

«LA IGLESIA CONSIDERADA COMO COMUNIÓN» Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe

INTRODUCCION

La trascendencia que ha cobrado la noción de «comu-
nión» en el diálogo ecuménico de los últimos años es bien co-
nocida. Basta recordar algunos documentos interconfesiona-
les más recientes, como la declaración de la ARCIC II: *La
Iglesia como comunión* (1990)¹; o el documento provisional de
estudio del Grupo mixto de trabajo entre la Iglesia Católica y
el Consejo Ecuménico de las Iglesias: *La Iglesia: local y uni-
versal* (1990)². De otra parte, se ha hecho ya clásica en el in-
terior de la Iglesia Católica la constatación del Sínodo extraor-
dinario de los Obispos de 1985 sobre el Vaticano II: «la
eclesiología de comunión es *una* idea central y fundamental
de los documentos del Concilio»³.

¹ Vid. Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens, *Service d'information* 77 (1991) 93-103. Incluida en: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 2 (Salamanca 1993) (GM) [aquí documento A-IC/11: GM 2/40-109].

² Vid. *ibid.* 74 (1990) 76-85 [documento CEI-IC/8A: GM 2/381-432].

³ Cf. Sínodo de los Obispos IIIª Asamblea extraordinaria 1985, *Relatio finalis*, II. C) 1.

Recientemente la Santa Sede ha hecho pública una *Carta* enviada por la Congregación para la doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia Católica «sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión»⁴. El tema tratado –la comunión– justifica por sí mismo la atención que ha suscitado en los medios eclesiales en general, y teológicos en particular⁵. La *Carta* que ahora nos ocupa es consciente de su propia actualidad: «El concepto de *comunión* (*koinonía*) es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica» (n. 1). Por ello considera «particularmente importante» impulsar la reflexión teológica sobre la Iglesia a partir de la noción de «communio», inspirada en el Vaticano II y en el Sínodo de 1985.

Como es sabido, este tipo de documentos de la Congregación viene caracterizado por preocupaciones pastorales concretas. En este caso, la *Carta* ofrece a los Obispos un punto de referencia autorizado para el ejercicio de su responsabilidad pastoral ante ciertas insuficiencias teológicas⁶. Enumera algunos «elementos fundamentales que han de ser considerados puntos firmes» (n. 2) para la ulterior reflexión sobre la Iglesia como comunión; aunque –en palabras de Mons. Bovone–, su interés primario no es el de «condannare errori speciese di singoli teologi». La *Carta* constituye, en todo caso, una de las primeras ocasiones en que la Santa Sede aborda la noción de comunión con expresa intención de discernimiento, a la vez que afirma el deseo de promover la profundización de este concepto eclesiológico fundamental.

No es un documento formalmente orientado al diálogo interconfesional, aunque dedica dos números al tema ecuménico («V. Comunión eclesial y ecumenismo», nn. 17-18). Es una

⁴ Lleva fecha de 28 de mayo de este año. Su publicación tuvo lugar el 15 de junio. Trad. cast. en *Ecclesia* 4.7.1992, 1042-1046. Con cierta frecuencia la traducción castellana no reproduce las cursivas del texto original italiano, que hemos seguido.

⁵ Vid. algunos primeros análisis en: *Il Regno-attualità* 14 (1992) 409; P. Rodríguez, 'La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe', en *Studi Cattolici* 337 (1992) 495-498.

⁶ La *Carta* considera preocupante que «algunas visiones eclesiológicas manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de *comunión* con los de *pueblo de Dios* y de *cuerpo de Cristo*, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia *como comunión* y la Iglesia *como sacramento*» (n. 1).

Carta enviada a «los Obispos de la Iglesia Católica». Sin embargo, sería precipitado considerarla como dirigida a orientar solamente cuestiones intracatólicas, porque sencillamente no existen cuestiones «internas» ajenas a la dimensión ecuménica de la existencia eclesial: de un modo o de otro, la vida *ad intra* de la Iglesia Católica tiene implicaciones en su misión *ad extra*. Cada vez somos más conscientes de que el ecumenismo no constituye una parcela marginal en la Iglesia, ni ocupación teológica de iniciados. Lo cual se aplica particularmente a la hora de reflexionar sobre la noción de comunión⁷.

Esta observación resulta pertinente para captar el telón de fondo de la *Carta* a los Obispos. El documento afirma «la importancia doctrinal, pastoral y ecuménica» (n. 2) de la eclesiología de comunión. La intencionalidad ecuménica está también presente –según entendemos– ya desde su inicio, aunque redaccionalmente sólo al final venga explícitamente considerada. El Cardenal Ratzinger subrayaba, en el acto público de presentación, su relevancia ecuménica, como consecuencia de la lógica interna del documento. Esta «lógica» de la *Carta* queda patente con solo enunciar los diversos capítulos que la componen: I. La Iglesia, misterio de comunión (nn. 3-6). II. Iglesia universal e Iglesias particulares (nn. 7-10). III. Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado (nn. 11-14). IV. Unidad y diversidad en la comunión eclesial (nn. 15-16). V. Comunión eclesial y ecumenismo (nn. 17-18).

