilio, O. Cullmann y otros, *El diálogo está abierto. Las tres primeras sesiones del Concilio Vaticano II*, Ed. Cultura Popular, Barcelona 1967. Por parte católica puede verse cardenal Agustín Bea, *La unión de los cristianos*, Estela, Barcelona 1963.

una nueva mentalidad y sensibilidad ecuménica que se engendra en el periodo de estudios teológicos se seguirán grandes cambios en la Iglesia católica en su conjunto. Nadie pondrá en duda que los pastores forman a los laicos según sus convicciones. Por eso, el Decreto pide un tratamiento con dimensión ecuménica de todas las disciplinas teológicas de la formación, sobre todo las históricas, para quitar prejuicios y ver los hechos del pasado con mayor objetividad.

El trabajo es, ciertamente, un encargo que llama a cultivar cualidades muy exigentes: información completa de los hechos, rechazo de prejuicios y abstracciones, estudio del influjo de lo afectivo en las formulaciones, capacidad de distinguir entre lo esencial y lo accidental. El decreto dice con claridad: "sin espíritu polémico". Era justamente un método clásico del pasado: confrontación con el adversario mediante argumentos de oposición masiva. Las divergencias eran exageradas, descontextualizadas, privadas de matices, endurecidas. Todo ello ha provocado, y en parte hoy lo sigue haciendo, una imagen falsa de las otras Iglesias. Imagen que se desvanece cuando los cristianos de diversas confesiones se sientan a dialogar como hermanos.

El número termina con una mención explícita a los territorios de misión en jóvenes Iglesias. Y esto por la razón más obvia, que en gran parte suscitó el ecumenismo moderno a partir de la conferencia misionera de Edimburgo en 1910, y es al antitestimonio que damos los cristianos implantando el Evangelio por vez primera en grandes regiones de la tierra a la vez que implantamos nuestras divisiones. La religión de la caridad divina, que predica a Dios como amor, queda impugnada por la situación de nuestros enfrentamientos y oposiciones a veces viscerales. G. Thils lo expresa con una frase muy concisa: "El misterio de la misión y el de la unidad han estado siempre íntimamente unidos... Reunir de todos los rincones del mundo al conjunto del pueblo de Dios implica llevar el Evangelio de la fe y del bautismo hasta los confines del mundo y a todos los niveles de la humanidad. Y, por otra parte, la realización concreta de la reunión de todos los llamados por el Señor se lleva a cabo mediante la presentación del Evangelio, de la fe y del bautismo a todos los hombres y a todas las naciones. Sí, misión y unidad son un solo y único

misterio, tanto en su enraizamiento trinitario como en su desarrollo dentro de la humanidad”⁶⁴.

Por eso, los misioneros tienen que conocer la teología ecuménica para poder trabajar y colaborar sin problemas con las otras Iglesias en los terrenos de misión donde confluyen, de modo que el testimonio sea lo más concorde posible. “Cuando los católicos trabajan en países de misión, donde también evangelizan otros cristianos, tiene entonces particular importancia para evitar roces, fricciones, escándalo y dificultades, el conocer y estimar convenientemente las soluciones que el auténtico ecumenismo puede inspirar”⁶⁵.

6. EL MÉTODO DEL DIÁLOGO: EXPOSICIÓN DE LA DOCTRINA AUTÉNTICA Y “JERARQUÍA DE VERDADES”

El Decreto en el número 11 comienza con una constatación muy del gusto del papa Juan XXIII: el modo y el sistema de exponer la fe católica no tiene, en principio, que ser un obstáculo para el diálogo con los no católicos, pues la sustancia de la fe no depende de ciertos lenguajes, categorías filosóficas y sistemas de pensamiento. Estos pueden y deben cambiar, sin que sean alteradas las certezas más genuinas de la doctrina católica. Pero dicho esto, el Decreto pone en guardia contra el peligro de creer que la reconciliación y la unión llegarán por una relativización de la doctrina católica y por concesiones que fácilmente llevan a la confusión sobre las verdades de la fe. Ésta no será la mejor manera de cambiar los sistemas y lenguajes teológicos que faciliten la unidad.

Una anécdota de aquellos tiempos es significativa para mostrar que en esto los ecumenistas son unánimes. Cuando el entonces presidente del Consejo ecuménico de las Iglesias, Visser't Hooft recibió al cardenal Bea y al pastor Boegner en dicho Consejo, en la sede ginebrina, el 18 de febrero de 1965, señaló dos cosas que le habían gustado del Decreto *Unitatis Redintegratio*: el haber unido los progresos del ecumenismo a la renovación de la vida de la Iglesia y el ver que el Decreto

64 G. Thils, *op. cit.*, 149-150.

65 M. Nicolau, *op. cit.*, 98.

rechazaba todo confusionismo doctrinal. Algunas de sus palabras fueron estas:

"De ninguna manera minimizamos nuestras diferencias. Tampoco vemos cómo podremos reconciliarlas. No está basado el ecumenismo sobre la impresión de que es inminente la desaparición de las diferencias. Está basado más bien sobre la convicción de que, a pesar de las diferencias, debemos intentar hablar, y si es posible colaborar juntos. Constatamos que existen diferencias, siempre enormes, pero nos decimos: *no obstante*, dado que creemos en el mismo Dios, en el mismo Salvador, en el mismo Espíritu Santo, debemos intentar comprendernos, intentar vivir juntos como juntos deben vivir los cristianos"⁶⁶.

Por tanto, para los católicos, la unidad progresa exponiendo la doctrina "con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender también rectamente", dice el segundo párrafo de este número. *Ganar en profundidad*, presentando las doctrinas con sus matices, con sus diversas dimensiones, con su complejidad histórica, con su parte de misterio; *exponer con exactitud*, con rigor científico, separando lo esencial de lo accesorio, integrando la Escritura, la Tradición y el Magisterio; y *dando accesibilidad del lenguaje a los otros*, puesto que muchas veces las diferencias entre los cristianos han sido originadas por malentendidos e insuficiencia de claridad en los lenguajes; estos son los tres pilares que el Decreto pone como fundamento donde asentar el progreso en el entendimiento doctrinal.

Afrontando la práctica del ecumenismo en sus aspectos doctrinales llega el tercer párrafo del n.11, que se convertirá en uno de los más citados y comentados de todo el Decreto, por lo que aporta de innovación y de valentía para el progreso del diálogo teológico. Los cronistas nos dicen que el párrafo fue añadido en el último momento, proveniente de una enmienda. El Secretariado para la unidad lo admitió y en breve fue votado y aceptado por los Padres conciliares. Primero señala las cualidades morales del teólogo católico que se ocupa de cuestiones ecuménicas: "amor a la verdad, cari-

66 Cf. *DocCath* (4 de abril de 1965) col. 650-651.

dad y humildad". Después señala que con estas actitudes se debe seguir adelante en la investigación sobre los misterios divinos, no cada uno por su cuenta, sino "una cum fratribus seiunctis". El progreso vendrá en la medida en que sepamos caminar juntos y, "mediante la emulación fraterna", nos estimulemos "a un conocimiento más profundo y a una exposición más clara de las riquezas insondables de Cristo". En el diálogo teológico se trata, por tanto, de unirnos en la profundidad de los descubrimientos que hacemos juntos del misterio de Dios revelado en Cristo. No se trata de oponer doctrinas, de convencer a los otros, de hacer que acepten nuestras formulaciones de fe, sino de descubrir juntos lo que Dios ha querido para su Iglesia en orden a la salvación de los hombres.

Para avanzar juntos en estos caminos con el auxilio del Espíritu Santo, el único que nos da la capacidad de comprender la verdad completa, el texto propone tener siempre en cuenta que hay un "jerarquía" de las verdades en la doctrina católica. Es decir, no todos los dogmas o doctrinas tienen la misma relación y el mismo nexo "con el fundamento de la fe cristiana", que es la revelación definitiva de Dios en Jesucristo. Ya los teólogos escolásticos en el occidente se habían cuidado de distinguir entre verdad de fe, verdad teológica cierta, hipótesis teológica, o especulación filosófica religiosa. Estas distinciones serán muy importantes a la hora de presentar lo que nuestra Iglesia cree y a la hora de despejar muchos prejuicios o confusiones, por parte de los cristianos no católicos. Es algo que un Newman, en el siglo XIX, descubrió en su periodo anglicano lentamente respecto a la devoción mariana en la Iglesia católica, por poner un ejemplo. Después de un paso por Italia se convenció de que los católicos veneran a la Virgen pero no la adoran como a una diosa. Esta doctrina conciliar ayuda también a distinguir entre dogma cristiano y núcleo de la fe. No todo lo definido es el centro de la fe, pues normalmente este centro es tan claro y evidente para la Iglesia que no necesita ninguna definición que lo defienda de errores. Las verdades más esenciales de la fe no han necesitado ser proclamadas como dogma.

La doctrina de la "jerarquía de verdades" ha sido aceptada como importantísima por los no católicos. Citamos sólo un testimonio, el de O. Cullmann, al finalizar el Concilio:

“He de señalar, cuando menos, un punto que no ha sido puesto suficientemente de relieve hasta ahora y que juzgo, para el futuro diálogo, el más importante de todo el esquema: es el capítulo II que recomienda a los teólogos católicos ‘recordar que hay *un orden, una jerarquía de verdades* en la doctrina católica, en razón de su diferente relación con el fundamento de la fe cristiana’. Considero este pasaje como el más revolucionario no solamente del esquema *De Oecumenismo*, sino de todos los esquemas del actual concilio. Según este texto, será posible, naturalmente sin negarlos, el no colocar los dogmas relativos a la primacía de Pedro o a la ascensión de María, sobre el mismo plano que los dogmas relativos a Cristo y a la Trinidad. Lo cual, poniendo el primer jalón, me parece ya una anticipación de un tercer Concilio Vaticano, y que desde ahora puede convertirse en el punto de partida para los desarrollos ecuménicos que autoricen todas las esperanzas”⁶⁷.

Sin entrar ahora en los muchos comentarios que sugiere este texto de Cullmann, podemos decir que tiene razón al señalar esta doctrina como una de las más innovadoras y aperturistas de todo el Concilio, y de hecho el tiempo le daría la razón, si vemos cómo se está avanzando hoy en los diálogos teológicos con el método del “consenso diferenciado” que ha permitido, entre otras cosas, el llegar a la firma de “Acuerdo sobre la doctrina de la justificación” entre luteranos y católicos en 1999. Un acuerdo verdaderamente histórico que tiene como base sustentadora la doctrina de la “jerarquía de verdades”. Dígase lo mismo del espléndido documento elaborado ya hace años entre la Iglesia católica y el CEI: “Hacia una confesión de fe común. Un documento de estudio. 1980”⁶⁸.

67 *DocCath.* (20 de junio de 1965) col. 1116. Cf. un estudio de ese tiempo: U. Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismuskret des II vaticanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, Claudius Verlag, München 1968.

68 Versión española en: A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* 1, UPSA, Salamanca 1986, 214-224.

7. LA UNIDAD DE ACCIÓN ENTRE LOS CRISTIANOS DE DIVERSAS CONFESIONES

El capítulo termina con un número, el 12, dedicado a la colaboración en diversos campos de la acción pastoral y social. Los dos primeros textos preparatorios reducían la colaboración a lo social y humanitario, pero el texto final amplía la perspectiva y habla de un "esfuerzo común", de una "obra común" y del "testimonio" de nuestra esperanza, profesando juntos la fe en el Dios uno y trino, "en mutua estima". Estas actividades comunes son ya una expresión de la comunión de la que gozan todos los bautizados, y por tanto tienen una significación para la Iglesia y su unidad, pero también para el mundo. El ecumenismo es una ayuda cada vez mayor a la misión de la Iglesia.

El Decreto constata que en muchos países se da ya una colaboración muy fecunda entre cristianos de diversas confesiones, pero invita a una intensificación de la misma o a emprenderla en el caso de que todavía persistan guerras, desconfianzas e indiferencias entre unos y otros. La lista de los campos en los que colaborar no pretende ser exhaustiva en el texto. No obstante se señalan ámbitos muy concretos y muy relevantes de colaboración: en el desarrollo y "evolución social y técnica" de enteras colectividades, en la promoción "de la dignidad de la persona", lo que supone promover la libertad y el bien en la política, en la familia, en el trabajo. Se señala también secundar toda iniciativa para "promoción del bien de la paz", lo que significa apoyar una mayor justicia entre pobres y ricos, apoyar el desarme nuclear y denunciar el comercio ilegal de armamento, etc. Con la fórmula de "la aplicación social del Evangelio" el Decreto señala terrenos donde aplicarlo: "desarrollo de las ciencias y las artes con espíritu cristiano", y la lucha contra las miserias peores de nuestra época, "el hambre, calamidades, analfabetismo, miseria, escasez de viviendas, injusta distribución de los bienes".

Cuando se ha desarrollado en las relaciones internacionales todo un sistema de diálogo y de instituciones internacionales para luchar por una mayor justicia en las relaciones humanas, y cuando se sientan a dialogar por esta noble causa personas de ideologías o visiones a veces completamente

opuestas, es un escándalo que los cristianos no estemos unidos para buscar cooperaciones realistas y generosas que ayuden a tantos millones de personas que viven en el sufrimiento continuo y en la necesidad de lo básico para una vida digna. Es mucho lo que hacemos ya los cristianos en estos campos de la acción social y de justicia en los países pobres, pero cada vez tiene menos sentido el que lo haga cada Iglesia por su cuenta. Al contrario, cuando los creyentes en el Dios de Jesucristo cooperamos juntos en estas causas el Decreto dice que aprendemos a “conocernos mejor unos a otros, nos apreciamos más y allanamos el camino hacia la unidad”. Pero además de conseguir este noble fin, este testimonio allana mucho el camino hacia la fe de los no creyentes, y favorece el testimonio del único Evangelio de salvación.

Al final del número y del capítulo se ha establecido como un círculo que se cierra: la unidad es uno de los elementos que más favorecen la misión de la Iglesia, y la misión compartida y conjunta en la lucha por el bien del hombre, en nombre de Dios, es una de las mejores ayudas para buscar y encontrar la unidad⁶⁹.

CONCLUSIÓN

Revivir el Concilio no es un mero recordar historia pasada, sino revivir un acontecimiento del Espíritu⁷⁰. Volver

69 Cf. J. Le Guillou, *Mision et unité. Les exigences de la communion*, Paris 1959. Trad. esp. *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión*, Estela, Barcelona 1963; Y. Congar, *Diversité et communion*, Paris 1982; Juan Pablo II, *Redemptoris missio* (1990), 36, 50. W. Kasper afirma: “considerado bajo esta perspectiva escatológica, el movimiento ecuménico está estrechamente vinculado al movimiento misionero. Ecumenismo y misión son como dos gemelos ... Misión y ecumenismo son las dos formas del camino escatológico y de la dinámica escatológica de la Iglesia”. Cf. W. Kasper, *Unitatis Redintegratio, Cuarenta años de ecumenismo postconciliar*, Roma 11-11-2004, en: *Ecclesia* 3.232 (20 de noviembre de 2004), 34.

70 “No desvirtuemos ese incomparable documento conciliar sobre el Ecumenismo que el Espíritu Santo, no sin una muy especial providencia, nos ha regalado a la Iglesia sedienta de Unidad”. M. Nicolau, *op. cit.*, 120. Ya Pío XII en la instrucción de 1950 *Ecclesia católica*, sobre el ecumenismo, había reconocido que en el origen del ecumenismo está la obra del Espíritu Santo.

al Decreto *Unitatis Redintegratio*, en la mayor profundidad que sea posible, es una experiencia espiritual que nos hace considerar el ecumenismo como uno de los más grandes signos de los tiempos. El cardenal Walter Kasper ha tenido que recordar no hace mucho tiempo, ante fuerzas en el interior de la Iglesia católica que parecen querer olvidar lo afirmado y mandado por el Concilio, que desobedecer al Decreto *Unitatis Redintegratio*, íntimamente unido a la Constitución dogmática sobre la Iglesia, es “resistir al Espíritu Santo”⁷¹. Algunas de sus recientes palabras con motivo del 40 aniversario del Decreto de ecumenismo son esclarecedoras: “El movimiento ecuménico es un fenómeno carismático y una ‘operación del Espíritu Santo’... un nuevo inicio, suscitado y guiado por el Espíritu de Dios... Gracias a él se abre camino el nuevo Pentecostés, anunciado por Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio; con él se prepara una nueva fisonomía histórica de la Iglesia: no una nueva Iglesia sino una Iglesia espiritualmente renovada y enriquecida. Junto con la misión, el ecumenismo es el camino de la Iglesia en el siglo XXI y en el tercer milenio”⁷².

La acción y la práctica ecuménica hoy dependen también de nuestra concordancia con el papa Juan Pablo II en su convicción de que el Concilio es un faro llamado a iluminar a la Iglesia no sólo en su andadura en el siglo XX, sino también en su camino por el tercer milenio⁷³. El cardenal W. Kasper ha comprendido bien el mensaje y lo ha reflejado recientemente en palabras muy elocuentes: “El Decreto constituía un primer paso. Sin embargo, tuvo amplias e importantes repercusiones

71 W. Kasper, “Unitatis Redintegratio: carattere vincolante”, en: Oss. Rom. 9 de noviembre de 2003, 6. Este artículo es la mayor reivindicación del carácter vinculante y doctrinal del Decreto que se ha hecho en los últimos años.

72 W. Kasper, *Unitatis Redintegratio, Cuarenta años de ecumenismo postconciliar*, Roma 11-11-2004, en: *Ecclesia* 3.232 (20 de noviembre de 2004), 35. Cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas, II*, BAC Madrid 1987: La eclesiología y la Iglesia del Vaticano II, 7ª Eclesiología ecuménica, 904-908.

73 Cf. Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente* (1994), n. 18: “el Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima al Jubileo del segundo milenio”. También n. 20.

tanto en el seno de la Iglesia católica como en ámbito ecuménico, y modificó profundamente la situación del ecumenismo durante los últimos cuarenta años... El Decreto puso en marcha un proceso irrevocable e irreversible que no tiene ninguna alternativa realista. Nos muestra el camino del siglo XXI. Es voluntad del Señor que emprendamos este camino con prudencia, pero también por valentía, paciencia, y sobre todo, con esperanza indefectible"⁷⁴.

Como hemos visto en el análisis de este segundo capítulo, el ecumenismo tiene aspectos muy prácticos y concretos, pero su base firme está en una actitud de conversión y de renovación interior. Esta conversión, por la que necesariamente ha de pasar el camino hacia la reconciliación de los cristianos, es personal y a la vez institucional. El grupo Les Dombes lo ha expresado de forma magistral en uno de sus documentos: *La conversión de las Iglesias*⁷⁵. La agenda ecuménica conciliar nos marca un calendario de reformas. Seguimos necesitados de reformas, también los católicos, porque no habrá unidad sin que las Iglesias, y no sólo los individuos, hagan un proceso de cambios significativos buscando sólo la voluntad de Dios. Ello nos conduce una vez más a la convicción de que el ecumenismo no es algo periférico o añadido al ser y actuar de la Iglesia, sino que está en su mismo corazón, en lo más genuino de las exigencias evangélicas de las que brota el ser eclesial: la conversión⁷⁶. El ecumenismo es ante todo una gracia, un soplo del Espíritu para la Iglesia entera, como personas y como institución.

Sin duda, la relectura del Decreto *Unitatis Redintegratio*, después de 40 años de su promulgación, llena de admiración por lo que los Padres conciliares fueron capaces de innovar en su momento: caían de forma serena y a la vez firme enormes muros que se habían alzado durante siglos entre la Iglesia católica y los otros cristianos. Pero su lectura llena también de inquietud, por la constatación de la lentitud con

74 W. Kasper, *op cit.*, 38.

75 Grupo Les Dombes, *Para la conversión de las Iglesias. Identidad y cambio en la dinámica de la comunión*. 1991, en: DialEcu XXXIII, n.107 (1999) 371-466. Cf. H. Fries, "Teología de la conversión", en: *La Iglesia en diálogo y encuentro*, Sígueme, Salamanca 1967, 241-258.