La *Carta* aborda en su zona inicial los criterios para una comprensión correcta de la noción de comunión, precisándola bajo tres aspectos: en su relación con otras nociones eclesiológicas fundamentales (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, sacramento); en su relación con la Eucaristía y el Episcopado (Iglesia universal e Iglesias particulares); y en su relación con

⁷ «L'approfondissement... d'une ecclésiologie de communion est... peut-être la grande possibilité de l'œcuménisme de demain» (Card. Willebrands, 'L'avenir de l'œcuménisme', en *Proche Orient Chrétien* 25 [1975] 14). El documento provisional de trabajo antes citado del GMT Iglesia Católica-CEI considera la eclesiología de comunión útil para la discusión de las relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal, tanto en el seno de cada comunión cristiana, como en el seno de las relaciones ecuménicas entre las comuniones cristianas divididas: «l'ecclésiologie de communion peut être un moyen d'exprimer et, en particulier, de construire à partir de la communion réelle, bien qu'imparfaite, qui existe déjà entre les Églises en dépit de leurs divisions persistantes» ('Église: locale et universelle', prefacio).

los vínculos de los Obispos entre sí y con el Sucesor de Pedro. En consecuencia, ya desde el inicio, afirma que «el concepto de *comunión* no es unívoco» (n. 3), y que ha de aplicarse «de manera analógica» (n. 8).

El capítulo I analiza la noción de comunión como reflejo adecuado del misterio de la Iglesia. La *Carta* desarrollada esta afirmación integrando las diversas dimensiones de la comunión (vertical y horizontal, visible e invisible, peregrinante y celeste) en la doctrina conciliar de la sacramentalidad de la Iglesia: «Esta relación de los elementos visibles y elementos invisibles de la comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como sacramento de salvación» (n. 4). A partir de esta reflexión inicial, la *Carta* aborda las «implicaciones doctrinales, pastorales y ecuménicas» antes anunciadas.

Las consideraciones que ofrecemos aquí no intentan abarcar el entero contenido de la *Carta* de la Congregación. Tampoco pretendemos confrontarlas por extenso con los documentos interconfesionales aludidos al inicio, tarea propia de un estudio de mayor envergadura. Nuestro objetivo es ofrecer unas breves reflexiones al hilo de su lectura, reunidas en torno a dos temas mayores del documento: la Iglesia universal y las Iglesias particulares, y la Iglesia separadas de la comunión con Roma. Nos detendremos especialmente en el primer punto, ya que permite captar el núcleo del discurso teológico de la *Carta*. Y, además, porque la concepción de las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias particulares está situada, en estos momentos del diálogo ecuménico, en el corazón de los debates sobre la forma de unidad buscada (cf. *La Iglesia: local y universal*, antes mencionado⁸). Como es sabido, la forma futura de la unidad es una cuestión no resuelta a nivel práctico. En cualquier caso, para llegar a la unidad visible en el respeto de la diversidad legítima, es necesaria la convergencia en los elementos fundamentales de comunión, entre los que se encuentra la naturaleza y ejercicio del gobierno pastoral.

Finalmente, la *Carta* nos invita a reflexionar sobre un aspecto central en toda elaboración de una «elcésiología de comunión»: la relación orgánica entre Eucaristía y unidad de la Iglesia.

⁸ «Les différentes conceptions des Communions chrétiennes mondiales concernant le lien entre l'Église locale et l'Église universelle affectent évidemment notre approche de l'unité future» ('Église: locale et universelle', n. 50).

I. IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIAS PARTICULARES

El capítulo II del documento vaticano aborda el tema de la expresiones concretas del misterio de la Iglesia entendida como comunión. Y, en primer lugar, la Iglesia como «comunión de Iglesias». Respecto de las Iglesias particulares, reconoce que «se puede aplicar *de manera analógica* el concepto de comunión también a la unión entre las Iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una *Comunión de Iglesias*» (n. 8).

La Congregación estima plenamente legítima esta consideración. Sin embargo, la *Carta* no oculta aquí su preocupación por ciertas «insuficiencias» que detecta en algunas presentaciones teológicas. Afirma que existe una «unilateralidad eclesiológica, reductiva no sólo del concepto de Iglesia universal sino también del de Iglesia particular», cuando esta comunión de Iglesias «es presentada de modo tal que se debilita la concepción de la unidad de la Iglesia en el plano visible e institucional. Se llega así a afirmar que cada Iglesia particular es un sujeto en sí mismo completo, y que la Iglesia universal resulta del *reconocimiento recíproco* de las Iglesias particulares» (n. 8). He aquí, pues, la grave cuestión: ¿hasta qué punto puede hablarse de «plenitud eclesial» en cada Iglesia particular? ¿Cómo comprender de modo adecuado la sustantividad propia de cada Iglesia particular en su relación con la comunión universal? A nuestro entender, la Congregación desarrollará sus observaciones a partir de una fórmula que puede calificarse de afortunada: la designa como «mutua interioridad».

a) *El principio de la «mutua interioridad»*

La *Carta* toma esta expresión del Papa Juan Pablo II. La «mutua interioridad» que existe entre Iglesia universal e Iglesias particulares, hace que la dimensión universal sea propia de cada Iglesia local y la dimensión local sea propia de la Iglesia universal. Esta afirmación parece ser el principio dinámico que conduce la «lógica interna» de la *Carta*: «Para entender el verdadero sentido de la aplicación analógica del término comunión al conjunto de las Iglesias particulares, es necesario ante todo tener presente que éstas, en cuanto “partes que son de la Iglesia única de Cristo” tienen con el todo, es decir, con la Iglesia universal, una peculiar relación de “mutua interioridad”, porque en cada Iglesia particular “se en-

cuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una santa, católica y apostólica”» (n. 9).

Según esto, tanto las Iglesias particulares como la Iglesia universal vienen imbricadas en su ontología eclesial. «Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: *La Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)* es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*. Es evidente la naturaleza misteriosa de esta relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad humana» (n. 9).

Esta «mutua interioridad» permite afirmar a la Congregación que la Iglesia particular no es «sujeto en sí mismo completo» –constatación que no representa novedad en el diálogo interconfesional⁹ y en la teología moderna¹⁰– *sino en cuanto* en ella está presente y actúa la Iglesia una, santa, católica y apostólica, es decir (y la Congregación lo subrayará reiteradamente): en cuanto posee *interiormente* los vínculos visibles de comunión universal (asunto que desarrolla la *Carta* en su n. 13, con referencia a la autoridad suprema).

Y recíprocamente, la Iglesia universal «*en y a partir*» de las Iglesias, no es una magnitud sustantiva por sí misma al margen de las Iglesias particulares. Ahora bien, aquí surge una cuestión de gran interés respecto del carácter propio de la Iglesia universal. Según lo anterior: la Iglesia universal, ¿podría considerarse «sin más» como realidad «coextensiva» con las Iglesias particulares? En este punto la *Carta* va a introducir una matización importante. En efecto, el n. 9 dice que la Iglesia universal «no es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad on-

⁹ «L'Église locale n'est pas une libre réalisation, ni une réalité auto-suffisante» ('Église: locale et universelle', n. 13). «La catholicité de l'Église implique une interrelation et une interdépendance entre les Églises locales. Lorsqu'une Église locale se replie sur elle-même et cherche à fonctionner d'une manière entièrement autonome par rapport aux autres Églises locales, elle défigure un aspect primordial de son caractère ecclésial. L'Église locale n'est pas une libre entité, une réalité auto-suffisante. Comme partie du tissu communautaire, l'Église locale conserve sa réalité d'Église en entretenant des relations avec les autres Églises locales» (*ibid.*, n. 36).

¹⁰ «Une Église locale est entièrement l'Église, mais elle n'est pas toute l'Église» (J.J. Von Allmen, 'L'Église locale parmi les autres Églises locales', en *Irénikon* 42 [1970] 51). «En la comunidad local está 'toda' la Iglesia, pero no la Iglesia 'entera'». R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca 1988) 68.

tológica y temporalmente previa a cada *concreta* Iglesia particular».

Esta «prioridad» de la Iglesia universal probablemente no deje de suscitar alguna perplejidad, a la vista de su aparente disonancia con la «mutua interioridad», antes afirmada por la *Carta*, y que constituye el eje de su reflexión sobre el tema. ¿Esta afirmación se refiere a la *communio sanctorum* escatológica, o a la Iglesia histórica? Si se da una mutua inmanencia o interioridad entre Iglesia universal e Iglesias particulares, mientras la Iglesia peregrina en la historia, ¿en qué sentido la Iglesia universal es «previa» a cada *concreta* Iglesia particular?

Esta cuestión recibe alguna luz si atendemos al argumento en que la *Carta* basa su afirmación: «En efecto, *ontológicamente*, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede la creación, y da a luz a las iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares. De otra parte, *temporalmente*, la Iglesia se manifiesta el día de Pentecostés en la comunidad de los ciento veinte reunidos en torno a María y a los doce apóstoles, representantes de la única Iglesia y futuros fundadores de las Iglesias locales, que tienen una misión orientada al mundo; ya entonces la Iglesia *habla todas las lenguas*. De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo *en y a partir* de la Iglesia universal, en ella y de ella tiene su propia eclesialidad» (n. 9).

Es evidente que el objetivo de estas frase es excluir la idea según la cual habría surgido primero una Iglesia «local» en Jerusalén, a partir de la que se habrían formado paulatinamente otras Iglesias locales para después irse agrupando poco a poco. La exégesis reciente señala, de otra parte, la excesiva simplificación de esta idea que la Congregación descarta, (coincidiendo en esto con el documento de trabajo Iglesia Católica-CEI¹¹). Por el contrario, primero fue la iglesia una, aquellas que habla en todas las lenguas –la *ecclesia universalis*–, y ella luego dio a luz a otras iglesias, en los más di-

¹¹ «Dans le passé les biblistes, considéraient généralement que le terme *ekklesia* avait d'abord été employé pour désigner l'Église locale de la ville ou de la région, et seulement plus tard pour désigner l'Église universelle. L'exégè-

versos lugares, las cuales siguen siendo realizaciones de la Una y Unica Iglesia.

La Iglesia de Jerusalén, pues, no es «solo» una Iglesia local «concreta» como lo serán las que surjan de ella posteriormente (con una «posterioridad» ontológica y temporal). Si no interpretamos mal, la Congregación subraya que es la «Iglesia-misterio», la «Iglesia una y única», que se manifestó en el día de Pentecostés, la que es ontológica y temporalmente previa a las Iglesias particulares¹². Dicho de otro modo: aquella Iglesia de Jerusalén, que aparecía *localmente* determinada, no era sin más una *Iglesia local* en el sentido actual¹³, es decir, no era una «concreta Iglesia particular», una «parte», sino toda «la Iglesia que habla todas las lenguas», y en este sentido, madre de todas las Iglesias particulares.

En realidad, añadimos por nuestra cuenta, cabría preguntarse hasta qué punto pueden ser aplicables las categorías de «universalidad» y «localidad» a la comunidad primera de Jerusalén, tal y como hoy hablamos de Iglesia universal y local. Ciertamente ahí está –en Jerusalén– toda la Iglesia de Jesús, encarnada en sus discípulos. En este sentido, repeti-

se biblique contemporaine a cependant soulevé certaines questions concernant cette première hypothèse et apporté des preuves suggérant un tableau plus complexe de la première communauté chrétienne que celle qui est désignée par l'axiome 'd'abord particulière, puis universelle' ('Église: locale et universelle', n. 22).

¹² En sentido parecido se expresa el documento provisional de trabajo del GMT Iglesia Católica-CEI: «Une des façons d'aborder la question de la priorité est de recourir à une ecliologie eschatologique et pneumatologique. Cette approche n'assigne de priorité exclusive ni à l'Église locale, ni à l'Église universelle, mais elle suggère une simultanéité des deux. Les deux sont essentielles. Ainsi, d'un autre côté, on peut dire que dans le plan de la salut général de Dieu l'universel a une priorité absolue sur le local. Car le Christ est venu rassembler les enfants de Dieu dispersés et, a la Pentecôte, l'Esprit de Dieu a été répandu sur toute chair (cf. Act 2, 17). Dieu a créé l'Église dans le contexte de la réconciliation et de l'unité universelles. L'expérience de la Pentecôte, ainsi que la parole et la grace du Christ conservent une importance continue et universelle. L'évangile du salut est adressé au genre humain tout entier, sans exception. En ce sens, l'Universel détient la priorité et la détiendra toujours' ('Église: locale et universelle', n. 22).