76 Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), n. 20.

que este Decreto se está desarrollando en algunas partes de la Iglesia católica, como es nuestro ámbito eclesial español. ¿Hasta cuándo y hasta dónde ha de extenderse la paciencia histórica de quienes quieren ver realizado el programa ecuménico conciliar?

A nuestro modo de ver, lo que más está retardando la puesta en práctica de este capítulo II del Decreto es la falta de formación que se da en todos los ámbitos de la Iglesia española en la teología y práctica del ecumenismo⁷⁷. Decía el papa Pablo VI en los tiempos del Concilio: "Muchos de nuestros males provienen de la confusión de ideas, de la confusión de no saber qué es lo que tenemos que hacer"⁷⁸. Esto es algo muy aplicable a nuestra situación española en los diversos campos de la acción pastoral, y es la consecuencia de la falta de formación ecuménica en los centros de estudio y en la catequesis, en las parroquias y en la clase de religión en el aula. Una ignorancia que nos pone ante una grave situación que tenemos que superar lo antes posible, so pena de infidelidad a la Iglesia y al Concilio Vaticano II. Entre nosotros no es infrecuente la situación paradójica de pasajes del Decreto que parecen estar aún por estrenar, y esto nos da idea del desfase histórico en que vivimos algunas de las directrices conciliares y de las deficiencias con que estamos acompañando el ritmo de la Iglesia católica. Por ello, es preciso cuanto antes tomar conciencia de que los católicos tenemos una grave responsabilidad. No sólo porque somos la Iglesia más grande de todas (sólo ella tiene el doble de fieles que todas las otras Iglesias juntas), ni sólo porque es la Iglesia que tiene abiertos un mayor número de diálogos, sino por la concepción eclesiológica que maduró en el Concilio Vaticano II y que hoy se despliega en una riqueza inmensa.

El recuerdo de lo afirmado en el Decreto conciliar sobre el ecumenismo debe llevarnos a un autoexamen de nuestra teoría y práctica ecuménicas, puesto que "el misterio de la

77 Cf. F. Rodríguez Garrapucho, "El desafío de la formación ecuménica hoy", en: *Secretariado de la Conferencia Episcopal de Relaciones Interconfesionales. Relaciones Interconfesionales*, año XXVIII, n. 70 (2004) 27-41.

78 Alocución dominical del 13 de diciembre de 1964.

unidad ya vivido y creído está presente en nuestras diferencias, a condición de que cada uno se mantenga abierto al misterio de la unidad que es más grande que nosotros. Es un compromiso que requiere humildad, paciencia y confianza”⁷⁹.

Prof. Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho
Universidad Pontificia de Salamanca

SUMMARY

The second chapter of 'Unitatis Redintegratio' is told by Fernando Rodríguez Garrapucho. In this chapter, the practice of ecumenism is narrated. The author is able to show how, despite of dealing with practical issues, the chapter has as much or even more theology than the previous one. This fact is shown in some of the most important ecclesiological principles that the chapter relates with the aim of establishing in that point the basis of a catholic Ecumenism. Among these principles, it is necessary to mention the one related to the 'hierarchy of truths', a doctrine that became innovative and quite influential on the whole conciliar teaching.

79 W. Kasper, en: Gianfranco Brunelli, "Il dialogo cattolici-ortodossi: intervista al cardenal W. Kasper", en *Il Regno* XLIX, n. 941 (2004) 86.

CAPÍTULO III: IGLESIAS Y COMUNIDADES ECLESIALES SEPARADAS DE LA SEDE APOSTÓLICA ROMANA: LA CUESTIÓN DE SU ECLESIALIDAD EN PERSPECTIVA CATÓLICA

PLANTEAMIENTO Y OBJETIVO

En el plan previsto para este número de *Diálogo Ecu-
ménico*, me corresponde comentar el capítulo III (números 13-
23) de *Unitatis Redintegratio* (UR). Dada su amplitud y complejidad, resulta imposible hacer aquí un comentario detallado de todas las cuestiones incluidas en cada uno de los números. Por ello, es necesario establecer límites en el planteamiento y en el objetivo, ya que el elenco de los temas desborda por amplitud y dificultad tanto el marco de esta intervención como el campo de mi propia competencia. Yo no me ocuparé especialmente del iter seguido por el texto conciliar en sus trabajos preparatorios y en sus diversos esquemas hasta la aprobación final el 21-11-1964 (con 2.156 votos a favor y sólo 11 en contra)⁸⁰. Más bien escogeré algunas cuestiones mencionadas en el capítulo III de UR para verificar su relevancia de cara al ecumenismo teológico; por ello, el interés se centrará en algunas afirmaciones de UR y en sus desarrollos ulteriores a lo largo de estos cuarenta años⁸¹.

80 Baste remitir, p. e., a L. Kardinal Jaeger, *Das Konzilsdekret "Über den Oekumenismus"*. *Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung*, Paderborn 1968²; cf. también, C.J. Dumont, "La genèse du décret sur l'oecumenisme", en: *Istina* (1964) 443-466; A. Bea, *El camino hacia la unión después del Concilio*, Barcelona 1967, 37-43; un breve resumen en A. Gonzalez Montes, *Introducción al Decreto sobre el ecumenismo*, en *Concilio Ecu-
ménico Vaticano II*, BAC 526, Madrid 1993, 910-913; para un balance de su recepción en el primer decenio, cf. G. Bekes - V. Vatja (ed.), *Unitatis Redintegratio 1964-1974. The Impact of the Decree on Ecumenism*, SA 71, Roma 1977; un comentario reciente de UR ha sido llevado a cabo por B.J. Hilberath en P. Hünemann - B.J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 2, Freiburg i. B. 2004.

81 Con ocasión de este aniversario, cf.: W. cardenal Kasper, "Cuarenta años de ecumenismo postconciliar", *Ecclesia* n° 1729 (2004) 33-38 (se trata de la intervención tenida el 11.11.2004 con ocasión del XL aniversario de UR, traducida a diversas lenguas); E. F. Fortino, "Il decreto 'Unitatis

Con ello se indican ya las delimitaciones asumidas desde el inicio: a) centrarme en cuestiones *teológicas*, dejando a un lado aspectos que afectan más directamente a la práctica del ecumenismo y al desarrollo concreto de las relaciones entre la Iglesia católica y las otras Iglesias y comunidades eclesiales; b) de estas cuestiones tratar explícitamente sólo *algunas*, relativas preferentemente al ámbito de la eclesiología (que sigue siendo el más problemático)⁸², para presentar al hilo de su tratamiento el *statu quo* del diálogo ecuménico⁸³ en ese punto concreto; c) llevar a cabo el comentario desde la perspectiva propia de un teólogo *católico* que, a pesar de las dificultades presentes, valora los pasos irrever-

Redintegratio' a 40 anni dalla pubblicazione", en: *Studi Ecumenici* 22 (2004) 391-415; P. Neuner, "Das Dekret über den Ökumenismus 'Unitatis Redintegratio'", en: F.X. Bischof - St. Leimgruber (ed.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 117-140; las diversas valoraciones de M. Plathow, Th. Dieter, B. J. Hilberath, B. Neumann, G. Voss publicada en *MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 55 (2004) 105-114; no me consta que, por el momento, hayan sido publicadas ya las Actas del Simposio tenido en Rocca di Papa (Roma, 11-13, nov. 2004) ni tampoco del Simposio organizado por el Instituto Johann-Adam-Möhler de Paderborn (4-6, nov. 2004) sobre el tema: "40 Jahre Ökumenismusdekret: Erbe und Auftrag".

82 Cf., B. Sesboué, «Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?», en: *NRTh* 109 (1987) 3-30; G. Cereti, *Per un'ecceologia ecumenica*, Bologna 1997; J. Famerée, «Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Églises», en: *Rev Th Louv* 33 (2002) 28-60; B.D. de la Soujeole, «tre ordonné à l'unique Église du Christ. L'ecclésiologie des communautés non chrétiennes à partir des données œcuméniques», en: *Revue Thomiste* 103 (2002) 5-41; Y. Spiteris, *Ecceologia ortodoxa*, Salamanca 2004.

83 Para un balance y una descripción del *statu quo*, cf. las diversas intervenciones del cardenal W. Kasper: «Situation und Zukunft der Ökumene», en: *ThQ* 181 (2001) 175-190; «Communio - Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie», en: *Catholica* 56 (2002) 243-262; «Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff», en: *Theologische Revue* 98 (2002) 3-12; «La teología ecuménica: situación actual», en: *Diálogo Ecuménico* 39 (2004) 87-105. Sobre el pensamiento de Kasper, Cf. C.E. Clifford, «La pratique œcuménique de la théologie», en: *Laval théologique et philosophique* 60 (2004) 53-64. Sobre los cambios en la dirección del ecumenismo a comienzos del s. XXI, en perspectiva protestante, Cf. U. Körtner, "Von der Konsensökumene zur Differenzökumene. Krise und Verheissung der ökumenischen Bewegung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend", en: *Kerygma und Dogma* 47 (2001) 290-307.

sibles que se han dado en el diálogo teológico como el mejor estímulo para proseguir este camino y mantener la esperanza en el futuro del ecumenismo.

El presente comentario se estructurará, en consecuencia, de la siguiente manera: en primer lugar se constatará el carácter distinto de las diversas escisiones eclesiales y de las diversas relaciones ecuménicas (1), a continuación se escogerán para el comentario sobre las Iglesias orientales ortodoxas los temas relativos a la expresión de "Iglesias hermanas" (2), mientras que del capítulo relativo a las Iglesias protestantes se elegirán las cuestiones sobre su índole eclesial al hilo de la distinción entre "Iglesias" y "comunidades eclesiales" (3).

1. DIVERSIDAD DE ESCISIONES HISTÓRICAS Y DE RELACIONES ECUMÉNICAS

Al referirse a las "Iglesias" y "comunidades eclesiales" separadas de la Sede Apostólica romana, UR 13 habla con razón de dos "escisiones" o "divisiones" que difieren mucho entre sí por distintos motivos (origen, lugar, tiempo, importancia de las cuestiones de fe y de estructura eclesiástica)⁸⁴. Interesa, por ello, tener en cuenta tanto el hecho como la naturaleza de esta diferencia para comprender más adecuadamente la situación del diálogo ecuménico con las Iglesias orientales y ortodoxas, por un lado, y con las surgidas de la reforma protestante, por otro lado. A su vez, en el interior de estos dos grandes grupos se dan diferenciaciones internas que determinan su estatuto peculiar en el ámbito del ecumenismo y de las relaciones con la Iglesia católica.

1.1. En lo que al primer grupo se refiere, no estamos ante una realidad monolítica, homogénea o uniforme, pues las *antiguas Iglesias orientales* son distintas de las diversas Iglesias ortodoxas de impregnación bizantina o eslava. A las primeras pertenecen aquellas Iglesias que ya en los siglos IV y V se separaron de la Iglesia imperial de entonces con ocasión de los concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451) (siríaca, copta, etiópica) o que nunca pertenecieron a ella (armenios).

84 Dice UR 14: "... non solum ratione originis, loci et temporis, sed praesertim natura et gravitate quaestionum ad fidem et structuram ecclesiasticam pertinentium".

A través del movimiento ecuménico han ido superando el relativo aislamiento en que vivieron por muchos años y se han integrado en el contexto más amplio del actual ecumenismo contemporáneo. Durante siglos fueron retenidas por ortodoxos, protestantes y católicos como Iglesias nestorianas o monofisitas, como Iglesias no calcedonianas o precalcedonianas. Entretanto, los trabajos de investigación histórico-dogmática, las declaraciones bilaterales y los diálogos teológicos han permitido llegar a un resultado inimaginable hasta no hace mucho en la relación de la Iglesia católica con estas Iglesias: aceptar conjuntamente una fórmula cristológica que permita mantener la fe común en Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, sin imponer obligatoriamente a estas antiguas Iglesias orientales las formulaciones del concilio de Calcedonia⁸⁵. E.d., se ha conseguido restablecer la unidad en la profesión de la misma fe cristológica, respetando la pluralidad de formulaciones expresivas. Sin duda alguna, este acuerdo representa un gran logro del diálogo ecuménico teológico, que abre la posibilidad de aplicar estos principios (unidad en la fe, diversidad en las expresiones) a otros ámbitos de cuestiones controvertidas.

1.2. Respecto a las *Iglesias ortodoxas* no son las cuestiones cristológicas los motivos de divergencia. Las dificultades se ubican sobre todo en el ámbito de la eclesiología (al que pertenece también en un cierto sentido la discutida cuestión del *Filioque*). La herencia del primer milenio es comúnmente compartida. Y la fecha de 1054, año del cisma entre Oriente y Occidente, había ido precedida por separaciones de tipo político con repercusiones eclesiales (la división del imperio romano en dos mitades) y fue seguida de acontecimientos históricos como las cruzadas, cuyas consecuencias ahondaron muy gravemente la separación⁸⁶.

85 Cf. J. R. Wright, «La signification des quatre adverbes chalcédo niens dans des accords oecuméniques récents», en: *Irenikon* 71 (1998) 5-15; D. Wendebourg, «Chalkedon in der ökumenischen Diskussion», en: J. Van Oort - J. Roldanus (ed.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, Leuven 1998, 190-223.

86 Cf. E.C. Suttner, «Geht das gegenwärtige Schisma zwischen Katholiken und Orthodoxen auf den 4. Kreuzzug zurück?», *Cristianesimo nella storia* 25 (2004) 903-920.

Además, la gran cercanía en afirmaciones de tipo dogmático y doctrinal no permite pasar por encima de diferencias notables en lo relativo a la cultura y a la mentalidad (a veces tan distinta del pensamiento racional y lógico de occidente), a las peculiares circunstancias de su propia historia (no afectada tan directamente por los problemas occidentales de la separación entre Estado e Iglesia y del pensamiento ilustrado de la modernidad, pero marcada en contrapartida por la opresión comunista de la mayor parte de estas Iglesias durante el s. XX) y a las numerosas tensiones intraortodoxas de carácter nacional (lo que dificulta hasta el extremo la posibilidad de un concilio panortodoxo y pone de manifiesto la importancia de un ministerio universal de unidad).

En relación con la Iglesia católica, la cuestión más importante de controversia sigue girando en torno a la manera de comprender y de configurar el primado del papa de Roma y su ejercicio, obstáculo mayor de cara al logro de la unidad visible entre las distintas Iglesias cristianas⁸⁷. A ello se une el problema del "uniatismo"⁸⁸, agravado desde el giro político que ha supuesto en la Europa central y oriental el hundimiento de los regímenes comunistas. Y tanto lo uno como lo otro está vinculado con la comprensión ortodoxa de la sinodalidad en cuanto estructura y característica de la comunión eclesial. A pesar de todo, los gestos de acercamiento llevados a cabo por los máximos representantes de las diversas Iglesias, los encuentros cada vez más frecuentes e intensos entre los cristianos de cada una de ellas y los resultados del diálogo teológico han contribuido a poner de manifiesto los decisivos elementos comunes a la Iglesia católica y a las Iglesias ortodoxas⁸⁹. Puede hablarse, por tanto, de una profunda comunión en la misma fe, en la comprensión básica de la estructura eucarístico-sacramental de la Iglesia y en la valoración de las realidades sacramentales. Un balance en el que los elementos de unión predominan sobre los motivos de división y permiten mantener la esperanza ecuménica, a

87 Cf., W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004.

88 De esta cuestión se ocupó directamente la declaración conjunta de Balamand (2003), sobre la que volveremos más adelante.

89 Cf. los diversos documentos en A. Gonzalez Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 2 vols., Salamanca 1986, 1993.

pesar de un cierto recrudescimiento de las dificultades durante los últimos años, tanto en planteamientos teológicos como en actitudes de las distintas Iglesias a propósito del diálogo ecuménico.

1.3. Distinta es la situación en lo que se refiere al cisma del s. XVI entre la Iglesia católica y las *comunidades eclesiales surgidas de la reforma protestante*. En principio, como afirma W. Kasper, nos encontramos aquí ante un cisma de “diferente naturaleza” y ante “otro tipo de Iglesia”⁹⁰. UR 19 otorga el mayor peso a discrepancias en “la interpretación de la verdad revelada”. Éstas afectan a la fe cristológica y soteriológica, a la relación entre Escritura e Iglesia, al estatuto del magisterio doctrinal, a la comprensión de la Iglesia y del ministerio ordenado, al papel de María, a las cuestiones morales (cf. UR 20-23).

A través del camino ecuménico recorrido en muchos diálogos bilaterales y multilaterales se ha llegado a acuerdos de gran importancia⁹¹. Así es posible hoy un lenguaje común en cuestiones fundamentales de cristología y de soteriología, especialmente desde la Declaración conjunta sobre la justificación⁹² (1999). Hay, ciertamente, preguntas que todavía siguen abiertas y que obligan a verificar el alcance de los acuerdos substanciales logrados; p.e., qué consecuencias se siguen si se acepta la doctrina de la justificación como criterio determinante en el ámbito de la eclesiología. Igualmente, resulta difícil a católicos y a protestantes hacer comprensibles hacia dentro y hacia fuera el significado último de la justificación y el sentido de las diferencias que aún permanecen. Pero tal vez la dificultad mayor siga radicando en la pregunta relativa a la Iglesia y al ministerio eclesial. Como ya se ha

90 Cf. W. Kasper, *Cuarenta años...*, 37.

91 Cf. A. Gonzalez Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 2 vols., Salamanca 1986-1993.

92 Para una mejor comprensión del debate, Cf. P. O' Callaghan, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997; para valorar la Declaración, Cf. A. Maffei (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia 2000 y los trabajos de distintos autores reunidos en “*Ecclesia una*”. *Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 25, Salamanca 2000, 367-551 (publicados también en la revista “Diálogo Ecuménico”).

dicho, estamos ante “otro tipo de Iglesia”, e.d., ante comunidades eclesiales que de manera consciente se comprenden a sí mismas de modo distinto a la Iglesia católica y que en su autocomprensión no incluyen elementos esenciales para la comprensión católica de lo que es “ser Iglesia”. No obstante, la persistencia de dificultades eclesiológico-ministeriales no puede ofuscar los importantes pasos dados en común, ni justifica abandonar la esperanza de que el diálogo teológico siga contribuyendo a la superación de los obstáculos.

1.4. Entre las numerosas “comuniones” nacionales o confesionales, separadas de la Sede Romana, UR 13 otorga un lugar especial a la *Comunión Anglicana*. Este relieve se debe a que continúan subsistiendo en ella tradiciones y estructuras católicas⁹³, que no se han mantenido en otras comuniones nacionales o confesionales. Estamos, en cualquier caso, ante la única mención explícita, pues a lo largo del capítulo III no se distinguirá entre la *Comunión Anglicana* y las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas con la Reforma protestante. Por ello, no haremos del tema un apartado especial. También en este ámbito del diálogo entre la Iglesia católica y el anglicanismo se ha llegado durante estos cuarenta años a importantes acuerdos⁹⁴, que justificarían un optimismo de cara al posible logro de la unidad. Sin embargo, sigue habiendo dificultades de peso con la comprensión de la autoridad en la Iglesia y con el ministerio eclesial, sobre todo desde que en la *Comunión Anglicana* se abrió también a las mujeres el acceso al ministerio presbiteral y episcopal. Dificultades reales, que no han impedido proseguir el diálogo ecuménico ni eliminan los elementos confesionales (Credo) y eclesiales comúnmente compartidos.

93 “... a Sede Romana plures Communiones sive nationales sive confessionales seiunctae sunt. Inter eas, in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt, locum specialem tenet Communio anglicana”, UR 13.3.

94 Cf., los diversos textos de acuerdo en A. Gonzalez Montes, o.c., supra n.12.

2. DESCRIPCIÓN Y VALORACIÓN PECULIAR DE LAS IGLESIAS ORIENTALES

2.1. *Unitatis Redintegratio cap. III (números 14-18)*

UR dedica la primera mitad de su capítulo III (números 14-18) a describir las peculiaridades propias de las Iglesias de Oriente, incluyendo en ellas las antiguas Iglesias orientales que rechazaron las formulaciones dogmáticas de Éfeso y Calcedonia y las Iglesias ortodoxas con las que en 1054 se produce la ruptura de la comunión eclesial entre los patriarcados orientales y la sede romana (cf. UR 13). Tanto la descripción como la valoración que se hace de estas Iglesias representan una óptica nueva en la perspectiva católica.