¹³ Que la Iglesia existencialmente viva «localizada» (en su significado más material), no ha de confundirse con Iglesia «local» en el sentido teológico de binomino universal-local. Si se toma en el primer sentido, es obvia la «prioridad» de lo local: «En même temps, l'Église a commencé et est née en un lieu déterminé. Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu' (Act 2,1). C'est de cet endroit- la que les Apôtres ont commencé a prêcher l'évangile a tous les nations (cf. Mt 28, 19). Dans cette situation historique de la fondation de l'Église, le local possède la priorité et la posséderá jusqu'au la seconde venue du Christ, car l'évangile est prêché a chaque fois en un

mos, la Iglesia de Jerusalén no es una Iglesia local en el sentido que habitualmente damos hoy a la expresión «Iglesia local»¹⁴. Ahora bien, correlativamente, la Iglesia de Jerusalén ¿es la Iglesia universal «en cuanto contradistinta» de las «posteriores» Iglesias locales? ¿Quizá no podría hablarse de una comunidad –la de Jerusalén– que lleva en sí misma la inmanente dimensión local y universal propia de la Iglesia de Jesucristo en este tiempo de peregrinación terrena?

Recordamos a este respecto unas palabras de Juan Pablo II, comentando precisamente uno de los pasajes de *Hechos* en que se describe la primitiva comunidad jerosolimitana (2,42):

«Este texto de los Hechos es importante. En él se hallan algunos elementos constitutivos de la Iglesia de Cristo: la Palabra de Dios, escuchada por una *comunidad* de creyentes, que se reúne para la celebración de la *Eucaristía*, en torno a los Apóstoles, los cuales proveerán luego a asegurarse sucesores en las personas de los Obispos. Desde entonces hasta hoy y hasta el fin de los tiempos, no se da realidad plena de la Iglesia sino sobre la base de estos elementos esenciales. La Iglesia de los primeros tiempos, que tiene su comienzo en el Cenáculo de Jerusalén y en la comunidad primitiva, reunida en torno a los Apóstoles, está ya estructurada así. Es –podría decirse– la Iglesia 'local', y al mismo tiempo también la Iglesia 'universal'. 'Local', porque está ligada a un lugar, a Jerusalén; pero también 'universal', porque en ella confluyen, como manifiesta el día de Pentecostés, gentes que provienen de diversas naciones (...)»¹⁵.

Estas dimensiones local-universal que Juan Pablo II advierte en la Iglesia de Jerusalén, ¿son en realidad las mismas categorías de Iglesia universal-Iglesia local que utilizamos hoy, ya en el contexto posterior de la Iglesia en la historia? ¿son categoría verdaderamente aplicables al momento constituyente –y único– de la Iglesia que supone la misión del Espíritu en Pentecostés? La comunidad pentecostal de Jerusalén aparece en una especificidad tal que a ella sólo le corresponde ser *totalmente* Iglesia local y a la vez Iglesia uni-

lieu déterminé; les fidèles reçoivent le baptême et célèbrent l'eucharistie en ce lieu déterminé, même si celui-ci est toujours et nécessairement en communion avec toutes les autres Églises locales de par le monde» ('Église: locale et universelle', n. 23). Sin embargo, pensamos que no es éste el asunto aquí ventilado.

¹⁴ Sobre este tema se nos permita reenviar a nuestro 'Iglesia universal e Iglesia local. A propósito de unas conferencias del Card. Ratzinger en Brasil', *Scripta Theologica* 23 (1991/1) 272-274.

¹⁵ 'Homilía en el estadio de Lugano' (Suiza 12. IV. 1984).

versal. Después de ella, ninguna Iglesia local, en *cuanto local* –en cuanto «concreta» según dice la *Carta*–, puede indentificarse sin más como *la* Iglesia universal. Probablemente nos encontramos, en el caso de Jerusalén, con una utilización analógica de las expresiones Iglesia local e Iglesia universal. Jerusalén no es una Iglesia local «anterior» a la Iglesia universal. Tampoco parece ser la Iglesia «universal» en cuanto contradistinta a las posteriores Iglesias locales. Su condición teológica resulta irrepetible¹⁶. Y lo que interesa para la comprensión de la estructura local-universal de la Iglesia peregrina es, en definitiva, que Jerusalén es la Iglesia de Pentecostés que sigue viviendo en las múltiples y multiformes Iglesias locales, las cuales, sin embargo, siguen siendo la misma y única Iglesia. Esta conciencia de la identidad pertenece a la tradición cristiana más originaria¹⁷.

b) Aplicaciones del principio de «mutua interioridad»

La *Carta* desarrolla algunas consecuencias pastorales (y ecuménicas) de la interioridad recíproca entre Iglesia universal y las Iglesias particulares. Aquí sólo aludimos al bautismo; a la Eucaristía y la unidad visible de la Iglesia (episcopado-primado); y la unidad-diversidad en la comunión.

1. En primer lugar, respecto de la incorporación a la Iglesia. «Cada fiel, mediante la fe y el bautismo, es incorporado a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. No se pertenece a la Iglesia universal de modo *mediato*, *a través de* la pertenencia a una Iglesia particular, sino de modo *inmediato*, aunque el ingreso y la vida en la Iglesia universal se realizan necesariamente *en* una particular Iglesia (n. 10). No se le escapa al lector avisado el trasfondo práctico y pastoral que esta afirmación manifiesta. De manera que la incorporación a la Iglesia mantiene también esa doble dimensión, universal y local: la «mutua interioridad» por la que «quien pertenece a una Iglesia particular pertenece a todas las Iglesias» (*ibid*). En este sentido –añadimos– tan inmediata es la incorporación a

¹⁶ Véase, en este sentido, la interesante consideración sobre la relación de la Iglesia de Pentecostés con el «*ephapax*» de Cristo, que hace P. Rodríguez, *cit.* en nota 5. 496.

¹⁷ «Les Pères sont convaincus de la continuité existant entre leur Église et celle du Nouveau Testament (...) les Pères expriment la certitude d'appartenir a la *même* Église que celle des origines» P.C. Bori, 'La référence a la communauté de Jérusalem dans les sources chrétiennes de l'Orient et de l'Occident jusqu'au V^e siècles', *Istina* (1974) 46.

la Iglesia universal como a una Iglesia particular, desde el momento en que por un mismo y único acto se realiza la incorporación a la única Iglesia.

El documento no desconoce la expresión canónica de la pertenencia a la Iglesia, pero afirma claramente su naturaleza sacramental: «especialmente en la celebración de la Eucaristía, todo fiel se encuentra en su Iglesia, en la Iglesia de Cristo, pertenezca o no, desde el punto de vista canónico, a la diócesis, parroquia y otra comunidad particular donde tiene lugar tal celebración» (*ibid*). Es una afirmación *a fortiori* desde el momento que se reconoce también la incorporación bautismal de los cristianos separados de Roma (aunque en situación de «comunidad incompleta»).

2. Respecto del lugar teológico de la Eucaristía y del Episcopado en la comunión de las Iglesias, la *Carta* asume la dimensión eucarística de la Iglesia como elemento fundamental de la eclesiología de comunión. La Congregación, en este punto, desarrollará extensamente cómo la celebración eucarística, *por sí misma*, no hace presente la *totalidad* del misterio de la Iglesia *sino en cuanto* acoge y vive *también* otros principios de unidad y universalidad: «La unidad o comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal, además de en la misma fe y en el bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado» (n. 11). De esta manera, la *Carta* procede en su razonamiento desde la índole eucarística de la Iglesia al principio episcopal y, desde aquí, el ministerio supremo de la unidad en la Iglesia, Papa y Colegio episcopal.

En este contexto aparece de nuevo el principio de mutua interioridad, que esta vez ilumina el lugar teológico de la suprema autoridad, Papa y Colegio, en la comunión de las Iglesias. La mutua interioridad o inmanencia de la Iglesia universal en las Iglesias particulares permite a la Congregación afirmar que el Colegio episcopal y su Cabeza no son elementos externos al propio ser de las Iglesias particulares, sino una dimensión interna. Pero, a la vez, el Colegio episcopal y su Cabeza no derivan de las Iglesias particulares *en cuanto* «particulares», puesto que la Iglesia universal no es una suma o federación de Iglesias: «El Primado del Obispo de Roma y el Colegio Episcopal son elementos propios de la Iglesia universal 'no derivados de la particularidad de las Iglesias' (Juan Pablo II)» (n. 13). En este sentido, la Iglesia universal, en cuan-

to comunión de Iglesias, tiene sus propias estructuras¹⁸. Las cuales están presentes en cada Iglesia particular porque en ella se hace presente la única Iglesia con todos sus elementos esenciales. La Congregación lo dirá explícitamente en relación con el ministerio petrino, citando otra vez a Juan Pablo II: «debemos ver *el ministerio del Sucesor de Pedro*, no sólo como un servicio 'global' que alcanza a toda Iglesia particular 'desde fuera', sino *como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular 'desde dentro'*» (n. 13). Pero lo mismo es aplicable, añadimos, al Colegio Episcopal.

Indudablemente, estas afirmaciones implican una reflexión eclesiológica global de mayor calado que lo que aquí podamos decir ahora. Es también evidente su relevancia ecuménica. Volveremos sobre esto más adelante. Por ahora baste anotar el intento de «integración», en términos de eclesiológica de comunión, de la doctrina del Vaticano I sobre el ministerio del Sucesor de Pedro.

3. El capítulo IV se ocupa de la «Unidad y diversidad en la comunión eclesial». De entrada, el lector lo espera con interés, a la vista de su trascendencia para el diálogo ecuménico, especialmente sensible a este tema. El documento hace suyas, de nuevo, unas palabras del Papa: «La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y de otra, una *pluralidad* y una *diversificación*, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de 'comunión'» (n. 15).

También aquí aparece la «mutua interioridad» como fundamento de esta dinámica de unidad-diversidad. Puesto que la Iglesia universal es, según la fórmula capital, *la Iglesia en y a partir de las Iglesias*, la unidad universal no puede ser sino unidad de la pluralidad. Tanto la unidad como la pluralidad pertenecen al ser de la Iglesia sencillamente porque es *comunión* de Iglesias. Ciertamente, si miramos hacia las Iglesias particulares, resalta más la vertiente de pluralidad; y la mirada hacia la Iglesia universal parece acentuar la unidad. Y, sin embargo, por aquella «mutua interioridad», unidad y pluralidad pertenecen como patrimonio esencial tanto a ésta como a aquellas. La diversidad, concluye en este punto el documento, es algo que se da tanto en la Iglesia universal co-

¹⁸ «Un todo, una comunión universal tiene sus exigencias propias, que reclaman unas estructuras determinadas». Y. Congar, en *Mysterium Salutis IV/1: La Iglesia* (Madrid 1973) 417.

mo «dentro de cada Iglesia particular» (n. 15). Es obvio advertir la importancia de que los católicos, a ambos niveles, ofrezcamos una imagen de comunión real en la diversidad, como buen motivo de credibilidad para los hermanos separados.