En UR 14 se recogen positivamente diversos elementos y características propias de la historia, de la eclesiología, de la vida cristiana y de la tradición de estas Iglesias de Oriente: camino propio en la comunión de fe y vida sacramental, origen apostólico de muchas Iglesias patriarcales, relaciones fraternas en la comunión de fe y caridad entre las Iglesias locales, tesoro litúrgico-espiritual-jurídico, concilios ecuménicos de los dogmas fundamentales, sufrimientos por conservar la fe, diversidad de tradiciones que, siendo legítimas, no pudieron impedir las separaciones por causas externas, falta de mutua comprensión y de caridad..., para terminar exhortando, de cara a facilitar el diálogo, a valorar “esta peculiar situación de nacimiento y desarrollo de las Iglesias de Oriente y de las relaciones que entre éstas y la Santa Sede romana existían antes de la separación”⁹⁵. Es en este número donde aparece la expresión de “Iglesias hermanas”, a la que dedicaremos mayor atención en este comentario.

Especial reconocimiento merecen en el n° 15 el amor de los cristianos orientales por la liturgia, sobre todo por la cele-

95 “Quamobrem Sacrosancta Synodus omnes quidem, sed praesertim eos exhortatur qui in instaurationem plenae communionis optatae inter Ecclesias orientales et Ecclesiam catholicam incumbere intendunt, ut debitam considerationem habeant de hac peculiari conditione nascentium crescentiumque Ecclesiarum Orientis et de indole relationum, quae inter eas et Sede Romanam ante separationem vigeant atque rectam de his ómnibus existimationem sibi efforment. Haec accuratae servata ad dialogum intentum summopere conferent”, UR 14. 4.

bración eucarística, la estima y honor de la Virgen María, de los santos y de los Padres de la Iglesia universal, las riquezas de patrimonios y tradiciones espirituales a las que dió expresión sobre todo el monaquismo, así como el mantenimiento de verdaderos sacramentos. Entre éstos destaca UR 15 la importancia de la eucaristía, del sacerdocio y de la sucesión apostólica, ya que hacen posible e incluso aconsejable la *communicatio in sacris* en determinadas circunstancias⁹⁶. He aquí uno de los factores más decisivos de la diversidad de relaciones por parte de la Iglesia católica con las Iglesias ortodoxas y con las Iglesias protestantes. Factor a tener en cuenta a la hora de precisar el alcance eclesiológico de la expresión "Iglesias hermanas" aplicada a las iglesias de Oriente.

Es lógico que la fraternidad eclesial incluya el reconocimiento de una diversidad de usos y costumbres, que no contradice la unidad, sino que más bien expresa su hermosura y contribuye al cumplimiento de su misión. Pero UR 16 no se contenta con esta constatación genérica en el nivel de los principios disciplinares, sino que explícitamente reconoce a las Iglesias de Oriente "la facultad de regirse según sus propias ordenaciones" y hace de la observación de este derecho una "condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión"⁹⁷. Haber reconocido explícitamente y sin sombra de duda esta facultad y este derecho es, juntamente con lo dicho en UR 15 sobre eucaristía y ministerio apostólico, de relevancia decisiva, pues servirá para medir la

96 "Cum autem illae Ecclesiae, quamvis seiunctae, vera sacramenta habeant, praecipua vero, vi successionis apostolicae, Sacerdotium et Eucharistiam, quibus arctissima necessitudine adhuc nobiscum coniunguntur, quaedam communicatio in sacris, datis opportunis circumstantiis et approbante auctoritate ecclesiastica, non solum possibilis est sed etiam suadetur", UR 15. 3.

97 "Cum autem unitati Ecclesiae minime obstat, immo decorem eius augeat et ad missionem eius implendam non parum conferat quaedam morum consuetudinumque diversitas... Sacra Synodus, ad omne dubium tollendum, declarat Ecclesias Orientis, memores necessariae unitatis totius Ecclesiae, facultatem habere se secundum proprias disciplinas regendi, utpote indoli suorum fidelium magis congruas atque bono animorum consulendo aptiores. Perfecta huius traditionalis principii observantia, non semper quidem servata, ad ea pertinet quae ad unionem restaurandam tamquam praevia conditio omnino requiruntur", UR 16.

fraternidad entre las Iglesias y para comprender algunas dificultades de los últimos años. Los usos y tradiciones en juego no son mero asunto disciplinar, sino también expresión de comprensiones eclesiológicas no siempre coincidentes.

La diversidad se reconoce como legítima no sólo en el ámbito disciplinar, sino también en el de las exposiciones teológicas y en el de las formulaciones doctrinales. Es lo que asegura UR 17. Lo cual implica aceptación sin reservas de las auténticas tradiciones teológicas de los orientales (en cuanto arraigadas en la Escritura, fomentadoras de la vida litúrgica, nutridas de la tradición apostólica y patristica y orientadas hacia una contemplación plena de la verdad cristiana)⁹⁸. Que sea posible un reconocimiento así, sincero y abierto, en cuanto patrimonio que pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia, lo corrobora el caso de los católicos orientales, que conservan todo esta rica herencia oriental y viven en comunión perfecta con los hermanos de la tradición occidental⁹⁹. La diversidad de métodos, de procedimientos, de exposiciones y propuestas doctrinales hace que determinados aspectos del misterio revelado se capten y se expongan mejor por unos que por otros. Pero especialmente lleva a reconocer que las diversas formulaciones teológicas "más que opuestas son complementarias entre sí"¹⁰⁰. UR 17 no

98 "Ad traditiones theologicas authenticas Orientalium quod attinet, agnoscendum est eas eximio quidem modo in Sacris Scripturis radicatas esse, vita liturgica foveri et exprimi, viva apostolica traditione scriptisque Orientalium Patrum ac spiritualium auctorum nutriri, ad rectam vitae institutionem, immo ad christianam veritatem plene contemplandam tendere", UR 17. 1.

99 "Haec sancta Synodus, gratians agens Deo quod multi orientales Ecclesiae catholicae filii, qui hoc patrimonium custodiunt et illud purius pleniusque vivere cupiunt, iam cum fratribus traditionem occidentalem colentibus in plena communione vivunt, declarat, totum hoc patrimonium spirituale ac liturgicum, disciplinare ac theologicum in diversis suis traditionibus ad plenam catholicitatem et apostolicitatem Ecclesiae pertinere", UR 17. 2.

100 "Quae supra de legitima diversitate dicta sunt, eadem placet etiam de diversa theologica doctrinaum enuntiatione declarare. Etenim in veritatis revelatae exploratione methodi gressusque diversi ad divina cognoscenda et confitenda in Oriente et in Occidente adhibiti sunt. Unde mirum non est quosdam aspectus mysterii revelati quandoque magis congrue percipi et in meliorem lucem poni ab uno quam ab altero, ita ut tunc

hace ninguna aplicación concreta de este principio, tan decisivo para la validez de un pluralismo teológico legítimo, que sea compatible con la profesión de la misma fe. Analizar en esta perspectiva, p.e., la antigua y permanente cuestión del *Filioque*, serviría para verificar al hilo del diálogo teológico postconciliar sobre este tema en qué sentido son realmente posibles exposiciones teológicas distintas, pero complementarias, de una fe comúnmente compartida¹⁰¹.

El diálogo fraterno acerca de la doctrina es uno de los esfuerzos encaminados al restablecimiento de la comunión y al logro de la unidad, sin imponer más cargas que las necesarias (cf. Hech 15,28). Para ello, como bien concluye UR 18, es necesario dejar a un lado todo ánimo de controversia y de emulación, poniendo toda el alma en el empeño para que la piedra angular, que es Cristo Jesús, haga de las dos Iglesias una sola realidad¹⁰².

2.2. "Iglesias hermanas": uso y alcance eclesiológico de la expresión

La expresión de "Iglesias hermanas", cuyo fundamento puede retrotraerse al mismo NT (cf. 2 Jn 13: "te saludan los hijos de tu hermana Elegida", con probables referencias a la

variae illae theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sint quam opponi", UR 17. 1.

101 Cf., como documentos recientes, el del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, "Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo", en: *Diálogo Ecu­mé­nico* 33 (1998) 139-150, así como la declaración de acuerdo de la Comisión teológica norteamericana ortodoxo-católica "El Filioque: ¿Un tema que divide a la Iglesia?", en: *Diálogo Ecu­mé­nico* 38 (2003) 359-388. Para los aspectos teológicos en cuestión, cf. S. Del Cura Elena, "Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo: una pneumatología trinitaria", en: *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 217-259.

102 "... ad communionem et unitatem restaurandam vel servandam opus esse nihil ultra imponere honoris quam necessaria (Act 15,28)... praesertim oratione et fraterno dialogo circa doctrinam et muneris pastoralis urgentiores aetatis nostrae necessitates... ut fraterna collaboratio cum eis in spiritu caritatis et secluso omni spiritu contentiosae aemulationis crescat... unica tandem fiat mansio angulari firmata lapide, Christo Iesu, qui faciet utraque unum", UR 18.

Iglesia de Éfeso) y cuyo uso es conocido en la antigüedad cristiana y en la época medieval¹⁰³, fue recuperada en torno a los años del Vaticano II y recogida en UR 14. Desde entonces hasta nuestros días ha adquirido en el ámbito ecuménico una gran resonancia, de tal modo que su utilización responde a expectativas eclesiológicas prometedoras de nuevas relaciones entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas. En el último decenio del s. XX, sin embargo, han ido surgiendo deseos de esclarecimiento y reservas críticas crecientes, tanto de parte católica como de parte ortodoxa, hasta el punto de que hoy día se hace necesario con frecuencia justificar su uso y explicar su alcance. Recordar, por ello, las diversas oscilaciones en el recurso a la expresión ayudará a percibir la eclesiología que se halla en juego y las dificultades del camino ecuménico¹⁰⁴.

2.2.1. En el capítulo III de UR

Aunque la idea de “fraternidad” ocupa un lugar destacado en la consideración católica que de otros cristianos hace el decreto¹⁰⁵, sólo en UR 14 se emplea explícitamente la formulación de “*Iglesias hermanas*” (*Ecclesias sorores*)¹⁰⁶, aplicada a la relación entre Iglesias locales. Este modo de hablar

103 Para estos orígenes, cf. E. Lanne, “Églises soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis,” en: ID., *Tradition et comunión des églises*, Leuven 1997, 501-536 (507-519), estudio publicado previamente en: *Istina* (1975) 47-74; las citas corresponderán a las pp. de la ed. de 1997.

104 Como bibl. más reciente sobre el tema, cf.: Y. Spiteris, “La chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica como ‘chiesa sorella’?”, en: *Studi Ecumenici* 14 (1996) 43-81; A. Garutti, “‘Chiese sorelle’: realtà e interrogativi”, en: *Antoniano* 71 (1996) 631-686; W. Hryniewicz, “Vertrauen oder Misstrauen? Die Krise des Begriffs ‘Schwesterkirchen’”, en: *Ostkirchliche Studien* 52 (2003) 21-36; H. Legrand, «La théologie des églises soeurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand», en: *Rev Sc Ph Th* 88 (2004) 461-496.

105 En UR el término *frater* se usa en 25 ocasiones, el de *fraternus* en 10 y el de *fraternitas* en 1; cf. *Indices Verborum et Locutionum Decretorum Concilii Vaticani II*, Bologna-Firenze 1968.

106 “... apud Orientales praevaluit atque praevallet sollicitudo et cura servandi fraternas illas in fidei caritatisque communionem necessitudines, quae inter Ecclesias locales, ut inter sorores, vigere debent”, UR 14.

se corresponde, por un lado, con el contenido teológico otorgado previamente a la idea de fraternidad en UR 3 (la incorporación a Cristo por el bautismo y la fe nos hace realmente hermanos a todos los cristianos, que sin embargo no compartimos la plena comunión de la única Iglesia¹⁰⁷) y con la importancia otorgada a una vida más pura según el evangelio en UR 7 (vivir así se equipara a un grado de comunión con las personas divinas que funda la fraternidad mutua y realiza la unión de los cristianos¹⁰⁸). Por otro lado, lo dicho sobre la fraternidad puede considerarse como una introducción a lo que el decreto afirmará en este número y en los siguientes.

UR 14 comienza reconociendo la diversidad (no la uniformidad) de itinerarios seguidos por las Iglesias de Oriente y de Occidente, viviendo así una comunión de vida y de sacramentos que es calificada de fraterna (*fraterna tamen communione*) y que, a diferencia de los números anteriores, no se refiere a la fraternidad entre las personas, sino entre las Iglesias¹⁰⁹. Esta comunión incluía el reconocimiento de la autoridad de la Sede de Roma, que desempeñaba un papel de moderación no contestado (*Sede romana moderante communi consensu*), a pesar de los distintos caminos seguidos; moderación ejercida por Roma en casos de divergencias graves entre las Iglesias sobre cuestiones de fe y de disciplina. A este respecto, UR recuerda a todos (católicos y no católicos) el florecimiento de Iglesias particulares o locales en Oriente, con un relieve especial para las Iglesias patriarcales, algunas de las cuales tienen origen apostólico.

De donde sigue la conclusión que más nos interesa: "Por esto prevaleció y prevalece entre los orientales la preocupa-

107 "... iustificati ex fide in baptisate, Christo incorporantur, ideoque christiano nomine iure decorantur et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur", UR 3. 1.

108 "Meminerim omnes christifideles se Christianorum unionem eo melius promovere, immo exercere, quo puriorem secundum Evangelium vitam degere studeant. Quo enim arctiore communione cum Patre, Verbo et Spiritu unientur, eo intimius atque facilius mutuam fraternitatem augere valebunt", UR 7. 3.

109 E. Lanne, a.c., 521 piensa que podría haber aquí una referencia implícita a las cartas de comunión que se intercambiaban los obispos en la antigüedad, ya que este texto de UR ha sido redactado en la óptica de LG sobre la colegialidad episcopal.

ción y el interés por conservar las relaciones fraternas (*fraternas necessitudines*) en la comunión de fe y caridad, que entre las Iglesias locales, como entre hermanas (*inter Ecclesias locales, ut inter sorores*), deben tener vigencia" (UR 14.1). El acento recae en el término de "fraternas" aplicado a las relaciones y en el de "hermanas" aplicado a las Iglesias, pretendiendo indicar así la naturaleza de las relaciones. No de dependencia y filiación, sino de fraternidad ("sororidad"). Más difícil es precisar bien el alcance de la expresión "Iglesias locales", dada la incerteza y oscilación de la terminología del Vaticano II entre locales y particulares. Al hilo de lo dicho precedentemente por UR 14, Lanne piensa que la expresión "Iglesias hermanas" podría extenderse a todas las categorías de Iglesias en sentido propio y en sentido analógico¹¹⁰. Otros autores, sin embargo, son más restrictivos y mantienen que la expresión en UR 14 se refiere únicamente a la relación entre Iglesias locales o particulares, lo cual no obsta al desarrollo ulterior que lleve a considerar como Iglesias hermanas al conjunto de las Iglesias orientales ortodoxas¹¹¹.

110 E. Lanne, a.c., 523 incluye a las Iglesias de oriente y de occidente (incluida la de Roma), las Iglesias particulares o locales presididas por un obispo, las agrupaciones de Iglesias particulares por metrópolis o Iglesias "autocéfalas" (con un rango especial para los patriarcados), las Iglesias de fundación apostólica. Más adelante veremos cómo la precisión sobre las Iglesias a las que se deba considerar "hermanas" y con las que mantener relaciones "fraternas" originará las dificultades recientes con el uso de la expresión.

111 Así, H. Legrand, «Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II. Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies», en: *Irenikon* 66 (1993) 23 (si en UR 14 la expresión sólo describe las relaciones entre Iglesias locales en oriente, sería legítimo y necesario por parte de la Iglesia católica ampliarla para el conjunto de las Iglesias orientales); por su parte, J.M.R. Tillard, *Chiesa di Chiese*, Brescia 1989, 361 interpreta en el mismo sentido su uso en UR 14, pero el empleo de la expresión "Iglesias hermanas" en los actuales reencuentros ecuménicos representaría un caso de "receptio" por parte de la Iglesia católica de una visión eclesiológica llena de implicaciones, propuesta por otra Iglesia; a su vez, M. Garijo-Güembe, "Schwesterkirchen im Dialog", en: *Catholica* 48 (1994) 286 entiende que UR 14 describe una situación existente entre dos partes de la cristiandad anterior a la separación y se refiere formalmente a Iglesias orientales que viven entre sí relaciones de comunión y de autonomía. La interpretación restrictiva en mantenida también con fuerza por A. Garutti, a.c., 654 s., cf. supra n. 29

El texto de UR 14 no hace distinción entre las antiguas Iglesias orientales (que no aceptaron Éfeso ni Calcedonia) y las Iglesias orientales de la comunión bizantina (Iglesias ortodoxas), aplicando lo que dice al conjunto de las Iglesias de Oriente que no están en comunión canónica con Roma. Para ellas vale lo recogido en UR 14.2-4, e.d.: las Iglesias de Oriente, que durante muchos siglos siguieron su propio camino, han estado vinculadas al cristianismo occidental por importantísimos lazos dogmáticos, litúrgicos, espirituales y canónicos.

Todo ello servirá para perfilar en los números siguientes una eclesiología fraternal entre Oriente y Occidente. Según UR 15.1, ésta se apoya ante todo en la celebración eucarística, “por la que en cada una de estas Iglesias se edifica y crece la Iglesia de Dios” (*per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit*); conviene retener que esto mismo afirma LG 26 sobre la celebración de las Iglesias locales en el seno de la comunión católica (*Eucharistia... qua continuo vivit et crescit Ecclesia*). Por lo cual, las Iglesias ortodoxas, cada una en su singularidad propia, mantiene vínculos estrechísimos con las Iglesias particulares católicas en lo que de más profundo significa y realiza la celebración eucarística, la comunión con el Dios trinitario como fuente de la comunión entre los cristianos. Más aún, su comunión se manifiesta en la concelebración de las distintas Iglesias (*per concelebrationem communio earum manifestatur*) como expresión de la comunión canónico-sacramental, e.d., allí donde el obispo de una Iglesia particular es acogido en el altar de la celebración eucarística por un hermano en el episcopado¹¹².

Precisamente esta mención de la eucaristía se unirá en UR 15.3 a las del sacerdocio y la sucesión apostólica para justificar teológicamente un lazo muy estrecho de unión (*arctis-*

112 E. Lanne, a. c. 525, recuerda como signos expresivos de la comunión entre dos Iglesias hermanas la comunicación recíproca de la paz, el intercambio del nombre de hermanos y la hospitalidad mutua.

113 Previamente, en UR 7. 3 se ha empleado una expresión muy parecida para establecer una correspondencia entre la vivencia estrecha de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la intensidad de una fraternidad mutua: “Meminerint omnes christifideles se Christiano-

sima necessitudine coniunguntur)¹¹³ entre católicos y ortodoxos, que fundamenta las especiales relaciones de reciprocidad. Los sacramentos de los ortodoxos, particularmente la eucaristía y el sacerdocio, son reconocidos como verdaderos sacramentos, lo cual no sólo posibilita, sino que aconseja en determinadas circunstancias "*quaedam communicatio in sacris*"¹¹⁴. Hay, pues, una vinculación estrechísima que crea una comunión de intensidad diferente a la que se da con aquellos cristianos que, según la opinión de la Iglesia católica, no han conservado en su integridad el ministerio sacerdotal y la eucaristía. Son Iglesias que celebran la misma eucaristía, se fundan sobre el mismo sacerdocio de origen apostólico y celebran sacramentos cuya validez nunca ha sido cuestionada por parte de la Iglesia católica. Los orígenes apostólicos de muchas de estas Iglesias¹¹⁵, la vigencia en ellas de la sucesión apostólica ministerial y la apostolicidad de doctrina y de vida¹¹⁶ son fundamentos objetivos para que, en la teología postconciliar católica, se haya abierto paso la consideración de las Iglesias ortodoxas como Iglesias hermanas, al no haber más que una sola Iglesia de Jesucristo.