Sobre la diversidad en el seno de la Iglesia universal se ocupó el Concilio Vaticano II en textos bien conocidos (cf. LG, n. 13; LG, n. 23/d). En cambio, la comunión dentro de cada Iglesia particular, en relación con las diversas entidades, movimientos y carismas que en ellas existen, constituye más bien una reflexión propiamente postconciliar. Quizá por ello la *Carta* se ocupa más extensamente de este tema en el n. 16. En él, la «mutua interioridad» sirve también como criterio hermenéutico para situar las instituciones y carismas en el seno de la comunión eclesial. Una Iglesia particular, precisamente por serlo, refleja en su seno la pluralidad de la Iglesia universal, que en ella vive. Desde aquí, aborda las cuestiones más directamente operativas.

«Para una visión más completa de este aspecto de la comunión eclesial –unidad en la diversidad–, es necesario considerar que existen instituciones y comunidades establecidas por la autoridad apostólica para peculiares tareas pastorales». Es fácil advertir la alusión a las Prelaturas personales *ad peculiaria opera pastoralia* (y otras similares, como los Ordinariatos militares¹⁹). La *Carta* considera brevemente su estatuto eclesiológico. «Estas, *en cuanto tales*, pertenecen a la Iglesia universal», es decir, como instituciones jerárquicas se sitúan en la estructura de la Iglesia universal, «aunque sus miembros son también miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan». La pertenencia de un fiel a esas instituciones, en consecuencia, no modifica su posición eclesiológica en el seno de la Iglesia particular a la que pertenece, aunque dicha pertenencia «con la *flexibilidad* que le es propia, tiene diversas expresiones jurídicas». Tal flexibilidad jurídica «no sólo no lesiona la unidad de la Iglesia particular fundada en el Obispo, sino que por el contrario contribuye a dar a esta unidad la interior diversificación propia de la comunión».

¹⁹ Los Ordinariatos militares responden, según se expresa su documento organizativo, a la determinación conciliar contenida en *Presbyterorum Ordinis*, n. 10: «quod viam stravit aptioribus inceptis ad peculiaria opera pastoralia perficienda» (Const. Apost. *Spirituali Militum Curae*: AAS 78 [1986] 482). Vid. José R. Villar, 'La capitalidad de las estructuras jerárquicas de la Iglesia', *Scripta Theologica* 23 (1991/3) 961-982.

A continuación, el documento alude a otro segundo tipo de instituciones, «los múltiples institutos y sociedades, expresión de los carismas de la vida consagrada y de la vida apostólica», que han de ser comprendidas también «en el contexto de la Iglesia entendida como comunión».

Con referencia tanto a aquellas instituciones como a estas que acabamos de mencionar, la *Carta* concluye que «por su carácter supradiocesano, radicado en el ministerio petrino, todas estas realidades eclesiales son también elementos al servicio de la comunión entre las diversas Iglesias particulares» (n. 16).

II. LAS IGLESIAS SEPARADAS DE LA COMUNION CON ROMA

Tras esta rápida alusión a la idea directriz de la *Carta* –lo que hemos venido llamando el principio de «mutua interioridad»–, desembocamos en sus implicaciones ecuménicas, tema ineludible a la hora de hablar de la Iglesia como comunión. La Congregación comienza recordando la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la comunión no plena pero ya existente con la Iglesias y comunidades cristianas no católicas²⁰. A continuación, articula su pensamiento según ese doble momento, y con especial referencia a las Iglesias orientales ortodoxas. Quizá lo más característico de la *Carta* sea precisamente la profundización teológica de aquel patrimonio doctrinal establecido por el Concilio:

1) Respecto a la comunión ya existente, la Congregación denomina explícitamente a las Iglesias orientales ortodoxas como «Iglesias particulares»: «Esta comunión existe especialmente con las Iglesias orientales ortodoxas, las cuales, aunque separadas de la Sede de Pedro, permanecen unidas a la Iglesia católica mediante estrechísimos vínculos, como son la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, y merecen por

²⁰ «La iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro' (LG 15). En las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, existen en efecto muchos elementos de la Iglesia de Cristo que permiten reconocer con alegría y esperanza una cierta comunión, si bien no perfecta (cf. UR, nn. 3 § 1 y 22; LG, n. 13 § 4)» (n. 17).

eso el título de Iglesias particulares» (n. 17; se remite a UR, nn. 14 y 15 § 3).

Este tratamiento reclama cierta atención. El Decreto *Unitatis Redintegratio* también las denomina «Iglesias particulares o locales», pero entendemos que en el contexto de la *Carta* la significación teológica es mucho mayor e intencionada que en el Concilio, lejana desde luego a cualquier *obiter dictum*. Para la Congregación –ya lo hemos visto– una Iglesia particular es aquella en la que se da la «mutua interioridad» con la Iglesia universal. En consecuencia, donde está presente la Iglesia una, santa, católica y apostólica con todos sus elementos esenciales (n. 7). No obstante, las Iglesias orientales ortodoxas, «aun separadas de la Iglesia de Pedro», merecen el título de Iglesias particulares. ¿Es el primado, entonces, un elemento esencial e interior a la Iglesia particular? ¿La *Carta* incurre en contradicción con su propia lógica? Ciertamente, no.