La fraternidad incluye el reconocimiento de la diversidad de usos, tradiciones y disciplinas como algo positivo para que la Iglesia lleve a cabo su misión. El lenguaje conciliar es

rum unionem eo melius promovere, immo exercere, quo puriorem secundum Evangelium vitam degere studeant. Quo enim arctiore communione cum Patre, Verbo et Spiritu unientur, eo intimius atque facilius mutuum fraternitatem augere valebunt".

114 "Cum autem illae Ecclesiae, quamvis seiunctae, vera sacramenta habeant, praecipua vero, vi successionis apostolicae, Sacerdotium et Eucharistiam, quibus arctissima necessitudine adhuc nobiscum coniunguntur, quaedam communicatio in sacris, datis opportunis circumstantiis et approbante auctoritate ecclesiastica, non solum possibilis est sed etiam suadetur", UR 15. 3.

115 "... plures in Oriente florere particulares seu locales Ecclesias, inter quas primum locum tenent Ecclesiae Patriarchales, et ex quibus non paucae ab ipsis Apostolis ortum habere gloriantur", UR 14. 1.

116 "Ad traditiones theologicas authenticas Orientalium quod attinet, agnoscendum est eas eximio quidem modo in Sacris Scripturis radicatas esse, via liturgica foveri et exprimi, viva apostolica traditione scriptisque Orientalium Patrum ac spiritualium auctorum nutriri, ad rectam vitae institutionem, immo ad christianam veritatem plene contemplandam tendere", UR 17. 1.

categorico al respecto: observar estrictamente el principio de autonomía disciplinar constituye una condición previa para restaurar la unión¹¹⁷. Sólo si se tiene en cuenta que entre los motivos decisivos de la ruptura histórica se hallaron precisamente divergencias relativas a la autonomía de las Iglesias, se percibirá la importancia y el tono de UR 16.

Por su parte, UR 17 introduce dos elementos, cuya relevancia tal vez sea mejor percibida en Oriente que en Occidente: el patrimonio espiritual y la legitimidad de teologías diversas¹¹⁸. Junto a la apostolicidad de origen y de doctrina, se da también la continuidad de la experiencia de los santos a través de los siglos, con el ideal de la vida contemplativa propuesto por la tradición monástica oriental, que será para occidente fuente de inspiración y de renovación. Esta continuidad de la santidad deviene criterio de realidad eclesial para redescubrir a la otra Iglesia como Iglesia hermana. Pero, además, la vida entera de estas Iglesias se halla marcada por tradiciones teológicas propias, que UR reconoce y admite como expresión legítima de teologías distintas: enraizamiento en la Escritura, expresión en la vida litúrgica, alimento de la tradición apostólica viva, de los escritos patrísticos y de los autores espirituales, rectitud de vida y dimensión contemplativa de la verdad cristiana.

En resumen, podemos decir que UR no solamente autoriza a considerar "Iglesias" en el sentido pleno del término a las Iglesias orientales ortodoxas con las que no se ha restablecido la completa comunión canónica, sino que aporta un conjunto de elementos sobre los que se funda una verdadera "fraternidad" entre estas Iglesias y la Iglesia católica. La única Iglesia de Cristo se edifica en cada una de ellas. He aquí el transfondo para comprender las afirmaciones de Pablo VI en el documento enviado al patriarca Atenágoras en 1967.

2.2.2. En el breve "Anno inneunte" (1967) de Pablo VI

Con ocasión de su visita a Constantinopla el 25-7-1967 el papa Pablo VI remite al patriarca Atenágoras I el documento

117 UR 16, cf. supra n. 18.

118 Cf. supra n. 19s.

(un "breve") "*Anno inneunte*". A pesar de las oscilaciones sobre el nombre más apropiado que se le ha de dar¹¹⁹, se trata de un documento importante y solemne. No en vano la intencionalidad del papa vincula su envío a la celebración del XIX centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo y a la renovación de la fe, urgida por una crisis cuyos síntomas empezaban a ser evidentes. Y es en este contexto del año de la fe donde Pablo VI utiliza la expresión de "Iglesias hermanas" y explicita su contenido.

En realidad, no es la primera vez que tal expresión se usa en las relaciones entre Constantinopla y Roma. Así, el patriarca Atenágoras en una carta dirigida al cardenal Bea (12.4.62) reconoce estar impresionado por su deseo de un "acercamiento de las Iglesias hermanas y de una recuperación de la unidad en la Iglesia de Cristo"; en un telegrama enviado a Pablo VI (24.3.64) le expresa sus deseos de Pascua para "las Iglesias hermanas de occidente"; en una carta al mismo Pablo VI (19.5.64) desea "a la Iglesia hermana la alegría de la resurrección". Por su parte, el metropolitano Melitón de Heliópolis asegura durante su visita al Vaticano (16.2.1965) que el Oriente ortodoxo se aproxima cada vez más en espíritu ecuménico a la Iglesia católica, "la Iglesia hermana guiada por Pablo VI". Pero la expresión también se halla en el campo católico. Así el cardenal Willebrands hablará de una nueva relación "de la Iglesia de la antigua Roma para con la Iglesia hermana de la nueva Roma" (22.11.65). Se contaba ya, por tanto, con importantes precedentes¹²⁰ antes de su uso en el breve *Anno inneunte*.

119 El *Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome-Estambul, 1971, n° 176, 386s. lo denomina "*bref*" (en francés) y "*boulla*" (en griego), mientras que en AAS (1967) 852-854 recibe el nombre de *Litterae* y lo coloca antes de las *Epistulae* dirigidas a otras personalidades con ocasión del mismo viaje. La versión del AAS sólo incluye la forma latina, que según E. Lanne, a.c., 502 n. 4 encierra algunas inconsecuencias, debido a que la versión francesa habría sido la redacción primitiva, cf. DC n° 1490, 64 (1967) 482-488. La traducción española de toda la documentación ha sido realizada y publicada por L. Vadillo, *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla 1958-1972*, BAC 345, Madrid 1973.

120 Para estas y otras referencias, Cf. W. Hryniewicz, a.c., 21s.

En este documento, los mismos títulos empleados por Pablo VI para denominarse a sí mismo y para dirigirse a Atenágoras tienen ya su importancia. En ambos casos estamos ante un doble título: “obispo de la Iglesia de Roma” y “cabeza de la Iglesia Católica” (para Pablo VI), “arzobispo ortodoxo de Constantinopla” y “patriarca ecuménico” (para el “hermano muy querido” Atenágoras)¹²¹. El empleo de estos títulos para cada uno y la mención hecha entre ambos a la “universal y santa Iglesia de Cristo” pueden considerarse ya una primera referencia a la teología de las “Iglesias hermanas” y una expresión del anhelo intenso hacia la unidad.

Dicha teología encuentra su fundamento teológico en la fraternidad compartida por todos los hijos de Dios Padre, fraternidad otorgada merced a Jesucristo y estrechamente relacionada a la caridad y a la paz. Esto supone compartir la misma fe, explicitada en el bautismo, la eucaristía y la sucesión apostólica, tal como ya se encontraba dicho en UR 15. Por ello, teniendo en cuenta la íntima y estrechísima comunión que nos vincula a católicos y ortodoxos (*intima atque arcana communione*), está justificado servirse de la locución “Iglesias hermanas” (*Ecclesiae inter se veluti sorores*) para denominarse recíprocamente¹²². La denominación se aplica explícitamente aquí a las relaciones entre Iglesias locales (*variorum locorum Ecclesiae*), al parecer en el sentido de

121 “... Nos Paulus, Romanus Ecclesiae Episcopus et Catholicae Ecclesiae Caput..., dilectissimum Fratrem Nostrum Athenagoram, Archiepiscopum orthodoxum Constantinopolitanum eundemque Patriarcham eocumenicum...”, 852. Si el texto latino parecería oponer “Iglesia de Roma”, por un lado, e “Iglesia católica”, por otro, el texto francés y la traducción griega oficial ponen de manifiesto que, en el primer caso, se trata de la Iglesia de Roma en el sentido local y particular, de la que el Papa es obispo, y de la Iglesia católica con una fuerte coloración confesional, de la que el papa es cabeza; así lo confirmaría el uso a continuación de la fórmula “universae sanctaeque Christi Ecclesiae” como elemento intermedio previo a la de “arzobispo de Constantinopla y Patriarca ecuménico”. De esta forma interpreta los títulos E. Lanne, a.c., 503 n. 6, quien además resalta el hecho de que Pablo VI use el título de “caput” y no el de “episcopus Ecclesiae catholicae”.

122 “Quoniamque in qualibet Ecclesia cuiuslibet loci hoc divini amoris efficitur mysterium, nonne exinde locutionem illam tralaticiam profectam esse putemus, ex qua variorum locorum Ecclesiae inter se veluti sorores appellari consueverunt”, ib. 853.

Iglesias particulares; no obstante, si se tiene en cuenta que los dones de Dios se hallan tanto en la Iglesia católica como en la ortodoxa y que durante siglos ambas Iglesias vivieron de manera fraterna (*sororis more*), celebraron conjuntamente concilios ecuménicos y defendieron el depósito de la fe contra toda corrupción¹²³, podría verse en este pasaje también una apertura implícita para denominar Iglesia hermana a la Iglesia ortodoxa por parte de la Iglesia católica.

La vida de Iglesias hermanas ha permanecido obscura durante un largo período de disensiones y divisiones recíprocas, pero ahora se redescubre como un don del Señor¹²⁴. Su luz iluminará para que, viviendo la fraternidad y mediante actuaciones conjuntas, sea posible llegar a la comunión plena que ahora se vive de manera imperfecta. Los presupuestos para ello están ya dados, la misma fe en la Trinidad y en el Verbo encarnado, los concilios ecuménicos, los sacramentos, el sacerdocio ministerial. En cualquier caso, convenirá precaverse de imponer aquello que no sea necesario (cf. Hech 15, 28), movidos a la vez por el deseo de lo único necesario (cf. Lc 10, 42). Esta correlación entre los dos textos bíblicos sirve para interpretar el primero (no imponer más cargas de las necesarias) a la luz del segundo (centrarse en lo único necesario)¹²⁵. Pero, además, el deseo de lo "único necesario" es la actitud de María, no de Marta (cuya conducta se atribuye habitualmente al cristianismo occidental), actitud que

123 "Eiusmodi videlicet sororis more nostrae Ecclesiae per ea saecula vixerunt, cum una simul Oecumenica Concilia celebraverunt, quibus pro fidei deposito adversus quamlibet corruptionem propugnatum est", ib. 853.

124 "Sed nunc, post diuturnas utriusque ortas dissensiones variasque voluntates, Dei beneficio fit ut nostrae Ecclesiae se iterum sorores agnoscant, nihil impediuntibus difficultatibus superiore tempore inter nos ortis... in primis opus est ut, fidei sanctae servientes nostrae, operam fraternam conferamus et curas, ut, una simul viis idoneis et progredientibus inventis, in vita Ecclesiarum nostrarum communionem illam, quae, quamvis imperfecta, iam viget, foveamus et efficiamus", ib. 853s.

125 "Ut autem communio et unitas redintegretur atque servetur, diligentissime cavendum est, ne 'quid ultra imponatur... oneris quam haec necessaria'. Itaque simul spe et caritate moti, simul assidua precatione subnixi, simul denique unicum illud necessarium exoptantes, cui cetera omnia subiciantur oportet, iter nostrum non tantum pergemus, sed etiam intendemus, in domine Domini", ib. 854.

anima todo el ecumenismo de Pablo VI, que lleva al redescubrimiento de las dos Iglesias como Iglesias hermanas y que conducirá al restablecimiento progresivo de la comunión plena.

2.2.3. En la declaración de Balamand (1993)

La Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, como resultado de la séptima sesión plenaria celebrada en Balamand (Líbano) del 17 al 24 de junio de 1993, publicó un texto, acompañado de un comunicado¹²⁶, en los que aparece mencionada en tres ocasiones la teología de "Iglesias hermanas". El texto es resultado del diálogo teológico, no expresión de acuerdo oficial entre las diversas Iglesias; no obstante, en la sesión estuvieron representadas nueve Iglesias ortodoxas autocéfalas y la Iglesia católica. Está justificado, por tanto, otorgar a esta declaración una gran importancia, con repercusiones no sólo para el diálogo católico-ortodoxo, sino también una mejor comprensión teológica de las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias locales¹²⁷. La cuestión central que se abordó fue la del llamado "uniatismo", tal como queda reflejado en el título del documento: "*El uniatismo, método de unión del pasado, y la búsqueda actual de la plena comunión*". El tema aparecía de vital importancia sobre todo para la Iglesia ortodoxa y exigía tanto un esclarecimiento teológico como un acuerdo en la regulación práctica, de ahí las dos partes fundamentales de la declaración.

Aquí nos referimos a la primera, donde se establecen los principios teológicos. Y es precisamente el redescubrimiento de la condición de "hermanas" entre las Iglesias lo que lleva a la superación de la forma de apostolado denominada "uniatismo": "Por la forma en que católicos y ortodoxos se conside-

126 Cf. versión española de comunicado y texto en *Diálogo Ecu­mé­nico* 30 (1995) 107-115 y versión francesa del texto en *Documentation Catholique* n° 2077 (1993) 711-714.

127 Desde esta perspectiva valora el documento y su recepción hasta hoy H. Legrand, "La théologie des Églises soeurs. Réflexion ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand", en: *Rev Sc Ph Th* 88 (2004) 461-196.

ran de nuevo ahora en su relación con el misterio de la Iglesia y se redescubren como Iglesias hermanas, esta forma de 'apostolado misionero' descrita antes, y que se ha llamado 'uniatismo', no puede ya ser aceptada ni como método a seguir ni como modelo de la unidad buscada por nuestras Iglesias" (nº 12). Pero las consecuencias eclesiológicas van más allá de la superación de métodos pastorales, hoy inaceptables en un nuevo contexto ecuménico. Dado que en ambas Iglesias se comparten dones confiados por el mismo Cristo (profesión de fe apostólica, participación en los mismos sacramentos, sacerdocio único que celebra el único sacrificio de Cristo, sucesión apostólica de los obispos), se establece el siguiente acuerdo doctrinal: "La Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa se reconocen mutuamente como Iglesias hermanas, juntamente responsables de mantener a la Iglesia de Dios en la fidelidad al plan divino, especialmente en lo que concierne a la unidad. Según las palabras del papa Juan Pablo II, el esfuerzo ecuménico de las Iglesias hermanas de Oriente y de Occidente, fundado en el diálogo y en la oración, busca una comunión perfecta y total, que no sea ni absorción ni fusión, sino encuentro en la verdad y en el amor (cf. *Slavorum Apostoli*, n. 27)" (nº 14). Y, teniendo en cuenta estos dos números, es como en el comunicado final la teología de las Iglesias hermanas justificará la superación del uniatismo como método y como modelo: "En el espíritu de la eclesiología de comunión y en virtud del hecho de que las Iglesias católica y ortodoxa se reconocen mutuamente como Iglesias hermanas, se constata que en el esfuerzo por establecer la unidad, se trata de realizar conjuntamente la voluntad de Cristo para los suyos y el designio de Dios sobre su Iglesia mediante una búsqueda común de acuerdo pleno sobre la fe, y no mediante la conversión de las personas de una Iglesia a la otra. Este último género de apostolado misionero que se ha llamado 'uniatismo' no puede ser aceptado ya ni como método a seguir ni como modelo de la unidad buscada por nuestras Iglesias".

A tenor del texto, si se sacan las consecuencias de lo acordado, parece difícil negar a la declaración de Balamand un gran alcance histórico. Es el momento de abandonar deslegitimaciones recíprocas y pensar en los principios eclesiológicos que hicieron posible mantener la unidad y la comunión plena, con sus tensiones propias, entre las Iglesias latina y bizantina antes de la ruptura. Principios integrados ahora

en un dinamismo nuevo, posibilitado en el ámbito católico por el Vaticano II y por UR. Juan Pablo II ha utilizado la expresión de "Iglesias hermanas" en numerosos discursos y documentos¹²⁸, la ha retenido como una categoría eclesiológica fundamental¹²⁹ y ha valorado su uso en Balamand como el establecimiento de bases doctrinales para una solución positiva¹³⁰. Puede, por ello, decirse que el paso dado por UR III ha producido buenos frutos en la época postconciliar.

No se trata ya de una fraternidad afectiva, con la importancia que tendría en sí misma esta actitud; ni tan sólo de la fraternidad sacramental vigente entre cristianos que han quedado todos ellos incorporados a Cristo por el mismo bautismo. Se trata de una fraternidad eclesial, entre Iglesias hermanas, lo cual abre perspectivas nuevas para el futuro de las relaciones entre la Iglesia católica y la(s) Iglesia(s) ortodoxa(s)¹³¹. Y así puede retenerse, a pesar de las dificultades surgidas en ambos campos desde los años noventa del siglo XX. Junto a factores no teológicos (reclamaciones de sus propios derechos y posesiones por parte de las Iglesias que permanecieron unidas a Roma, actitud misionera del catolicismo en países de mayoría ortodoxa, dificultades de comunicación recíproca entre las Iglesias), que sin duda tienen su peso propio, es necesario preguntarse si las dificultades no radican también en el distinto contenido teológico que tanto en el ámbito católico como ortodoxo se ha ido otorgando a la

128 Así asegura la *Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la expresión "Iglesias hermanas" (2000)* n° 8: "La expresión ha sido utilizada por Juan Pablo II en numerosos discursos y documentos", entre los cuales recuerda explícitamente la encíclica *Slavorum Apostoli* (1985) n° 27, la Carta a los obispos europeos (1991) n° 4 y la encíclica *Ut unum sint* (1995) n° 56 y 60. Sobre esta nota, cf. infra.

129 A los representantes de la Iglesia ortodoxa en Polonia, les dijo (5, junio, 1991): "Aujourd'hui nos comprenons mieux et plus clairement que nos Églises sont des Églises soeurs. Le fait de dire Églises soeurs n'est pas seulement una phrase de circonstance, mais une catégorie fondamentale d'ecclésiologie", en: *Documentation Catholique* 88 (1991) 960.

130 Dice en la encíclica *Ut unum sint* n° 60: "Fundamenta doctrinarum iecit unde apta difficultatis colligeretur solutio, quae in doctrina consistit Ecclesiarum sororum", AAS 87 (1995) 957.

131 Para ver, p.e., el papel desempeñado en el diálogo entre católicos y ortodoxos en USA a lo largo de los últimos 35 años, Cf. W. Hryniewicz, a.c., 23s.

expresión de "Iglesias hermanas"¹³². Recojamos brevemente, a título ilustrativo, algunas manifestaciones de estos obstáculos en ambos campos.

2.2.4. Dificultades en el ámbito católico

En este ámbito nos encontramos con documentos que, sin renunciar a un uso restringido de la expresión, manifiestan reservas críticas y creen necesario llevar a cabo esclarecimientos y precisiones en el uso teológicamente adecuado de la expresión "Iglesias hermanas" desde la perspectiva católica.

La carta de la Congregación para la fe *Communione notio*¹³³ (1992) sostiene que, sin el reconocimiento del primado del obispo de Roma no puede haber "Iglesia en toda su plenitud" y que la unidad de los obispos con Pedro y bajo Pedro (*cum Petro et sub Petro*) representa la condición para que pueda darse unidad eucarística de la Iglesia (nº 14). Por eso, al referirse a las Iglesias ortodoxas, dice que se hallan "heridas" en su actual existencia particular (nº 17). Este modo de hablar ha provocado que incluso teólogos ortodoxos más bien benevolentes hacia la Iglesia católica hayan valorado esta toma de posición como un retroceso y como una eclesiología cuestionable¹³⁴. Pues si se habla de "herida", la afirmación debería aplicarse no a una sola Iglesia, sino a todas las Iglesias, también a la Iglesia católica, por no hallarse en plena comunión con la ortodoxa. Para ellos, mantener que hay una "herida" en la eclesialidad ortodoxa implica atribuirle una carencia esencial en su "ser Iglesia" y vaciar en gran medida

132 Cf. A. Garuti, "Chiese sorelle: realtà e interrogativi", en: *Antoniano* 71 (1996) 631-686: ofrece la ilustración más completa, en citas y referencias, que yo he podido consultar sobre los distintos usos y significados de la expresión, quiere de esta forma ayudar a un esfuerzo de clarificación, es crítico con bastantes de los empleos postconciliares y se muestra partidario de una utilización más bien restrictiva, pudiendo considerarse este trabajo como el precedente más útil para interpretar la Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe del año 2000.

133 AAS 85 (1993) 838-850.

134 Cf. B. Brobinskoy, «L'Uniatisme à la lumière des ecclésiologies qui s'affrontent», *Irenikon* 65 (1992) 435s.

de contenido teológico la expresión de "Iglesias hermanas". A este respecto, convendrá valorar las oscilaciones perceptibles en los diversos documentos católicos: la fórmula no aparece en el Directorio Ecuménico¹³⁵ de 1993, por el contrario Juan Pablo II la usa en repetidas ocasiones y subraya su valor teológico en la encíclica *Ut unum sint*, tal como hemos indicado precedentemente.

Por su parte, la declaración *Dominus Iesus* (2000), sin recurrir tampoco a la expresión de "Iglesias hermanas", reconoce a las Iglesias ortodoxas, que han conservado la sucesión apostólica y la eucaristía válida, la condición de "verdaderas Iglesias particulares"¹³⁶, condición que niega a las comunidades eclesiales de la Reforma protestante. Pero es sobre todo una *Nota* de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe (30.6.2000) sobre la expresión "*Iglesias hermanas*"¹³⁷ la que más directamente interesa para el tema en cuestión.

La *Nota* va dirigida a los presidentes de las Conferencias Episcopales y tiene como finalidad disipar ambigüedades extendidas y precisar el uso correcto de una terminología teológica. A tenor de lo dicho en la introducción, sus indicaciones han de considerarse vinculantes, aunque no se hallen publicadas en AAS. En el conjunto de la *Nota* coinciden dos preocupaciones, una de tipo pastoral y otra de tipo doctrinal. Pastoralmente la reserva se debe a que el recurso indiferenciado a la expresión puede llegar a obscurecer la unicidad de la Iglesia de Cristo (induciendo "a pensar que en realidad no existe una sola Iglesia de Cristo, sino que la misma podrá ser restablecida de nuevo sólo como consecuencia de la reconciliación entre las dos mencionadas Iglesias hermanas")¹³⁸, o

135 Cf. AAS 85 (1993) 1093-1119.

136 "Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica, cuius moderatio spectat ad Petri Successorem et ad Episcopos in communione cum eo. Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares", n° 17.

137 Cf. *Ecclesia* n° 3023 (2000) 1784s.

138 En la conclusión se dirá: "Es de evitar, como fuente de malentendidos y de confusión teológica, el uso de fórmulas como 'nuestras dos Iglesias', que insinúan, cuando se aplican a la Iglesia católica y al conjunto de las Iglesias ortodoxas (o de una Iglesia ortodoxa), un plural no solamente

favorecer el indiferentismo eclesiológico (extendiendo su uso también a la relación de la Iglesia católica con todas las comunidades eclesiales no católicas).

Doctrinalmente, las precisiones son de distinta índole: ha habido un uso legítimo de la expresión, cuyos momentos históricos principales se resumen, reconociendo que “ha sido utilizada por Juan Pablo II en numerosos discursos y documentos” (nº 8); en sentido propio, Iglesias hermanas son exclusivamente las Iglesias particulares, mientras que la “Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica” es “madre” de todas ellas¹³⁹; también en sentido propio la expresión puede aplicarse a la relación entre Iglesias particulares católicas y no católicas, pero no a la relación de la Iglesia católica en cuanto tal con una Iglesia particular o con un grupo de Iglesias (a causa de la unicidad de la Iglesia)¹⁴⁰; en sentido propio, puede aplicarse también a las comunidades que han conservado válidamente el episcopado y la eucaristía, pero sería indebido hacerlo a la relación entre la Iglesia

al nivel de las Iglesias particulares, sino también al nivel de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, confesada en el Credo, cuya existencia real aparece así ofuscada”, nº 11.

139 “En sentido propio, Iglesias hermanas son exclusivamente las Iglesias particulares (o las agrupaciones de Iglesias particulares, p. e., los Patriarcados y las Metropólías). Debe quedar siempre claro, incluso cuando la expresión ‘Iglesias hermanas’ es usada en sentido propio, que la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, no es hermana sino ‘madre’ de todas las Iglesias particulares”, nº 10. Para el trasfondo histórico y teológico del uso del término “mater” aplicado a la Iglesia, de la oposición ortodoxa a que este título sea asociado a la Iglesia católica y de su preferencia por la expresión de “Iglesias hermanas”, cf. numerosas referencias ilustrativas en el art. ya citado de A. Garuti, así como en E. Lanne, a.c., más ID., “Églises unies ou Églises soeurs – un choix inéluctable”, en: *Irenikon* 48 (1975) 47-74 (también en E. Lanne, *Tradition et communion...*, 501-536) e ID., *Église soeur et Église mère dans le vocabulaire de l'Église ancienne*, en *Communio sanctorum*, Mélanges J.J. von Allmen, Genève 1982, 86-97 (también en E. Lanne, *Tradition et communion...*, 625-636).

140 “Se puede hablar de ‘Iglesias hermanas’, en sentido propio, también en referencia a Iglesias particulares católicas y no católicas; y por lo tanto también la Iglesia particular de Roma puede ser llamada “hermana” de todas las Iglesias particulares. Pero... no se puede decir propiamente que la Iglesia católica sea “hermana” de una Iglesia particular o grupo de Iglesias... Existe, en efecto, una única Iglesia y, por eso, el plural ‘Iglesias’ se puede referir solamente a las Iglesias particulares”, nº 11.

católica, de un lado, y la comunión anglicana o las comunidades eclesiales no católicas, de otro lado¹⁴¹.

En resumen, las dificultades de documentos católicos recientes con la expresión "Iglesias hermanas" no hacen ilegítimo su uso, sino que buscan un mejor esclarecimiento y una mayor precisión en la utilización de la misma. Para ello será necesario igualmente tener en cuenta el malestar creado entre los ortodoxos¹⁴², las valoraciones críticas de teólogos católicos¹⁴³ y la necesidad de una profundización ulterior y de una articulación más convincente de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales o particulares desde la perspectiva católica.

2.2.5. Dificultades de parte ortodoxa

También en el ámbito de las Iglesias ortodoxas han ido surgiendo dificultades para la aplicación recíproca de la expresión "Iglesias hermanas", especialmente en relación con la Iglesia católica¹⁴⁴. Ello se debe en gran medida a las dudas (o negaciones) de numerosas Iglesias ortodoxas respecto a la "eclesialidad plena" de la Iglesia católica y a la validez del bautismo celebrado en su seno¹⁴⁵; postura agravada

141 "... la expresión 'Iglesias hermanas' en sentido propio... puede ser aplicada exclusivamente a aquellas comunidades que han conservado válidamente el episcopado y la eucaristía", n° 12; "... es aplicada indebidamente por algunos a la relación entre la Iglesia católica, de una parte, y la Comunión anglicana y las Comunidades eclesiales no católicas, de otra". Introducción a la Nota.

142 Cf. M. Brun, "Schwesterkirchen – im Namen Jesu. Zwei vatikanische Dokumente – aus orthodoxer Sicht betrachtet", en: *Una Sancta* 56 (2001) 59-69.

143 P. Lüning, *Zur Frage nach der Wahrheit in der Ökumene. Grundsätzliche Gedanken zwischen ökumenischen Erwartungen und Enttäuschungen*, ib. 83-95.

144 Cf. una exposición de los motivos teológicos que lo dificultan y una presentación del "statu quo" posterior a Balamand en Y. Spiteris, "La chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come 'chiesa sorella'?", en: *Studi Ecumenici* 14 (1996) 41-81.

145 Para una información actualizada del punto de vista ortodoxo, Cf. M. Stavrou, "L'ecclésialité du baptême des autres chrétiens dans la conscience de l'Église orthodoxe", en: *Contacts* 54 (2002) 260-291.

por el rechazo que algunas de estas Iglesias han hecho de los acuerdos que parecerían haberse alcanzado con la declaración de Balamand¹⁴⁶.

Así, p. e., la Iglesia ortodoxa griega rechaza en 1994 la declaración de Balamand y no reconoce a la Iglesia católica la condición de "Iglesia hermana", oponiéndose a aceptar como válidos sus sacramentos. El convencimiento de que solamente en la Iglesia ortodoxa puede alcanzarse la salvación, porque solamente ella mantiene la fe verdadera, le impide utilizar la expresión, ya que equivaldría a pasar por encima de las diferencias doctrinales, al reconocimiento ecuménico de verdades que habrían sido formuladas unilateralmente por la Iglesia católica desde el cisma de 1054 y a un reconocimiento prematuro de su ortodoxia. Detrás de todo ello se hace evidente una tendencia a marcar con grandes acentos la propia identidad eclesiológica resaltando los propios elementos distintivos frente a los demás.

La situación se hace más complicada por el hecho de no haber documento oficial alguno, al que pueda atribuirse una autoridad general para todas las Iglesias ortodoxas y en el que, por tanto, pudiera reconocerse de manera vinculante para toda la Ortodoxia la realidad eclesial de la Iglesia católica y la validez de sus sacramentos. Las valoraciones y tomas de postura de los diversos patriarcados divergen entre sí. El patriarcado ecuménico y el de Rumanía están decididamente a favor de la eclesiología de las "Iglesias hermanas"; así denominó por vez primera el patriarca Teoctist a la Iglesia greco-católica en un encuentro de 1995. Por el contrario, la Comisión teológica sinodal de la Iglesia rusa constataba en su reunión del 18.4.1997 que el lenguaje del reconocimiento recíproco como "Iglesias hermanas" está motivado sobre todo por "puntos de vista emocionales y dogmáticos, al estilo de la propaganda atea de la época soviética"¹⁴⁷.

Esta divergencia en el interior de las Iglesias ortodoxas, ante la ausencia de decisiones vinculantes para todos, provoca tensiones en las relaciones interconfesionales y explica por qué la declaración de Balamand no ha conseguido supe-

146 Cf. información de estas reacciones en Y. Spiteris, a.c., 75ss.

147 Tomo la referencia de W. Hryniewicz, a.c., 31 n. 21.

rar los miedos y las reservas de algunos frente a la expresión. Por ello, bastantes teólogos ortodoxos opinan que la expresión "Iglesias hermanas" sólo puede aplicarse a las relaciones entre Iglesias ortodoxas particulares que compartan la misma fe. Como éste no es el caso de la Iglesia católica, en la que se mantiene el primado y la infalibilidad del papa (inaceptables para los ortodoxos), de ahí la negativa a reconocerla como "Iglesia hermana" mientras no se superen las divergencias doctrinales aún vigentes.

Un síntoma de las actuales dificultades puede verse en la amplia declaración sobre la relación con los no ortodoxos hecha por el Sínodo de obispos de la Iglesia ortodoxa rusa (13-16.8.2000). En este documento¹⁴⁸ no se menciona para nada la expresión de "Iglesias hermanas", manteniendo un distanciamiento semejante al expresado respecto a la declaración de Balamand. Los motivos para ello radican en el convencimiento de que la Iglesia ortodoxa es la verdadera Iglesia de Cristo, la columna y el fundamento de la verdad (1Tim 3, 15), de que solamente aquí puede alcanzarse la salvación, de que ella mantiene la plena herencia apostólica¹⁴⁹, de que las diferencias dogmáticas impiden reconocer la igualdad de denominaciones, de que se ha de excluir cualquier relativismo en cuestiones de fe y cualquier tolerancia para con flexibilidades doctrinales.

En esta misma línea se colocan otros documentos. Así, p. e., en la declaración que hace la cancillería del metropolitano ortodoxo de Varsovia y de toda Polonia (22.9.2000), posterior a la declaración *Dominus Iesus*, se rechaza la eclesiología de este documento católico, se reclama la condición de única Iglesia de Cristo y no se usa para nada la expresión de Iglesias hermanas. A su vez, en la sesión plenaria de la Comisión

148 Cf. su traducción italiana en: *Il Regno-documenti* 5 (2001) 188-193; para su valoración, Cf. F. Schönemann, "Ekklesiales Selbstverständnis im ökumenischen Dialog", en: *Una Sancta* 58 (2001) 70-73.

149 "La Iglesia ortodoxa es la verdadera Iglesia, en la que se han mantenido sin restricción alguna la Santa Tradición y la plenitud de la gracia de Dios. Ha conservado de modo íntegro y puro la santa herencia de los apóstoles y de los santos Padres. Ella es consciente de la identidad entre su doctrina, su estructura litúrgica y su praxis espiritual con la doctrina de los Apóstoles y de la tradición de la Iglesia antigua", 1,18; traducido de W. Hryniewicz, a.c., 32.

mixta internacional católico-ortodoxa (Baltimore, julio de 2000), la expresión encuentra serias dificultades entre los delegados ortodoxos. Algunos llegan incluso a valorarla como un instrumento al servicio de la propaganda romana y se resisten a utilizarla por no darse la unidad en la fe con la Iglesia católica; en consecuencia, tal vez sea preferible renunciar a ellas mientras no tenga lugar una comprensión más honda y un acercamiento más real en las doctrinas que siguen separando a ambas Iglesias¹⁵⁰.

En conclusión, lo dicho a propósito de las dificultades en el ámbito católico puede aplicarse a su modo también para las Iglesias ortodoxas. Si durante bastante tiempo el término de “Iglesias hermanas” era la expresión de una hermeneútica de la confianza entre cristianos, ahora parece imponerse una hermeneútica del recelo y de la desconfianza. Todos los esfuerzos teológicos serán pocos para superar estos incidentes en el camino del ecumenismo y restaurar de nuevo un clima de confianza recíproca.

3. “IGLESIAS” Y “COMUNIDADES ECLESIALES” DE LA REFORMA (UR 19-23)

3.1. *Unitatis Redintegratio* cap. III (números 19-23)

El texto de UR finalmente aprobado emplea en cinco ocasiones la expresión de “Iglesias” y “comunidades eclesiales” para referirse a los grupos cristianos surgidos con la Reforma protestante: en el título del capítulo III y de la parte relativa a los números 19-23 se usan ambas expresiones (*Ecclesiae et Communitates eclesiales*), igualmente en el n° 19 (*Ecclesias et Communitates*) y en el n° 22 (donde sólo se habla de *Communitates eclesiales*). Como veremos, la cuestión no es meramente terminológica, sino que afecta a la índole eclesial de estas comunidades, entre las cuales se dan a su vez notables diferencias¹⁵¹.

150 Cf. indicaciones más precisas en el citado art. de W. Hryniewicz, 29-33.

151 “Cum haec vero Ecclesiae et Communitates eclesiales propter diversitatem originis, doctrinae et vitae spiritualis non tantum a nobis,

Que las discrepancias con la Iglesia católica sean de mayor peso que en el caso de las Iglesias orientales y ortodoxas, es dicho explícitamente en UR 19, donde se otorga importancia especial a las diferencias en la interpretación de la verdad revelada¹⁵². Las divergencias se ubican en el ámbito de la cristología, de la soteriología, de la eclesiología y de la mariología¹⁵³. Todo ello, sin embargo, no impide compartir la misma fe en Jesucristo como Señor y Mediador único, fuente y centro de la comunión eclesial¹⁵⁴. Dada esta dialéctica entre convergencias y divergencias respecto a cuestiones centrales, que queda recogida en UR 20, adquieren especial relieve, p. e., el hecho de confesar comúnmente la fe cristiana según el Credo de Nicea-Constantinopla y el conjunto de esfuerzos que han culminado en la Declaración conjunta sobre la justificación (1999).

Más adelante, en UR 21 se aborda la pregunta por el lugar de la Sagrada Escritura y por la relación entre ésta y la Iglesia. Por un lado se reconoce el amor y la veneración profesadas hacia la Biblia por parte de las comunidades protestantes, viendo en esta actitud y en el conocimiento profundo de la misma un instrumento valiosísimo para el diálogo de cara a la unidad¹⁵⁵. Por otro lado, la manera de entender la autoridad divina de la Escritura y su relación con la Iglesia,

sed etiam inter se non parum differant, eas aeque describere opus perdifficile est", UR 19. 2.

152 "... magni ponderis discrepantias adesse, non tantum indolis historicae, sociologicae, psychologicae, culturalis, sed imprimis interpretationis revelatae veritatis", UR 19. 4.

153 "Non leves... discrepantias a doctrina catholicae Ecclesiae etiam de Christo Verbo Dei incarnato et de opere redemptionis, proinde de mysterio ministerioque Ecclesiae et munere Mariae in opera salutis", UR 20.

154 "... Christianos respicit, qui Iesum Christum ut Deum ac Dominum et unicum mediatorem inter Deum et homines palam confitentur ad unius gloriam Dei, Patris et Filii et Spiritus Sancti... Laetamur tamen videntes fratres seiunctos in Christum tamquam fontem et centrum communionis ecclesiasticae intendere", UR 20.

155 "Sacrarum Scripturarum amor et veneratio ac prope cultus fratres nostros ad constans et sollers Sacrae Paginae studium adducunt... Sacra Eloquia in ipso dialogo eximia sunt instrumenta in potenti manu Dei ad illam unitatem adipiscendam, quam Salvator omnibus hominibus exhibet", UR 21. 1. 4.

especialmente con el magisterio doctrinal en la interpretación de los textos bíblicos, ha constituido un motivo importante de divergencia¹⁵⁶. Con repercusiones en todos los demás temas controvertidos. La cuestión es central. Y lo dicho en UR ha de ser puesto en relación con lo dicho por el Vaticano II en la constitución sobre la revelación divina (*Dei Verbum*) y con los importantes desarrollos postconciliares a propósito de la relación entre Escritura, Evangelio e Iglesia, tratada cada vez más en perspectiva ecuménica¹⁵⁷.

De las cuestiones sacramentales se ocupa UR 22. El bautismo común representa un poderoso vínculo de unidad, si bien la unidad plena aparezca aún como meta lejana¹⁵⁸. Es cierto que en este campo se ha llegado a convergencias muy notables, como representa el Documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*¹⁵⁹ (Lima 1982). No obstante, a pesar del camino ecuménico recorrido, las dificultades relacionadas sobre todo con el sacramento del Orden (UR habla de "*defectus Sacramenti Ordinis*" en las comunidades de la Reforma protestante) y con la Eucaristía (cuya substancia íntegra y genuina no se habría conservado)¹⁶⁰, e. d., con cuestiones sacramentales y eclesiológicas, siguen constituyendo uno de los campos más difíciles del diálogo católico-protestante en estos

156 "At cum Christiani a nobis seiuncti auctoritatem divinam Sacrorum Librorum affirmant, aliter ac nos, diversi quidem diverse, sentiunt de habitudine Scripturas inter et Ecclesiam, in qua secundum fidem catholicam magisterium authenticum peculiarem obtinet locum in Verbo Dei scripto exponiendo et praedicando", UR 21. 3.

157 A este tema está dedicado, p.e., el n° monográfico de *Positions luthériennes* 52/1 (2004), donde se recogen las Actas del Coloquio de Bose (mayo 2002), reunidas por A. Arnold y A. Birmelé.

158 "Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt. Attamen Baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo", UR 22. 2.

159 Cf. A. Gonzalez Montes (ed.), *Enchiridion...*, vol. 1, 888-930.

160 "Communitates eclesiales a nobis seiunctae, quamvis deficiat earum plena nobiscum unitas ex baptismo profluens, et quamvis credamus illas, praesertim propter Sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse, tamen, dum in Sancta Coena mortis et resurrectionis Domini memoriam faciunt, vitam in Christi communione significari profitentur atque gloriosum Eius adventum expectant", UR 22. 3.

momentos, hasta el punto de que algunos desarrollos recientes, a los que haremos alusión, tienden a hacer de la comprensión de la Iglesia y del ministerio ordenado divergencias insalvables para el logro de la unidad.

Finalmente, en UR 23 se reconocen los muchos elementos de vida cristiana, activa y operante, que otros cristianos han puesto de manifiesto en la historia y siguen testimoniando hoy día. El reconocimiento es sincero y generoso, sin esconder las diferencias respecto a las soluciones morales de los problemas más complicados que se plantean hoy en la sociedad moderna¹⁶¹. Y precisamente las cuestiones relativas a la aplicación moral del Evangelio han conocido una ampliación y una radicalidad insospechadas hace cuarenta años, que hacen más urgente el diálogo ecuménico respectivo sobre el pluralismo de opciones y de posturas éticas¹⁶².

3.2. *La "índole eclesial" de las comunidades protestantes*

Como ya he indicado al comienzo del trabajo, mi comentario pretende centrarse en la eclesialidad de las comunidades surgidas en la Reforma protestante, pero no en toda su amplitud, sino limitado a algunos puntos concretos y algunos documentos más recientes, dejando a un lado toda la discusión relativa al uso y a la interpretación de la frase conciliar, según la cual la Iglesia de Cristo "subsiste en la Iglesia católica"¹⁶³. Precisar desde la perspectiva propia de esta Iglesia la eclesialidad de las comunidades cristianas protestantes ya

161 "Quod si inter Christianos multi non semper eadem ratione atque Catholici Evangelium in re morali intelligunt neque easdem solutiones difficiliorum hodiernae societatis quaestionum admittunt, nihilominus ut nos volunt verbo Christi ut fonti christianae virtutis haerere et apostolico oboedire praecepto...", UR 23. 3.

162 Cf., p.e. en lo relativo al diálogo sobre bioética, K. Demmer, "Ökumenische Klippen im bioethischen Gespräch? Fragen zum Positionspapier 'Pluralismus als Markenzeichen'", en: *Theologie der Gegenwart* 46 (2003) 242-253.

163 La interpretación del "subsistit in" es sin duda una cuestión primordial y decisiva; el motivo de no tratarla aquí se debe a que ya lo hacen con detención otros colaboradores del volumen, con lo cual se evitan repeticiones innecesarias.

era un tema teológico anterior al Vaticano II, fue cuestión debatida en el aula conciliar¹⁶⁴, ha seguido siéndolo después y hoy día vuelve a constituir objeto de controversia en el diálogo ecuménico a causa de actitudes reticentes en el campo católico y de autocomprensiones rígidas en el campo protestante. Vale la pena, por tanto, que hagamos al respecto algunas indicaciones sobre el texto de UR y sobre algunos desarrollos de la época postconciliar.

3.2.1. En el cap. III de UR

En UR ha quedado la expresión de “*Iglesias*” y “*comunidades eclesiales*” como resultado final de los debates conciliares¹⁶⁵. El anteproyecto del Decreto sobre el ecumenismo se discutió del 18 de noviembre al 2 de diciembre y fue aceptado el 21 de noviembre (1.966 votos a favor, 86 en contra) como un texto base, adecuado para elaborar ulteriormente el documento final. En este anteproyecto se denominaba frecuentemente a los grupos salidos de la Reforma como “*hermanos separados*”, “*comunidades separadas*”, “*comunidades de cristianos*”, “*comunidades*”¹⁶⁶.

Pero esta forma de hablar no resultaba convincente a todos. Así, mons. Verhoeven retenía insuficiente el término de “*comunidades*” y se decantaba a favor de denominarlas “*iglesias*” en sentido amplio, dado el papel que juegan en la economía salvífica¹⁶⁷. Un grupo de obispos franceses prefería que se las denominase “*comuniones*”, ya que “*comunidades*”

164 Cf. el balance ofrecido por Y. Congar, «Le développement de l'évaluation ecclésiologique des églises non-catholiques», en: G. Bekes - V. Vatja (eds.), *Unitatis Redintegratio...*, 63-97.

165 Para un análisis más detallado, cf. J. Wicks, “La signification des ‘communautés ecclésiales’ de la Réforme”, en: *Irenikon* 74 (2001) 57-66, art. en el que me apoyo para los datos aquí ofrecidos.

166 Cf. AS II/5, 413-427.

167 “... eas latiore sensu ‘ecclesias’ dici posse. Certe quoad indolem ecclesiam magna est differentia inter ecclesias orthodoxas et eas quae ex Reformatione ortae sunt. Non tamen justum videtur, ut vox ‘ecclesiae’ in schemate reservetur solis orientalibus, quasi ex Reformatione non haberentur nisi ‘communitates’, cf. ib. 827s.

no era un término específicamente cristiano¹⁶⁸. También el cardenal König jugó un papel determinante para que se fuera más allá y se hablara de “*comunidades eclesiales*”; según él, así lo exigía el reconocimiento de “*elementos*” de verdad y de santificación presentes en los otros cristianos, elementos que dotan a estas comunidades de una naturaleza verdaderamente eclesial (*indolem vere ecclesialem*), haciendo que sus miembros sean santificados no sólo en el interior de estas comunidades, sino precisamente por su *mediación*, de ahí que constituyan realmente “*comunidades cristianas y eclesiales*”¹⁶⁹. Descontento con la simple enumeración de “*elementos*”, se mostró también mons. Pangrazio; él retenía necesario atender al “*vínculo*” que evita una mera yuxtaposición y que reúne entre sí los diversos elementos (mensaje evangélico, uso de la Escritura, bautismo, misión...), vínculo que no es otro sino Cristo, el Señor de la Iglesia (*Dominum Ecclesiae*), presente y actuante en las comunidades que lo confiesan como tal; desde aquí es como se ha de establecer la “*jerarquía de verdades*”¹⁷⁰. Un grupo de obispos americanos pedía

168 Cf. ib. 920s.: “Ad denominandum christianas confessiones a Reformatione saec. XVI ortas, loco ‘communitates’ (locutio nimis generalis et non specificè christiana), scribatur: ‘comuniones’ (locutio a catholica Ecclesia recepta), cf. Y. Congar, “Note sur les mots ‘Confession’, ‘Eglise’, ‘Communion’”, en: *Irenikon* 23 (1950) 3-36.

169 Cf. ib. 554.: “Mihi videtur solam vocem ‘communitates’ non satis exprimere veritates et elementa ecclesiastica, quae etiam hae communitates divina gratia retinent atque in doctrina et praxi sua maxime aestimant, illis conferre indolem vere ecclesialem. Elementis illis socialibus-ecclesiasticis coetus inde a saec. XVI ortae constituuntur communitates christianae et eclesiales tales, ut membra eorum non tantum in illis veritates christianas et gratiam Christi accipiant, sed mediantibus et adiuvantibus illis communitatibus in quantum sunt communitates elementis ecclesiasticis informatae. Propono, ergo, ubicumque textus schematis hoc fert, non dicatur tantum ‘communitates’, sed ‘communitates eclesiales’”, F. Card. König, 554.

170 Cf. AS II/6, 33s.: “... mihi tota haec enumeratio (sc. elementa ecclesiastica), optima intentione facta, nimis ‘quantitativa’, ut ita dicam, et tamquam mera iuxtapositio apparet. Deest, ut videtur, *vinculum* uniens illa singula elementa. Indicare deberet *Centrum*, ad quod omnia illa elementa referenda sunt et sine quibus ea explicari nequeunt. Hoc *vinculum* et centrum uniens est ipse *Christus*, quem omnes christiani ut Dominum Ecclesiae profitentur, cui sine dubio christiani omnium communitatum fideliter servire cupiunt et qui etiam in communitatibus seiunctis prae-

eliminar del texto términos susceptibles de ofender a otros cristianos y, en consecuencia, proponían sustituir “comunidades” por “Iglesias”¹⁷¹, señalar el carácter y actuación eclesial (*ecclesialiter*) de los elementos reconocidos y justificar su denominación de “Iglesias” tanto por deferencia hacia la manera en que ellas mismas se autodesignan como por el uso analógico del término “Iglesia”¹⁷².

El 27 de abril de 1964 Pablo VI autorizó el envío de un nuevo texto corregido a los padres conciliares, con una explicación del Secretariado (*relatio*). En él se usa la expresión “comunidades eclesiales”, que había sido propuesta por el cardenal König. Pero la *Relatio* expone la lógica de esta nueva terminología: la expresión “comunidades” se reveló

sentia sua activa per Spiritum Sanctum mirabilia sua operari dignatur, non quidem meritis hominum, sed sola gratia misericordiae suae... Ut unitas inter christianos iam existens et simul diversitas adhuc permanens iuste diiudicetur, magni momenti mihi videtur, ut bene observetur ordo, ut ita dicam, hierarchicus veritatum revelatarum, quibus mysterium Christi exprimitur, et elementorum ecclesiasticorum, quibus Ecclesia constituitur. Etiam si omnes veritates revelatae eadem fide divina credendae et omnia elementa constitutive Ecclesiae eadem fidelitate retinenda sint, tamen non omnia eundem locum obtinent et occupant... Si in schemate haec distinctio, secundum hierarchiam veritatum et elementorum, explicite adhiberetur, melius, ut puto, appareret unitas iam existens inter christianos, et christiani omnes ut familia saltem veritatibus primariis christianae religionis iam unita”. Sobre la “jerarquía de verdades”, cf. A. KREINER, “Hierarchia veritatum”. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz”, en: *Catholica* 46 (1992) 1-30.

171 Cf. AS II/5, 537.: “In quantum est possibile, terminologia forsitan offensiva fratribus seiunctis removeatur in emendationibus a commissione faciendis. Sine iudicio de validitate Ordinum et Eucharistiae celebrationis eorum, enixe rogamus ut designatio ‘Ecclesiae’ non negetur corporibus christianis in textu sic dictis ‘Communitatibus’”.

172 Cf. AS II/6, 312ss.: “...rogamus appellationem ‘Ecclesiae’ ad has alias communitates extendi. Speramus ergo fortiter, ut loco locationis ‘communitates inde a saec. XVI exortae’ verbum ‘Ecclesia’ vel verba ‘aliae Ecclesiae christianae’ inserantur, tum ob rationes practicas tum praesertim ob rationes theologicas. Ecce rationes: 1. Practice omnes... verbo ‘Ecclesiae’ utuntur... cum ipsi sese appellent Ecclesias, et nobis negantibus, offendantur, respectus cultus et christianus (anglice ‘ordinary decency and politeness’) nos urget Ecclesias eos nominare. 2. Observari debet verbum et notionem ‘Ecclesiae’ nec univoce nec aequivoco sed analogice dici posse”.

insuficiente no sólo por su utilización amplia fuera del discurso cristiano, sino porque no consigue expresar cómo los elementos de verdad, bautismo, culto, misión confieren a estas comunidades religiosas una índole verdaderamente eclesial (*characterem vere ecclesialem*)¹⁷³. Y, a propósito del término “comunidades eclesiales”, precisa que el texto ha reservado la denominación de “*Iglesias*” a los ortodoxos y a los vétero-católicos, porque retienen válido el episcopado y celebran la eucaristía en su plenitud. Pero como además hay grupos cristianos protestantes que rechazan ser designados como “*Iglesias*”, se pensó que era más correcto denominarlos “*comunidades eclesiales*”; de ahí la opción por ambas expresiones en el texto conciliar¹⁷⁴. Así es como en UR se recoge una evaluación teológica de las comunidades salidas de la Reforma que quedará asumida también en LG 15 al evocar los elementos presentes en las “comunidades eclesiales” separadas¹⁷⁵, elementos que conciernen no sólo a los individuos, sino también a las comunidades¹⁷⁶.

Cuando finalmente se votan entre los días 10, 11 y 14 de noviembre los diversos *modi* propuestos, se constata que ningún modo propone la supresión o la modificación del término “comunidades eclesiales” presente en los títulos del cap. III y

173 Cf. AS III/2, 335: “Praetereundum non est Coetus ex divisione occidentali ortos non esse tantum summam seu congeriem Christifidelium individuorum, sed constitui elementis socialibus ecclesiasticis, quae ipsi ex communi patrimonio conservant et quae ipsis characterem vere ecclesialem conferunt. In his Coetibus unica Christi Ecclesia, quasi tamquam in Ecclesiis particularibus, quamvis imperfecte, praesens et mediantibus elementis ecclesiasticis aliquo modo actiosa est. Notandum insuper est inter Communitates seiunctas esse quasdam Communitates, scilicet Veterum Catholicorum, quae propter sacramentum validum ordinis et validam Eucharistiam, quibus gaudent secundum solidam doctrinam theologiam ab omnibus Catholicis acceptam, similiter ac Communitates orthodoxae nominandae sunt Ecclesiae. Ex altera parte Coetus Christianorum existunt, qui ipsi respuunt nomen Ecclesiae. His omnibus perpensis Secretariatu visum est ad designados Coetus, ex divisione occidentali ortos, omnes simul sumptos, adhibendam esse duplicem expressionem quae sola totam realitatem complexam reddit, scilicet ‘Ecclesiae et Communitates eclesiales’”, 335.

174 Cf. ib.

175 Cf. AS III/1, 189.

176 Cf. ib. 204.

de la parte que engloba los nn. 19-23. Lo cual significa que, mediante la expresión, se acepta conciliarmente la índole eclesial de las comunidades salidas de la Reforma. Por el contrario, el Secretariado debe justificar la aplicación del término "Iglesias" a otras comunidades, haciendo valer que se trata de la terminología católica tradicional para designar a los ortodoxos orientales y también para ciertos grupos occidentales como los vétero-católicos¹⁷⁷. A su vez, en relación con algunos modi críticos respecto a la formulación de que el Espíritu de Cristo no rechaza servirse de las comunidades separadas por los medios salvíficos conservados en ellas (cf. UR 3), el Secretariado responde que ya ha sido aprobado por una gran mayoría, insistiendo en que sin duda (*procul dubio*) Dios se sirve de estas comunidades para conferir su gracia de salvación por los elementos presentes en ellas¹⁷⁸.

En conclusión, si por parte de UR no hay dificultad alguna para denominar "Iglesias" a las Iglesias orientales ortodoxas, hay sin embargo reservas para aplicar el término sin más a la mayoría de las "comunidades eclesiales" surgidas con la Reforma protestante; ello no obsta para reconocerles una verdadera índole eclesial en razón de los elementos de verdad y de mediación salvífica presentes en ellas.

177 Cf. AS III/7, 18, 35, 669: "...omittatur 'Ecclesiae et'. Ratio: Ecclesia non datur nisi una, nempe Catholica; Communitates non-catholicae proprio sensu nequeunt vocari Ecclesiae. R. Duplex expressio 'Ecclesiae et Communitates ecclesiales seu seiunctae' a Concilio approbata legitime omnino adhibetur. Una quidem est Ecclesia universalis, plures vero Ecclesiae locales et particulares. Sollemne est in Traditione catholica Communitates Orientales seiunctas vocare Ecclesias - locales sive particulares utique - et quidem sensu proprio. Concilii non est investigare et determinare, quaenam inter alias Communitates vocandae sint Ecclesiae sensu theologico", 35.

178 Cf. ib. 35.: "Ratio: Communitates separatae, ut sic, non possunt thelogice vocari 'media salutis'. Ratio bonae fidei non est silenda. R. Textus fere unanimiter a Concilio approbatus non indiget mutatione. Deus procul dubio utitur ipsis Communitatibus seiunctis, non quidem qua seiunctis, sed qua informatis praedictis elementis ecclesiasticis, ad conferendam credentibus gratiam salutarem". Se trata de la respuesta dada al modo 56 relativo a UR 3; los modi y la relatio sobre todo el cap. III de UR (nn. 13-23) se hallan en AS III/7, 670-699.

3.2.2. En los desarrollos postconciliares: diálogos, dificultades y reacciones

La pregunta por la naturaleza y condición de la Iglesia ha estado muy presente en los diálogos ecuménicos y en las tomas de postura de la época postconciliar. Y ésta es una cuestión a tener necesariamente en cuenta al abordar la pregunta por la eclesialidad de las comunidades protestantes. Aquí lo haremos al hilo de unos documentos seleccionados, en los que se expone ecuménicamente la relación entre Iglesia y salvación¹⁷⁹, se autoafirman comprensiones eclesiales contrapuestas o retorna la pregunta por el ministerio ordenado como muro aparentemente infranqueable.

3.2.2.1. "Iglesia y Justificación" (1994)

Con el documento "*Iglesia y Justificación. La comprensión de la Iglesia a la luz de la justificación*"¹⁸⁰, ultimado en septiembre de 1993 y publicado en 1994, culminaba la tercera fase del diálogo internacional católico-luterano y se hacía público el resultado al que había llegado la Comisión mixta respectiva. La primera fase se había iniciado en 1967 y se había concluido con la relación de Malta "El Evangelio y la Iglesia" (1972)¹⁸¹, considerado hasta hoy como un acuerdo básico y fundamental para el diálogo ulterior. La segunda fase abarca desde 1973 hasta 1984 y trajo consigo una serie de

179 Para este punto recojo parte de una intervención tenida en el Vº Seminario di Teologia ed Istituti ecumenici cattolici d'Europa, organizado por el Istituto ecumenico "S. Bernardino" de Venezia (21-23, aprile, 1995), sobre el tema "Ecclesia: Una - Sancta", publicada en *Studi Ecumenici* 14 (1996) 183-207; la versión española está publicada en *Salmanticensis* 42/2 (1995) 211-234.

180 Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission (ed.), *Kirche und Rechtfertigung: das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn / Frankfurt 1994. Del documento existen también versiones en inglés, francés e italiano. También hay traducción española, llevada a cabo por el autor de este artículo: *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la Justificación*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 23, Salamanca 1996. Las citas, traducidas al español teniendo en cuenta el original alemán, se harán siguiendo la numeración interna del mismo documento.

181 Cf. A. Gonzalez Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, Salamanca 1986, 265-292.

documentos, en los que se abordaron cuestiones doctrinales más específicas: "La Cena del Señor" (1978), "Todos bajo el mismo Cristo" (1980), "Caminos hacia la comunión" (1980), "El ministerio espiritual en la Iglesia" (1981), "Martín Lutero, testigo de Jesucristo" (1983), "Ante la unidad: modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica" (1984)¹⁸². La tercera fase comenzó en marzo de 1986 y en ella se abordó un tema que tenía implicaciones recurrentes con todas las cuestiones tratadas, pero que necesitaba un tratamiento más profundo y detenido: la relación entre Iglesia y justificación, con una atención especial a la manera de entender la función instrumental-sacramental de la Iglesia en el plan salvífico de Dios. Para ello, el grupo de trabajo internacional católico-luterano celebró ocho encuentros entre los años 1986 y 1993, hasta acordar y hacer público conjuntamente el documento "*Iglesia y Justificación*", al que ahora nos referimos.

El tema de la justificación en sí misma y el de su relación con la Iglesia han sido cuestiones discutidas entre luteranos y católicos desde la época de la Reforma. Un aspecto se refiere primordialmente a la comprensión de la manera en que la gracia de la justificación, llevada a cabo por Jesucristo, es comunicada al hombre y hecha propia por él. Un segundo aspecto gira en torno a la relación entre el hecho de la justificación y la realidad de la Iglesia en su naturaleza, estructura, configuración y misión.

El documento "*Iglesia y Justificación*" toma como punto de partida y presupone que en esta materia se ha alcanzado ya un amplio consenso entre católicos y luteranos (nº 2). Tal presupuesto se fundaría en el documento "El Evangelio y la Iglesia" (1972), ya citado¹⁸³, en la declaración conjunta "La justificación por la fe" (1984) del diálogo católico-luterano en los Estados Unidos¹⁸⁴, y en la parte dedicada a la "Justificación" en el estudio "Justificación, sacramentos y ministerio en la época de la Reforma y en la actualidad" (1986), publicado por el Círculo de Trabajo Ecuménico de teólogos evangélicos y

182 Cf. *ibid.*, 292-392, vol. 2 (Salamanca 1993) 168-237.

183 Cf. *supra*.

184 Cf. A. Gonzalez Montes, o.c., vol. 2, 669-746. También ed. por el mismo autor en *Justificados en Cristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual*, Salamanca 1989.

católicos de Alemania¹⁸⁵, que estudiaron con detención la vigencia actual de las condenas doctrinales recíprocas en el siglo XVI. En todos estos documentos se ha tematizado la incondicionalidad, por parte divina, de la comunicación salvífica al hombre y la manera en que, por parte del hombre, se recibe el don de la salvación. Pero apenas o solo incidentalmente se había abordado la función crítica de la doctrina de la justificación en el ámbito de la eclesiología.

Tal cometido es el que se propone el presente documento: no tanto la descripción del acontecimiento salvífico de la justificación y del modo en que Dios comunica al pecador su justicia, cuanto *las implicaciones críticas que, en el ámbito eclesiológico, trae consigo la doctrina de la justificación*. Se trata, pues, de examinar si el acuerdo presupuesto se verifica eclesiológicamente. Lo cual, teniendo en cuenta la correlación estrecha entre justificación e Iglesia, puede traer consigo un doble resultado. Si el amplio consenso que se presupone demuestra tener consecuencias efectivas de convergencia en las cuestiones eclesiológicas, entonces podrá retenerse como confirmado en la eclesiología el amplio consenso presupuesto para la doctrina de la justificación. Si no fuera así y se manifestasen divergencias no superadas (o no superables), entonces debería ser reexaminado de nuevo el parecer de que en la doctrina de la justificación se hubiera alcanzado ya un acuerdo amplio o definitivo. El presente documento aborda, por tanto, una cuestión central que se consideró durante mucho tiempo como exclusión recíproca de las cosmovisiones católica y luterana¹⁸⁶. Varios teó-

185 Cf. K. Lehmann - W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg - Göttingen 1986, 35-75. En la misma colección se han publicado otros dos volúmenes de materiales de estudio relacionados con las propuestas hechas. Entre tanto han sido numerosas las reacciones por ambos lados, tanto de parte de los teólogos como de parte de las Iglesias. Respuestas a las diversas tomas de posturas han sido publicadas por W. Pannenberg - TH. Schneider (ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, IV: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*, Freiburg - Göttingen 1994, 25-50 (relativo a la justificación).

186 Uno de los que con más decisión ha mantenido la incompatibilidad recíproca en nuestros días ha sido el teólogo protestante G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikans*, Göttingen 1969.

logos la han valorado como la pregunta más decisiva para el avance real del ecumenismo teológico¹⁸⁷ y, de hecho, en las discusiones recientes el tema ha desempeñado un papel muy notable¹⁸⁸.

El documento "*Iglesia y Justificación*" gira en torno a esta cuestión central, si bien la extensión y amplitud del texto dificulta percibir a primera vista el objetivo básico¹⁸⁹. En su conjunto el documento consta de cinco capítulos: justificación e Iglesia (cap. 1), el origen permanente de la Iglesia (cap. 2), la Iglesia del Dios Unitrino (cap. 3), la Iglesia como receptora y mediadora de la salvación (cap. 4), misión y plenitud de la Iglesia (cap. 5). El capítulo 4 es el más extenso y el más importante objetivamente, pues en él se tratan explícitamente las cuestiones más difíciles de la controversia luterano-católica, de modo especial estos cuatro ámbitos: la continuidad institucional de la Iglesia, el ministerio vinculado a la ordenación en cuanto institución en la Iglesia, la doctrina normativa de la Iglesia y la función magisterial del ministe-

187 W. Kasper, "Grundkonsens und Kirchengemeinschaft", en: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987) 161-181 considera que la doctrina de la justificación no constituye ya "keine kirchentrennende Funktion mehr" y que la cuestión central es ahora "das Rechtfertigungsgeschehen als hermeneutisches Prinzip und als kritisches Maßstab der ganzen christlichen Glaubens" (170); en un sentido semejante, O.H. Pesch, "Rechtfertigung und Kirche", en: *Ökumenische Rundschau* 37 (1988) 22-46, describía así el núcleo de la discusión actual: "An die Stelle der Ontologie ist die Kirche, an die Stelle eines bestimmten metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses ist das (katholische) theologische Versverständnis von Kirche getreten, das den Konsens in der Rechtfertigungslehre behindert, weil es das 'Schibboleth' der 'Sola fides' nicht makellos artikulieren kann" (28).

188 Para las implicaciones eclesiológicas, cf. A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986, 127-254; S. Pempel-Maier, *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie*, Würzburg 1991.

189 Que la extensión del documento dificulte percibir con claridad este objetivo es la opinión fundamentada de H. Wagner, "Kirche und Rechtfertigung. Zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialog (1993)", en: *Catholica* 48 (1994) 233-241 (aquí 236s); cf. también, W. Löser, "Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern. Gedanken zum Dialogdokument 'Kirche und Rechtfertigung'", en: *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 187-202.

rio, la jurisdicción eclesial y la función jurisdiccional del ministerio eclesiástico.

Como resultado común se establece de manera optimista que para luteranos y católicos no se da contradicción alguna entre justificación e Iglesia¹⁹⁰, si bien sigue habiendo puntos de divergencia en la aplicación de la justificación a la praxis y a las instituciones eclesiales como criterio teológico de discernimiento. Pero resaltemos en primer lugar la relevancia de un planteamiento teológicamente no conflictivo y de gran valor para el ecumenismo: la radicación trinitaria de la "koinonia" (comunidad) eclesial.

Se recoge, así, una idea teológica arraigada en la tradición de los símbolos de fe¹⁹¹ y de importancia decisiva para la comprensión correcta de la Iglesia. Nosotros no creemos "en" la Iglesia de la misma manera que creemos "en" Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En cuanto realidad creada, cuyos miembros se ven afectados por el pecado, la Iglesia en sí misma no puede ser el término o el sujeto a quien el hombre se confíe incondicionalmente; esto solamente puede serlo el mismo Dios¹⁹². Que tal convencimiento aflore y se exprese cada vez con más fuerza en el ámbito ecuménico facilitará el diálogo y el encuentro en otros temas controvertidos. De ahí la espe-

190 "Resumiendo, puede decirse que, a la vista de todos los ámbitos de cuestiones tratadas en este capítulo (4.5.3.1. hasta 4.5.3.4.), no puede hablarse de un conflicto fundamental, ni siquiera de una oposición entre justificación e Iglesia, si bien es cierto que la doctrina de la justificación vigila para que todas las instituciones de la Iglesia, en su autocomprensión y en su funcionamiento, sirvan a la permanencia de la Iglesia en la verdad del Evangelio, el único que, en el Espíritu Santo, crea y mantiene a la Iglesia", n° 242.

191 En los símbolos griegos, incluido el de Nicea-Constantinopla (DS 150), lo más frecuente es que la preposición "eis" vaya delante del término "ekklesia". En los símbolos latinos, se encuentra también la fórmula "in Ecclesiam", pero lo más frecuente es el acusativo "ecclesiam" sin la preposición "in" (cf. DS 1-76). Cf. S. Del Cura Elena, "Símbolos de fe", en: X. Pikaza - N. Silanes (dir.), *Diccionario Teológico 'El Dios Cristiano'*, Salamanca 1992, 1292-1307.

192 Sobre el acto de creer en Dios como triple determinación analizada por Sto. Tomás (ST, IIa IIae q2 a2), cf. Th. Camelot, "'Credere Deo, credere Deum, credere in Deum'. Por l'histoire d'une formule traditionnelle", en: *RevScPhTh* (1941/2) 149-155.

ranza con que pueden mirarse proyectos como el documento de estudio "*Confesar la Fe Común*" (1991)¹⁹³.

A pesar de todas las separaciones, escandalosas y dolorosas, hay, por tanto, una raíz común que no se ha visto afectada por la división. Hasta ahora, esta fe común no tuvo la fuerza suficiente para impedir el desgarramiento de la unidad ni fue capaz de llevar por sí misma a la superación de las divergencias que comprometieron la comunión eclesial. Ahí radica el escándalo de su fracaso. Tomar nuevamente conciencia de que la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu es la misma para luteranos y católicos, indica la dirección acertada para plantear las cuestiones de divergencia y proseguir el camino ulterior del ecumenismo. En ello se encierra su potencial de promesa para el futuro.

Entre el Dios trinitario y la Iglesia se da una relación profunda, que no es solamente una relación causal u originaria, sino también una "relación de la Iglesia en su mismo ser (*wesenhafte*) con el Dios Uno y Trino en la unidad diferenciada y recíproca de Padre, Hijo y Espíritu Santo"¹⁹⁴. Al acentuar este enraizamiento trinitario de la Iglesia en la vida misma de Dios, se quiere superar una posible reducción de la Iglesia a fenómeno predominante o exclusivamente social en el plano humano, sin pretender con ello eliminar o ignorar esta dimensión. Igualmente se quiere enlazar con una tradición eclesiológica antigua, que está dando muestras actuales de gran vitalidad en el diálogo luterano-católico¹⁹⁵, pero también en el diálogo católico-ortodoxo¹⁹⁶.

Enraizada en el misterio de Dios, la Iglesia es simultáneamente receptora y mediadora de la salvación; en cuanto "*creatura evangelii*"¹⁹⁷, recibe la vida salvífica que dimana de

193 Comisión de Fe y Constitución, *Confesar la Fe Común. Una explicación ecuménica de la Fe Apostólica según es confesada en el Credo Niceno-Constantinopolitano*, Salamanca 1994.

194 N° 48

195 Cf. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn 1991.

196 Del diálogo ortodoxo-católico merece destacarse el documento *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (Munich 1982), cf. A. Gonzalez Montes, o.c., vol. 1, 504-518.

197 Cf. documento apartado 2.4.

la “*koinonia*” trinitaria; en cuanto servidora de esa salvación recibida, cumple su misión ejerciendo fielmente la función mediadora. La tradición luterana ha acentuado más la dimensión de la Iglesia en cuanto receptora de la salvación, mientras que la tradición católica insistió en su dimensión mediadora. Ambos aspectos son irrenunciables y constituyen hoy día un bien común: “católicos y luteranos están de acuerdo en que la acción salvífica del Dios trinitario reúne y santifica a los creyentes a través de medios de gracia audibles y visibles, que son comunicados en una comunidad eclesial audible y visible. Igualmente concuerdan en que la comunión salvífica de Cristo se halla oculta en este mundo, ya que, en cuanto obra espiritual de Dios, se sustrae a los criterios terrenos de cognoscibilidad y, en razón del pecado que permanece también en la Iglesia, no es posible constatar inequívocamente la pertenencia a ella” (n° 147).

La Iglesia ha recibido además la misión de anunciar el Evangelio y servir a la humanidad, tarea que es entendida comúnmente como participación en la acción de Dios en el mundo; Dios se sirve de las palabras y de las acciones de la Iglesia para llevar a cumplimiento su propio plan de salvación y de gracia: católicos y luteranos “hemos aprendido a comprender la naturaleza de nuestra misión en la Iglesia ocupándonos de la acción de nuestro Dios, al que la Sagrada Escritura nos revela como Creador del cielo y de la tierra, como Redentor de la humanidad perdida y como Santificador de los hombres conducidos hasta el Señor Jesucristo. La misión de la Iglesia participa, por gracia y vocación de Dios, de la continua acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (n° 257). Se trata de una misión entre cuyos componentes esenciales destaca el puesto central otorgado al culto litúrgico. Y también aquí se da una coincidencia común en la profesión de la misma doxología trinitaria: “Nuestra unidad con Cristo conduce, por la fuerza del Espíritu Santo, al Padre eterno en la predicación, en la acción de gracias y en la alabanza, en la intercesión y en la entrega de sí. En el corazón de nuestra misión como Iglesia se halla, pues, el culto, en el cual celebramos nuestra justificación en Cristo”¹⁹⁸.

198 N° 282. Al colocarlo en esta dimensión trinitaria, resulta más fácil entender la naturaleza del culto cristiano como celebración de la gratuidad divina, haciendo al respecto afirmaciones que encontrarán la

Desde una perspectiva ecuménica, el logro de la comunión de las Iglesias en la unidad visible constituye la meta final, el ideal de la realización y de la manifestación histórica de esa *koinonia* eclesial radicada en el Dios trinitario. Pero a la hora de concretar esta realización visible es donde se tropieza con los límites y las divergencias más marcadas, que el documento aborda explícitamente. Todo lo cual está relacionado con la comprensión protestante de la comunión de Iglesias (*Kirchengemeinschaft*), sobre la que volveremos más adelante.

3.2.2.2. La declaración “Dominus Iesus” (2000)

La declaración *Dominus Iesus (DI)*, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 5 de septiembre de 2000, ha pretendido ante todo salir al paso de aquellas corrientes que propugnan una nivelación de Jesucristo y de la revelación cristiana en el campo de las demás religiones y de sus respectivos fundadores. Pero también se ha ocupado de la unicidad y unidad de la Iglesia en su parte IV, números 16-17, tema al que aquí nos referimos.

En sus afirmaciones tematiza la pluralidad de Iglesias cristianas, valorando de distinta forma la eclesialidad de las mismas. Así, mientras las Iglesias ortodoxas son reconocidas como “verdaderas Iglesias” (*vere sunt Ecclesiae particulares*) a causa de la sucesión apostólica y de la celebración válida de la eucaristía, no se reconoce esta condición a aquellas comunidades eclesiales que no han mantenido un episcopado válido ni la íntegra y genuina substancia del misterio eucarístico, admitiendo que son “comunidades eclesiales”, pero no

aprobación decidida de muchos liturgistas: “Por su naturaleza, la liturgia comunitaria no es medio alguno para cualquier otro fin. El culto es más bien el suelo nutritivo más importante de la fe y su expresión esencial; pues, en el culto, nuestra fe se expresa y se alimenta mediante la predicación del Evangelio de Jesucristo y nuestra participación común en el mismo Evangelio y en los mismos sacramentos. En el culto estamos unidos a los cristianos de todos los tiempos, hasta los apóstoles, y celebramos con alegría la gracia, que se nos ha dado, de la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (cf. 1Jn 1,3). El culto, por tanto, no puede ponerse al servicio de ninguna ideología ni reducirse a un instrumento pedagógico”, n° 283.

“Iglesias” en sentido propio (*sensu proprio Ecclesiae non sunt*)¹⁹⁹. A esta conclusión se llega no sólo en razón de las carencias mencionadas, sino también por la forma en que DI 16 entiende la “subsistencia” de la única Iglesia de Cristo en la Iglesia católica y la teología de los “elementos” de santificación y de verdad presentes en otras comunidades eclesiales²⁰⁰.

Al no tratarse de simples sutilezas terminológicas, sino de lo que constituye teológicamente la condición de “Iglesia” de una comunidad cristiana, rechazar esta denominación lleva consigo graves consecuencias. Así lo han sentido en el mundo protestante, con reacciones de tristeza y de crítica, como si sus comunidades hubieran quedado degradadas a una escala inferior en el rango de la eclesialidad. Pero también en el mundo católico se ha producido un cierto malestar, como si se hubiera retrocedido respecto a lo alcanzado en el concilio Vaticano II²⁰¹. Es necesario, por ello, contrastar las afirmaciones conciliares con las de DI, para comprobar el sentido y el modo en que son utilizadas. Especialmente se

199 “Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica... Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares... Illae vero Communitates ecclesiales, quae validum Episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant, sensu proprio Ecclesiae non sunt; atamen qui baptizati sunt iis in Communitatibus Baptismate Christo incorporantur, et ideo in quadam cum Ecclesia communione, licet imperfecta, exstant”, DI n°17.

200 “Verbis ‘subsistit in’ (LG 8) Concilium Vaticanum II duas voluit doctrinales affirmationes invicem componere: altera ex parte, Christi Ecclesiam, non obstantibus christianorum divisionibus, solummodo in Ecclesia Catholica plene existere pergere; ex altera vero inveniri ‘extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis’, videlicet in Ecclesiis et Communitatibus ecclesialibus nondum in plena communione cum Ecclesia Catholica. Sed, ad postremas quod attinet, affirmandum est earum virtutem derivari ‘ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est’”, DI 16. Puesto que la cuestión relativa al “subsistit in” es abordada explícitamente por otros colaboradores, yo no entraré en este punto.

201 Es lo que sostiene, p. e., P. Neuner, “Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation”, en: *SdZ* 218 (2000) 723-738.

hace necesario repensar el alcance preciso en el que se ha de interpretar la teología de los “elementos de Iglesia”. Pues si el Vaticano II no aplicó explícitamente a las comunidades protestantes en cuanto tales el calificativo de “Iglesias”, tampoco lo rechazó explícitamente (cf. lo expuesto previamente sobre las discusiones conciliares respectivas), como era usual hacerlo antes del concilio.

Que haya una presencia activa de la única Iglesia de Cristo en otras comunidades cristianas y que fuera de la Iglesia católica no se dé un vacío eclesial, es algo reconocido explícitamente por la encíclica *Ut unum sint* (Cf. n° 11 y 13). Estas comunidades no son simples asociaciones de buena voluntad ni lugares donde se hallen yuxtapuestos elementos eclesiales descoyuntados. Tienen una verdadera índole eclesial reconocida por UR al aplicar a las comunidades de Occidente separadas de Roma la denominación conjunta de “Iglesias” y “comunidades eclesiales”. Lo que dificulta aplicar el calificativo de “Iglesia” en sentido propio a las comunidades protestantes es sobre todo establecer el alcance preciso del “*defectus Ordinis*” (cf. UR 22) y sus consecuencias inherentes (sucesión apostólica, eucaristía) como criterio determinante del “ser Iglesia”. Pero en este caso no se entiende muy bien porqué UR cap. III ha mantenido conjuntamente ambas denominaciones. Hablar de “Iglesias” en el caso de la Comunión anglicana sería discutible en la medida en que siga cuestionándose, como hacen aún algunos teólogos católicos, la validez de sus ordenaciones. No quedaría más que la situación de los vétero-católicos; sin embargo, a ellos no se aplica la posibilidad de una “*communicatio in sacris*” que por ahora queda reservada a las Iglesias ortodoxas. Todo ello hace comprensible la importancia que para el diálogo ecuménico tienen las cuestiones eclesiológico-ministeriales y el sentido que haya de otorgarse al “*defectus*” (inexistencia o defectuosidad) del sacramento del Orden.

3.2.2.3. Reacciones en el campo protestante

Lo dicho por DI 16-17 no es ciertamente el único motivo que ha llevado a un “*votum*” reciente (septiembre de 2001) de la EKD (Iglesia protestante de Alemania) sobre la comprensión de la “comunidad de Iglesias” (*Kirchengemeinschaft*) y

sobre la relación entre Iglesias de confesión diversa²⁰²; en ello han influido también las discusiones persistentes en el ámbito intraprotestante sobre la recepción de la “Declaración conjunta sobre la justificación” (1999) y la necesidad de precisiones en el diálogo con la Iglesia de Inglaterra.

El texto fue preparado por la Cámara de Teología, que recibió de la EKD el siguiente encargo: examinar el concepto de “*Kirchengemeinschaft*”, tal como es practicado por la Iglesias integradas en la concordia de Leuenberg, para verificar su relevancia de cara a preguntas relacionadas con el objetivo último del ecumenismo, con el tipo de unidad que se persigue y con la comprensión de su visibilidad. Así surgió el presente texto, en el que a un teólogo católico no puede menos de sorprenderle lo siguiente: a) el tono categórico con el que se sostiene la incompatibilidad entre la comprensión católica de la unidad plena y visible de la Iglesia y la comprensión que este “votum” hace propia como algo innegociable²⁰³, b) los elementos presentes en la Iglesia católica, a los que es necesario oponerse desde una perspectiva protestante (una forma única de ministerio eclesial, necesidad y configuración del ministerio petrino, comprensión de la sucesión apostólica, exclusión de las mujeres del ministerio ordenado)²⁰⁴. Lo primero nos obliga a recordar de nuevo el documento previo de “*Iglesia y Justificación*”, donde nada se decía de esa incompatibilidad de principio. Lo segundo

202 Cf. *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, en: *Ökumenische Rundschau* 51 (2002) 84-91.

203 “Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel”, ib. 89.

204 “Es ist eine Verständigung darüber zu streben, dass für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern dass unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind. In diesem Zusammenhang ist auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des ‘Petrusamtes’ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechts in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss”, ib. 89.

parece dejar en entredicho muchos pasos dados en el diálogo ecuménico, volviendo a reactivar la pregunta por el ministerio ordenado.

Es cierto que desde hace años puede observarse en el luteranismo (el documento *"Iglesia y Justificación"* es prueba de ello) un uso creciente y un desarrollo teológico del concepto de *"Kirchengemeinschaft"*²⁰⁵ (comunidad eclesial, comunión de Iglesias), especialmente para expresar la realización de la Iglesia "Una Sancta" en las distintas comunidades locales, así como su comunión con otras comunidades más amplias e incluso la vinculación mundial entre las distintas Iglesias luteranas²⁰⁶. En la teología católica, por su parte, se ha desarrollado más el concepto de *"communio"*, sobre todo a partir del concilio Vaticano II, llegando a ser considerado por el Sínodo de Obispos de 1985 como la "idea central y fundamental" de la eclesiología conciliar²⁰⁷. Pero en ambos casos, y esto constituye la coincidencia común, se quiere resaltar la radicación de la Iglesia en Dios (no estamos, pues, ante una realidad simplemente sociológica)²⁰⁸, el lugar central de la eucaristía, la unidad de la Iglesia realizada a nivel local, regional y universal y su permanencia diacrónica a través de los tiempos, desde la protología inicial (*Ecclesia ab Abel*)²⁰⁹ hasta la consumación plena (retorno de Cristo).

205 Cf. A. Birmelé, "Zur Ekklesiologie der Luenberger Kirchengemeinschaft", en: P. Walter e. a (ed.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, FS W. Kasper, Freiburg i.B. 2003, 46-61.

206 Cf. H. Meyer, *Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts "Kirchengemeinschaft". Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht*, en J. Schreiner - K. Wittstadt (ed.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche*, FS P.W. Scheele, Würzburg 1988, 204-230; Id., "Kirchesein im ökumenischen Gespräch. Das ekklesiologische Selbstverständnis der eigenen Kirche im Dialog mit den anderen Kirchen", en: *Ökumenische Rundschau* 51 (2002) 131-144.

207 El documento n° 74 hace suya la afirmación del Sínodo de 1985 de que la comunio es la "idea central y fundamental" de la eclesiología desarrollada por el concilio.

208 La no reducción sociológica se deriva de la radicación trinitaria y del carácter de don y de gratuidad de la Iglesia; cf. n° 77, en el que se da este contenido a la misma traducción de comunio por "asamblea" o "comunidad".

209 Cf. supra n. 31.

Las diferencias afectan especialmente al aspecto sincrónico de la comunión eclesial, e.d., cómo se realiza aquí y ahora la Iglesia "Una Sancta". La tradición luterana entiende la comunidad local como realización visible de la Iglesia reunida en torno al Evangelio predicado en la Palabra y administrado en los sacramentos. Estos elementos mantienen vinculadas a las distintas comunidades luteranas en sus diversos niveles, desde el local hasta el mundial. Se puede decir, por tanto, que los elementos constitutivos de la manifestación y realización de la Iglesia como *koinonia* en la tradición luterana son²¹⁰: comunión en la confesión de fe (*Bekennnisgemeinschaft*), comunión en la predicación y en los sacramentos (*Kanzel-und Abendmahlsgemeinschaft*), reconocimiento recíproco de los ministerios o comunión de servicios (*Anerkennung der Ämter / Dienstgemeinschaft*).

De estos tres elementos, el primero relativo a la misma confesión de fe no es compartido por aquellas comunidades protestantes que no retienen necesaria la recitación común de un mismo texto confesional; desempeña, no obstante, un papel cada vez de mayor relieve en todos los esfuerzos encaminados a "confesar la fe común"²¹¹. Junto con esta misma comunión de fe, los otros dos aspectos configuran el modelo de comunión visible entre las Iglesias protestantes que han aceptado la llamada "concordia de Leuenberg"²¹². Este modelo, acordado para favorecer el ecumenismo intraprotestante, es sopesado también por teólogos de ambas Iglesias como modelo apto para manifestar la realización visible de la *koinonia* eclesial entre luteranos y católicos, entendida como *Kichengemeinschaft*²¹³.

210 Así aparecen en el n° 89 de Iglesia y Justificación.

211 Sobre el tema, cf.: W. Beinert, "Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen", en: *Ökumenische Rundschau* 37-46; G. Gassmann, "Koinonia im Glauben und koinonia der Kirchen", en: *Ökumenisches Forum* 17 (1994) 213-227.

212 Cf. W. Lohff, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Eine Einführung mit dem vollem Text*, Frankfurt 1985.

213 La referencia al modelo de la Concordia de Leuenberg entre Iglesias luteranas y reformadas no ha jugado hasta ahora un gran papel en el diálogo católico-luterano; así lo reconocía uno de los ed. del importante estudio K. Lehmann - W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, II (Freiburg - Göttingen 1989) ("eine erstaunlich geringe

La comprensión católica entiende que la Iglesia de Dios se realiza como Iglesia local, regional y universal, sin que ninguna de estas realizaciones se identifique en sentido estricto con la "Una Sancta". La Iglesia local²¹⁴ es comprendida como una "portio", no "pars", de la universal y es, en sentido pleno, Iglesia, aunque no sea la Iglesia entera.

A la comunión de las Iglesias locales con la Iglesia universal se le viene otorgando gran relevancia en la teología católica contemporánea²¹⁵. El documento "Iglesia y Justificación" se ocupa de la cuestión y recoge, comentándola²¹⁶, la doctrina del Vaticano II, según la cual la una y única Iglesia católica existe en y por las Iglesias locales²¹⁷. Cree necesario, no obstante, precisar esta doctrina en el sentido de una interioridad mutua y de una reciprocidad de relaciones entre la

Rolle", así K. Lehmann, p. 45). No obstante, las posibilidades de este modelo de unidad ecuménica están siendo objeto de reflexión también por parte católica, cf. W. Thönissen, "Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umrisse eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft", en: *Catholica* 49 (1995) 1-31.

214 El documento, al describir la comprensión católica, opta por la expresión "Iglesia local" (Ortskirche) para referirse a la diócesis; lo prefiere al concepto de "Iglesia particular" (Partikularkirche), que sería más apto para designar las agrupaciones de Iglesias caracterizadas por sus peculiaridades culturales, y al de "Iglesia-parte" (Teilkirche) o "Iglesia-miembro" (Gliederkirche), por los malentendidos que podría originar. Se indica, no obstante, que no obedece a una decisión sistemática y crítica. Cf. n° 92.

215 Cf. H. Legrand - J. Manzanares - A. García (ed.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992.

216 "Tampoco puede pensarse en la Iglesia universal como algo previo a las Iglesias locales, como si pudiera existir en sí misma, prescindiendo de las Iglesias locales. En realidad, 'en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica'. Mediante las dos precisiones 'en' y 'por' se expresa la reciprocidad de sus relaciones, no la prioridad de uno de los aspectos. Si se elimina la precisión 'por', la Iglesia universal se desintegra en Iglesias parciales separadas; si se borra la precisión 'en', la Iglesia local queda degradada en una simple unidad administrativa de la Iglesia universal", n° 95.

217 "Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*", LG 23.

Iglesia local y la Iglesia universal²¹⁸, reciprocidad que permite hablar tanto de una precedencia de la Iglesia universal como de una prioridad de las Iglesias locales²¹⁹. Para ello cita un documento de la Comisión Teológica Internacional²²⁰ y una alocución de Juan Pablo II a la Curia Romana²²¹. Pero llamativamente no se menciona el documento posterior de la Congregación de la Fe (1992), en el que se precisaban algunas cuestiones relativas a la naturaleza de la "communio" eclesial y se hablaba de una precedencia ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto a la particular²²². ¿Cómo explicar su ausencia en un pasaje que describe la comprensión católica? ¿Quizás la Comisión Mixta responsable del documento "Iglesia y Justificación" lo encontró poco favorecedor del diálogo ecuménico? Podría ser, si se tienen en cuenta algunas

218 "La relación de 'interioridad mutua' o 'interioridad recíproca', que existe entre Iglesia particular e Iglesia universal, no disuelve ni la existencia propia de la Iglesia particular ni su pertenencia esencial a la Iglesia universal, sino que fortalece ambas...", n° 96.

219 "El Evangelio de la salvación está dirigido a la humanidad entera: Dios ha creado la Iglesia con vistas a la reconciliación y a la unidad universal y Jesús ha prometido permanecer con su Iglesia hasta el fin de los tiempos... En este sentido, la 'Una Sancta' y la Iglesia universal siempre tendrán precedencia (Vorrang) respecto a las Iglesias locales. Al mismo tiempo, sin embargo, es cierto que la Iglesia de Dios ha asumido ininterrumpidamente una configuración local; pues los cristianos reciben el bautismo, celebran la eucaristía y dan un testimonio socialmente identificable siempre en un lugar determinado. A este respecto, siempre se dará una prioridad (Priorität) de las Iglesias locales respecto a la Iglesia universal, pero no respecto a la 'Una Sancta' escatológica. De ahí que pueda hablarse de una reciprocidad de relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal", n° 102.

220 Comisión Teológica Internacional, *Themata Selecta de Ecclesiology*, Documenta 13 (Vaticano 1985) 32: "mutua interioritas".

221 Cf. Juan Pablo II, *Allocutio ad Curiam Romanam*, 20.12.1990, AAS 83 (1991) 745-747.

222 *Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, AAS 85 (1993) 838-850: "Quare Ecclesia universalis nequit concipi quasi sit summa Ecclesiarum particularium aut Ecclesiarum particularium quaedam foederatio; non est enim fructus communionis istarum, sed pro essentiali suo mysterio, ontologicè et temporaliter praecedit quamcumque Ecclesiam particularem... Nascentes in et ex Ecclesia universali, in ipsa et ab ipsa habent suam ecclesialitatem propterea formula Concilii Vaticani II: Ecclesia in et ex Ecclesiis, inseparabilis est ab hac altera: Ecclesiae in et ex Ecclesia" (843).

reacciones que el documento provocó en su día entre los círculos preocupados por hacer avanzar el ecumenismo²²³; en cualquier caso, no es citado directamente como fuente de referencia.

De la confrontación entre las dos comprensiones de lo que es la Iglesia local resulta que los dos puntos más conflictivos, que siguen impidiendo el logro de una unidad visible son la función del ministerio episcopal en la estructura de la comunión y el papel de un ministerio universal como signo y garantía de la misma. En lo que respecta al ministerio episcopal el tema se aborda explícitamente en el capítulo IV²²⁴, al analizar la doctrina de la justificación como instancia crítica de las realidades eclesiológicas; la divergencia sigue siendo notable, pero no se considera un obstáculo absolutamente insuperable y se mantiene la esperanza de un restablecimiento de la comunión plena en el ministerio episcopal²²⁵. Por lo que se refiere al papado se lo menciona como una de las tareas posteriores de diálogo, conscientes de la dificultad que entraña el tema en el aspecto ecuménico, y se estima que “la doctrina sobre el primado necesita de un desarrollo ulterior y la praxis del primado debe configurarse de manera correspondiente”²²⁶.

Confrontando lo que se dice en *Justificación e Iglesia* (1994) con el reciente “*votum*” (2001) se constata una gran diferencia. De ahí las reacciones que está provocando. En primer lugar, de parte protestante²²⁷, donde no han faltado las voces críticas para con este texto, que parece ignorar documentos previos de consenso, tiende a establecer muros de divergencia infranqueable y establece la propia visión como

223 Cf., J. Freitag, «Vorrang der Universalkirche? Ecclesia in et ex Ecclesiis - Ecclesiae in et ex Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie», en: *Ökumenische Rundschau* 44 (1995) 74-92.

224 Cf. nº 182-204.

225 Sobre el tema en los diálogos previos a este documento, cf. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Brescia 1991.

226 Nº 106.

227 Cf., p. e., las tomas de postura de G. Wenz y G. Gassmann en *Ökumenische Rundschau* 51 (2002) 353-368, así como otras recogidas en la misma revista.

la única normativa. Pero también de parte católica²²⁸, donde sorprende que se dejen a un lado textos del diálogo como “Communio Sanctorum”²²⁹ y donde el acuerdo interprotestante de la concordia de Leuenberg no convence como modelo obligatorio de unidad eclesial ni como meta última del ecumenismo.

El “votum” de 2001 no es, sin embargo, la única sorpresa. Recentísimamente (29-11-2004) la conferencia episcopal de la Iglesia unificada evangélico-luterana de Alemania (VELKD) ha dado a conocer un documento sobre “*Sacerdocio común, ordenación y delegación según la comprensión protestante*”²³⁰, que confirma hasta qué punto la pregunta por el ministerio ordenado sigue siendo una piedra decisiva donde tropieza el ecumenismo actual. Como si en este caso se abandonara la base común alcanzada, se diera un cambio de dirección y se optara por dejar a un lado todas las aproximaciones tan trabajosamente elaboradas y compartidas.

Dejando para otro momento un comentario más analítico y detallado de este texto, no quiero ahora sino tomar nota de su existencia y retener aquí lo siguiente. Las circunstancias actuales del ejercicio ministerial son las que plantean de modo urgente en las comunidades protestantes la pregunta por la necesidad previa de una ordenación. En el documento se retiene la *Confessio Augustana* (CA) como inspiración decisiva de lo que se afirma, si bien no se pretende describir sólo la postura luterana. Así se sostiene que todo bautizado está capacitado (con potestad espiritual) para el servicio al evangelio y a los sacramentos y que cada uno lo asume en el ámbito privado. Distinto es el ámbito público, donde es necesaria la ordenación para el ejercicio del ministerio. Pero ni a través de la ordenación (oración e imposición de manos, en virtud de lo cual puede ejercerse el ministerio público de

228 Cf., p. e., las valoraciones de S. Hell y H.G. Urban en ib., pp. 452-462; también, Cf. L. Scheffczyk, “Unversöhnte Verschiedenheit”, en: *Forum Katholische Theologie* 18 (2002) 47-55.

229 Cf. distintas valoraciones de este documento en *Ökumenische Rundschau* 51 (2002) 225-247.

230 *Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD, Texte aus der VELKD, n° 130, 2004.*

manera ilimitada en la Iglesia), ni a través de la delegación (llamada, vocación o encargo para un ejercicio limitado) se otorga capacitación específica y espiritual alguna que vaya por encima de cualquier cristiano. También los no ordenados pueden presidir y llevar a cabo la Santa Cena si para ello han recibido una delegación.

Hasta ahora se había intentado en el diálogo católico-luterano internacional superar el abismo de separación aceptando conjuntamente la fórmula de que el ministro se halla "en" la comunidad cristiana y "frente a" la comunidad cristiana (*in und gegenüber*), manteniendo así conjuntamente una diferencia entre el sacerdocio común y el ministerio vinculado a la ordenación (diferencia cuya naturaleza seguía siendo objeto de divergencia). En este texto último parece abandonarse toda contraposición entre ministerio y comunidad, admitiendo un "*gegenüber*" sólo respecto a la Palabra. Con ello se produce un alejamiento explícito de la comprensión católica y parecen romperse puentes laboriosamente contruidos. Además, el documento parece optar decididamente a favor de una postura en las divergencias intraprotestantes relacionadas con la CA: una tendencia sostiene que, de acuerdo con la CA, el ministerio en la Iglesia es fundación inmediata de Cristo y requiere ordenación mediante oraciones e imposición de manos; otra tendencia no piensa que la CA exija necesariamente la ordenación y sería suficiente con una delegación (*Beauftragung*). El documento se decide por la segunda opinión, mientras que en la lectura conjunta de la CA hecha por luteranos y católicos en los diálogos ecuménicos había prevalecido hasta ahora la primera.

Lutero rechazaba la sacramentalidad del ministerio ordenado y su fundamentación en un acto directamente divino, por parte del mismo Cristo²³¹; todo bautizado tiene en razón del sacerdocio bautismal las mismas potestades para el servicio de la palabra y de los sacramentos, capacitación radical que quedaría cuestionada si algunos se apropiaran en exclusiva de su ejercicio. No obstante, en el pensamiento de Lutero hay matices y se da una cierta evolución, a causa de la confrontación con el ala más radical del protestantismo. Aunque todo bautizado se halle radicalmente capacitado, para el

231 Cf. WA 6, 560; 12, 178s, 190.

ejercicio del ministerio se necesita una "llamada" por parte de la comunidad, e.d., una "ordenación" (que no tiene un sentido sacramental).

Lo que en el pasado fue motivo de enfrentamientos y divisiones, se ha convertido en tema del diálogo interconfesional²³². Y en los diálogos ecuménicos actuales se había llegado a compartir conjuntamente por católicos y protestantes que esta "ordenación" no tiene un sentido meramente jurídico de delegación, ya que acontece en un ámbito de oración y de invocación del Espíritu Santo; los ministros ordenados son "representantes" de Cristo en la comunidad y frente (*gegenüber*) a la comunidad, no actúan en nombre propio, sino que representan la persona de Cristo. Por ello, "para católicos y protestantes resulta incompatible con esta comprensión de la ordenación entenderla sólo como un tipo de colocación o de instalación eclesial en el ministerio"²³³. Esto permitiría hablar de una cierta "sacramentalidad" del ministerio (o de su realidad como un cierto "acontecer sacramental") por parte de algunos protestantes actuales, sin que esto equivalga sin más a la comprensión católica de la sacramentalidad del mismo.

A la luz de lo expuesto, se comprende la relevancia que la forma de entender el ministerio ordenado tiene para la valoración católica del "ser Iglesia" que habría de reconocerse a las comunidades eclesiales surgidas en la Reforma protestante. Uno se resiste a creer que este documento último pueda ser compartido unánimemente en el mundo protestante, represente la última palabra y certifique la despedida del diálogo teológico ecuménico. Ojalá fuera sólo un incidente en el camino y un estímulo más para profundizar conjuntamente en las posibilidades de que la afirmación sobre el "*defectus Ordinis*" (UR 22) no corte todos los puentes, sino que deje abierta alguna puerta hacia el reconocimiento de un ministerio, aunque "defectuoso", en las comunidades eclesiales protestantes por parte de la Iglesia católica. A ello ayudarán también sin duda los numerosos esfuerzos de acercamiento conjunto que se están llevando a cabo sobre temas

232 Cf. A. Maffei, *Il ministerio nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Brescia 1991.

233 Así según según K. Lehmann - W. Pannenberg, o.c., 158.

como el de la “sucesión apostólica”²³⁴ y el del ministerio episcopal²³⁵, cuestiones que no han podido ser tratadas específicamente aquí y que, ante estos documentos recientes, valdrá la pena retomar de cara a la eclesialidad de “las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana”.

Prof. Dr. Santiago del Cura Elena
Facultad de Teología de Burgos

SUMMARY

The third chapter is reviewed by the Professor Santiago del Cura Elena. The author, taking as point of departure the description about the orthodox Churches and the Churches arisen in the Reform period, makes a presentation not only of the teachings of the Decree, but also about the most important ecclesiological issues of the current theological dialogue between the catholic Church and the most important Confessions within Christianity. The author focuses on the most relevant topics of the current dialogues and talks about the state of the most important doctrinal agreements. The content of this remark and the presentation of the current situation are quite useful to analyse the improvements achieved in doctrinal issues.

234 Cf., p. e., los trabajos de teólogos protestantes y católicos ed. por Th. Schneider – G. Wenz, *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg i.B. 2004.

235 Entre otros, cf.: H. Legrand, «L'épiscopat: le cahier des charges oecuméniques de la théologie catholique», en: *Oecumenica Civitas* 3 (2003) 3-29; A. Birmelé, «Episcopè: l'approche des Églises issues de la Réforme et les perspectives du dialogue oecuménique», ib. 45-65.