2) En efecto, la *Carta* enmarca la situación eclesiológica de aquellas Iglesias en la perspectiva de una eclesialidad *herida* que conlleva una comunión imperfecta. Para ello avanza las consecuencias de la teología eucarística de la Iglesia particular que ha expuesto anteriormente (y que aquí hemos dejado para este momento). Y lo hace según la siguiente concatenación:

1º *Son Iglesias particulares por la celebración eucarística válida* (sucesión apostólica). Remitiéndose a UR, n. 15/a, dice: «Con la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios se edifica y *crece*». Esa celebración –continúa la *Carta*– edifica y hace crecer a la Iglesia «porque en toda válida celebración de la Eucaristía se hace verdaderamente presente la Iglesia, una, santa, católica y apostólica» (n. 17). Es decir, en la celebración eucarística de esas Iglesias, como en las de aquellas que están en la comunión con Roma se hace presente la *Catholica*. Nótese la importancia de este reconocimiento para el diálogo con los Orientales.

2º *La celebración eucarística válida reclama objetivamente la comunión con la comunión universal, y en consecuencia, con Pedro*. El n. 17 remite a este otro pasaje de la *Carta* que es fundamental para el desarrollo del razonamiento: «Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal *con Pedro* y con la Iglesia entera, o la reclama *objetivamente*, como en el caso de las Iglesias cristianas

separadas de Roma» (n. 14). He aquí la pieza clave de la *Carta* para nuestro tema. Volveremos sobre ella má adelante.

3º Por ello, el documento nos dirá que esas Iglesias particulares, aun siéndolo, tienen, sin embargo, una *herida* en su seno: «Sin embargo, como la comunión con la Iglesia universal, representada por el Sucesor de Pedro, no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos, la situación de aquellas venerables comunidades cristianas implica también una *herida* en su ser Iglesia particular. La herida es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la funda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la Eucaristía válida». El documento aplica aquí, en perspectiva ecuménica, su doctrina sobre el Papa y el Colegio como momentos internos de la eclesialidad de la Iglesia particular.

4º «Pero la *Carta* se hace cargo de que, al decir esto, en una eclesiología de comunión no está dicho todo. Porque siguiendo la doctrina paulina de la Iglesia cuerpo, la herida de un miembro es, de manera muy real, herida *también* del cuerpo»²¹. Surge un interrogante: ¿nos hallamos ante «heridas» paralelas, de la misma naturaleza eclesiológica?

La Congregación responde a esta cuestión, pues de la dinámica de su reflexión se deduce que tal «herida» afecta al *esse* eclesial de las Iglesias particulares separadas de la comunión universal, mientras que para la Iglesia Católica constituye una herida de su *bene esse* –pero herida, en definitiva– por cuanto afecta a la expresión de su catolicidad histórica. En efecto, la *Carta* afirma a continuación: «Esto, de otra parte, comporta también para la Iglesia católica, llamada por el Señor a ser para todos 'un solo rebaño y un solo pastor' (Jn 10,16) una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la Historia».

Por este motivo, la Iglesia Católica –y viene bien recordarlo en suelo español, quizá comprensiblemente lejano de esta preocupación– se siente profundamente afectada en su existencia por las separaciones, y se ve urgida a la oración, la penitencia, el estudio, el diálogo y la colaboración para que se haga posible a todos «reconocer la permanencia del primado de Pedro en sus sucesores, los Obispos de Roma, y ver realizado el ministerio petrino, tal como es entendido por el Se-

²¹ P. Rodríguez, *cit.* en nota 5, 498.

ñor, como universal servicio apostólico, presente en todas las Iglesias desde dentro de ellas» (n. 18).

Por el momento las dificultades para alcanzar esta unión persisten²². Sin embargo, el capítulo termina con algo que es de gran importancia verlo recogido en un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y que supone una invitación a no considerar dificultades lo que en realidad no serían sino malentendidos, tanto por parte católica como no católica: que este ministerio del Sucesor de Pedro, «salvada la sustancia de su institución divina, puede expresarse en modos diversos, según los lugares y tiempo, como testimonia la historia». En este sentido, la pregunta clave sigue permaneciendo: cuando Roma mantiene y reafirma en el Concilio Vaticano II las definiciones del Vaticano I, ¿está pidiendo al Oriente la aceptación de «algo más» que la doctrina del primado formulada y vivida durante el primer milenio de la Iglesia? Y se advierte que la respuesta exige un trabajo serio y una voluntad común de fidelidad a la «sustancia de la institución divina», a la que todas las Iglesias cristianas –también la Iglesia Católica– se sienten llamadas.

III. EUCARISTIA Y UNIDAD DE LA IGLESIA

La *Carta* supone una clarificación magisterial de las matizaciones que a lo largo de los últimos años la Santa Sede ha realizado a los documentos interconfesionales propuestos oficialmente a la consideración de las autoridades eclesiales respectivas, especialmente aquellos en relación con la autoridad en la Iglesia. A su luz, se comprende, por ejemplo, la *Respuesta católica* definitiva al ARCIC I, publicada pocos meses antes que esta *Carta*, donde ofrece su interpretación del Concilio Vaticano II sobre le carácter eclesial de las comunidades cristianas separadas de Roma²³. En realidad, el diálogo ecu-

²² Vid. 'Église: locale et universelle': «Dans l'Église catholique romaine, la communion avec l'évêque de Rome est nécessaire (n. 43). (...) Le ministère de l'évêque de Rome en tant que ministre de l'unité universelle est essentiel pour le catholicisme romain (n. 46). (...) les problèmes du ius divinum (droit divin) de la primauté de juridiction, de l'infailibilité et de l'autorité du magistère du pape demeurent les enjeux d'un dialogue oecuménique serré (n. 47)».

²³ El n. 12 de *La Autoridad en la Iglesia II* se expresaba así: «El Concilio Vaticano II da pie para que se diga que a una Iglesia fuera de la comunión con la sede de Roma no le faltaría nada desde el punto de vista de la Iglesia Católica

ménico se encuentra con la tarea de llegar a una convergencia sobre los elementos constitutivos esenciales de la comunión eclesial. Como se ha puesto de relieve, cada Iglesia tiene su idea al respecto, en coherencia con la propia identidad confesional²⁴. La Congregación parece sentir la necesidad de proponer detenidamente con esta *Carta* la autoconciencia católica sobre lo que entiende por «comunión completa».

No obstante, resulta importante destacar –en orden a esa profundización auspiciada por la misma Congregación– una perspectiva que está en el núcleo del documento, y a la que antes hemos aludido a vuela pluma de modo intencionado.

Nos referimos a la vinculación orgánica que establece entre comunión eclesial «completa» y Eucaristía: «la existencia del ministerio petrino, fundamento de la unidad del episcopado y de la Iglesia universal, está en profunda correspondencia con la índole eucarística de la Iglesia» (n. 11); y más adelante, la *Carta* continúa: «Unidad de la Eucaristía y unidad del Episcopado con *Pedro y bajo Pedro* no son raíces independientes de la unidad de la Iglesia, proque Cristo ha instituido la Eucaristía y el Episcopado como realidades esencialmente vinculadas» (n. 14). Esta correspondencia y vinculación se condensa en las palabras antes copiadas: «Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal con *Pedro* y con la Iglesia entera, o la reclama *objetivamente*, como en el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma».

En este punto, la *Carta* resume y explicita, según entendemos, el patrimonio doctrinal que desde la clausura del Concilio Vaticano II la Santa Sede ha recordado a propósito de la *communicatio in re eucharistica*, particularmente a tra-

Romana, excepto que no pertenece a la manifestación visible de la plena comunión cristiana, que se mantiene en esta Iglesia Católica Romana (LG 8; UR 13). La *Respuesta* observa al respecto: «La enseñanza del Concilio Vaticano II es que a una Iglesia fuera de la comunión con el pontífice romano le falta más que la simple manifestación visible de la unidad con la Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia católica». 'Risposta cattolica al Rapporto Finale del l'ARCIC I', *L'Osservatore Romano* (6.12.1991) 10; *Il Regno documenti* 5 (1992) 129-133; 131 Ed. española: *Diálogo Ecuménico* 27 (1992) 231-241 (= documento Anexo A-IC/3 dc = GM 2/2.252-2.265).

²⁴ «Le problème de fond est que nous sommes inévitablement portés à projeter un modèle de 'communión complète' d'après celui que nous connaissons dans nos propres Eglises». F.A. Sullivan, 'Une ecclésiologie commune' (Conseil Pontifical pour la promotion de l'Unité des Chrétiens) *Service d'information* 77 (1991) 108.

vés del Consejo Pontificio (antes Secretariado) para la promi-
ción de la unidad de los cristianos²⁵. La Congregación apela
sucintamente a lo que podría llamarse una teología del «*una
cum Papa nostro... et Antistite nostro*», según rezan las plega-
rias eucarísticas (y recuerda la *Carta* en su n. 14)²⁶. Desde es-
ta teología se explica que la celebración eucarística, aun sien-
do válida, no obstante «reclama objetivamente» la comunión
«completa». Es precisamente su validez —«la unicidad e indivi-
sibilidad del Cuerpo eucarístico del Señor»— el motivo que
«implica la unicidad de su cuerpo místico que es la Iglesia
una e indivisible» (n. 11).

En nuestra opinión, aquí se halla la verdadera clave concep-
tual de la «lógica interna» de la *Carta*, y de las consecuen-
cias operativas de la «mutua interioridad» entre Iglesia uni-
versal e Iglesias particulares, interioridad que en definitiva se
origina en la Eucaristía: «con la celebración de la Eucaristía
del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios es
edificada y crece» (UR 15/a). Y quizá esta perspectiva podría
ser especialmente con las tradiciones cristianas que conser-
van un fuerte sentido de la relación entre Eucaristía y unidad
de la Iglesia: la comunidad local que se reúne para celebrar
la Eucaristía hace presente la Iglesia universal²⁷.

Conviene ponerlo de relieve, a nuestro juicio, para evi-
tar una lectura del documento de la Congregación excesiva-
mente centrada en aspectos más o menos «polémicos», pero
en realidad dependientes y secundarios —en el sentido técni-
co de la palabra— respecto de esta tesis principal, que afecta
enteramente a una «eclesiología de comunión» que quiera

²⁵ Especialmente la 'Declaración sobre la posición de la Iglesia Católica en materia de Eucaristía común entre cristianos de diversas confesiones', de 7.1.1970 (orig. francés en AAS 62 [1970] 184-188); 'Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia Catholica' del 1.6.1972 (AAS 64 [1972] 518-525); 'Communicatio quoad interpretationem Instructionis de peculiaribus...' del 17.10.1973 (AAS 65 [1973] 616-619).

²⁶ Y ya señalada por la 'Instructio' mencionada en nota anterior: «La relación entre la celebración local de la Eucaristía y la comunión con la Iglesia universal queda desatacada en el hecho de que en las plegarias eucarísticas se haga mención especial del Papa, del obispo del lugar y de los demás obispos que pertenecen al Colegio episcopal» (n.2.c).

²⁷ En este sentido, sería útil profundizar en afirmaciones como ésta: «Depuis la Pentecôte, l'Église célèbre l'eucharistie en tant qu'Église une, sainte, catholique et apostolique». Par conséquence, la célébration eucharistique embrasse l'Église, a la fois dans sa dimension locale et universelle. Elle affirme ainsi une présence mutuelle de toutes les Églises dans le Christ et dans l'Esprit, pour la salut du monde» ('Église: locale et universelle', n. 24).

avanzar en ese diálogo ecuménico que, como en varias ocasiones ha recordado Juan Pablo II, constituye un compromiso irreversible de la Iglesia Católica. La Congregación parece invitar a una profundización en dicha dirección, objeto que desborda este breve comentario de su *Carta* a los Obispos de la Iglesia Católica. Sólo deseamos señalarlo.

JOSE R. VILLAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona