

ELEMENTOS ECLESIO­LÓ­GI­COS RELEVANTES EN LA ENCÍCLICA “UT UNUM SINT”

INTRODUCCIÓN

Desde la aparición de la Encíclica de Juan Pablo II «sobre el compromiso ecuménico *Ut Unum Sint*, el 25 de mayo de 1995, han sido numerosos los comentarios aparecidos. Es bien comprensible: se trata de la primera Encíclica dedicada al Ecumenismo desde 1928, año en que Pío XI publicaba la Enc. *Mortalium Animos*, cuyo contexto histórico y contenidos eran bien diferentes de los actuales. Habría que esperar al Concilio Vaticano II para encontrar el marco en el que la Iglesia católica situara teológica y pastoralmente la tarea ecuménica, especialmente en el Decr. *Unitatis Redintegratio*¹.

Es evidente la importancia del reciente documento papal. Es un comentario actualizado del Decreto sobre ecumenismo, a la luz de la experiencia y problemas de las décadas ya recorridas. Se ha dicho con razón que entrará con pleno derecho en los anales del pontificado de Juan Pablo II².

¹ Citaremos la Encíclica por el número entre paréntesis. Un buen análisis histórico-teológico del ecumenismo y la Iglesia Católica en G. Thils, *Historia doctrinal del Movimiento ecuménico* (Madrid 1965). Más reciente: P. Rodríguez, *Iglesia y ecumenismo* (Madrid 1978). Vid. también R. Aubert, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias* (Barcelona 1959).

² Cf. U. Ruh, ‘Johannes Paul II: Neuer Schwung für die Okumene’, *Herder-Korrespondenz* 49 (1995) 7, 345. Sería una lástima que

Partiendo de los textos conciliares mismos, el Papa, que gusta presentarse muy significativamente como Obispo de Roma, relaciona afirmaciones doctrinales con reflexiones espirituales, y con valoraciones de los sucesos acontecidos. El escrito posee una «índole esencialmente pastoral» (n. 3), enraizada en la doctrina del Concilio Vaticano II.

La acogida de las consideraciones pontificias ha sido, en general, positiva, aun cuando, aquí y allá, haya habido también tonos y observaciones diversas, según los autores y sus posicionamientos. Esta amplia literatura nos dispensa aquí, en favor de la brevedad, de exponer las coordenadas generales de la Encíclica³: la modestia del lenguaje; la llamada a la

la importancia de *UT UNUM SINT* restase atención a otro documento, no menos significativo: la Carta Apostólica *Orientalium dignitas* del Papa León XIII. Vid. la edición conjunta de ambos textos en *Documentos sobre ecumenismo*, ed. Palabra (Madrid 1995). También: G. Marchesi, 'La lettera apostolica *Orientalium dignitas*', *La Civiltà Cattolica* 146 (1995) 3481, 65-74; M. Van Parys, *Orientalium dignitas*, une lettre apostolique sur les Eglises d'Orient', *Irenikon* 68 (1995) 205-13.

³ Algo hemos dicho en J. R. Villar, 'El Decreto conciliar sobre ecumenismo y la Encíclica *Ut unum sint*', *Scripta Theologica* 28 (1996) 99-120. Algunos comentarios generales: B. Dupuy, 'L'encyclique *Ut unum sint* de Jean Paul II (25. mai. 1995)', *Istina* 41 (1996) 5-19; D. Sicard, 'L'encyclique *Ut unum sint*. Une étape-clé de l'après-Vatican II?', *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 340-62; J. M. R. Tillard, 'Du Décret conciliaire sur l'oecuménisme à l'encyclique *Ut unum sint*', *La Documentation catholique* 92 (1995) 900-3; B. Körner, 'Von Sinn leidenschaftlicher Bedächtigkeit: Die Enzyklika *Ut unum sint* als Erinnerung an den Ökumenismus des Konzils', *Ökumenisches Forum* 18 (1995) 229-244; K. Müller, 'Die neue Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint*', *Societas Verbi Divini: Verbum SDV* 36 (1995) 4, 405-18; H. Lohmann, 'Wahrheit und Liebe im Widerstreit: Zur Ökumenismus-Enzyklika', *Renovatio* 51 (1995) 4, 245-7; R. W. Jenson et alii, 'A Symposium on *Ut unum sint*', *Pro Ecclesia* 4 (1995) 4, 389-95; E. Lanne, 'L'encyclique *Ut unum sint*, une étape en oecuménisme', *Irenikon* 68 (1995) 214-29; A. Ablondi, 'Ut unum sint', *Vita e Pensiero* 9 (1995) 562-81. Otros comentarios: G. Wenz, '*Ut unum sint*: Evangelische Notize zur Enzyklika von Papst Johannes Paul II, über den Einsatz für die Ökumene', *Una sancta* 50 (1995) 4, 305-15.24; F. Herzog, 'Protestantische Anmerkungen zur neuen Enzyklika', en *Evangelische Kommentare* 28 (1995); 8, 448; G. R. Evans, '*Ut unum sint*: Some Thoughts on the Latins', *One in Christ* 32 (1996) 1, 64-8; A. Basdeskis, 'Orthodoxe Thesen zur Enzyklika *Ut unum sint*', *Klerusblatt* 76 (1996) 3, 59-60; U. Beyer, 'Einheit in Christus: Die Stellungnahme der Waldenser-Kirche zur Ökumene-Enzyklika des Papstes', *Reformierte Kirchenzeitung* 137 (1996) 2, 80-84. Cf. también la Declaración de la Federación alemana de las Iglesias evangélico luteranas (VELKD), *Lutherische Monatshefte* 34 (1995) 8, 20.

conversión personal y comunitaria, y a la colaboración de todos los cristianos al servicio de los problemas de la Humanidad; la renovación del compromiso ecuménico de la Iglesia Católica; la confirmación e impulso de los diálogos teológicos, y el reconocimiento del trabajo de las instituciones ecuménicas (con abundante mención de sus documentos); el análisis personalista —bien novedoso— del «diálogo» como «intercambio de dones» (que constituye un tema central del escrito pontificio); el martirologio y santoral común; etc. Damos por supuesto que el lector ha tenido ya ocasión de hacer una lectura reposada de las páginas de la Encíclica.

Nos parece oportuno ahora fijar la atención en algunos elementos eclesiológicos contenidos en *Ut Unum Sint*, sin ánimo de exhaustividad. Sin duda, uno de los aspectos de la Encíclica que más ha llamado la atención es el del primado pontificio y, de manera especial, la sencillez impresionante con que Juan Pablo II hace un llamamiento a las Comunidades cristianas para buscar «juntos» formas de ejercicio del ministerio petrino aceptables por todos. No obstante, merece la pena rastrear otras pistas de reflexión sobre la Iglesia, no menos importantes y muy presentes en el desarrollo interno de la Encíclica.

I. ECUMENISMO Y MISIÓN ECLESIAL

Es necesario, ante todo, dejar constancia del gran llamamiento ecuménico del documento papal. A los treinta años de la clausura del Vaticano II, Juan Pablo II profundiza y desarrolla la doctrina conciliar afirmando que «el ecumenismo, el movimiento a favor de la unidad de los cristianos, no es sólo un mero 'apéndice', que se añade a la actividad tradicional de la Iglesia. Al contrario, pertenece orgánicamente a su vida y a su acción y debe, en consecuencia, inspirarlas» (n. 20). Las aplicaciones que tiene esta afirmación para todos los ámbitos de la vida eclesial (reflexión teológica, praxis pastoral, vivencia espiritual, etc.), son evidentes.

Esta centralidad de la tarea ecuménica, («una de las prioridades pastorales de mi pontificado»: (n. 99) resulta importante en un momento en que se habla de un cierto invierno ecuménico⁴. La Encíclica *Ut Unum Sint* quiere contribuir, por

⁴ Cf. J. García Hernando, 'Presentación de la Encíclica *Ut unum sint*', *Ecclesia* (10.6.95) 39.

su parte, «a sostener el esfuerzo de cuantos trabajan por la causa de la unidad» (n. 3). Es significativo que el Papa subraye que «con el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica se ha comprometido de modo *irreversible* a recorrer el camino de la acción ecuménica (n. 3). Este compromiso fue reiterado con fuerza en circunstancias solemnes, como son sus cartas a los patriarcas de Constantinopla, Demetrio I y Bartolomé I, así como en sus discursos a los representantes de diversas Iglesias protestantes. Superar las divisiones forma parte, en fin, de las tareas que el Papa invita a asumir de cara al Jubileo del año 2000, cuya mejor preparación «ha de manifestarse en el *renovado compromiso de aplicación, lo más fiel posible, de las enseñanzas del Vaticano II a la vida de cada uno y de toda la Iglesia*»⁵. En esta línea, se dice en la Encíclica: «Los fieles de la Iglesia católica deben saber que el impulso ecuménico del Concilio Vaticano II es uno de los resultados de la postura que la Iglesia adoptó entonces para escrutarse a la luz del Evangelio»; todos los fieles católicos «son invitados por el Espíritu de Dios a hacer lo posible para que se afiancen los vínculos de comunión entre todos los cristianos y crezca la colaboración de los discípulos de Cristo» (n. 101).

No surge este compromiso de meras exigencias pragmáticas o de la coyuntura actual, por más que, sin duda, urjan la unidad de los cristianos. Se trata de un imperativo de la caridad, enraizado en la historia de la salvación: «Una Comunidad cristiana que cree en Cristo y desea, con el ardor del Evangelio, la salvación de la humanidad, de ningún modo puede cerrarse a la llamada del Espíritu que orienta a todos los cristianos hacia la unidad plena y visible (...). El Ecumenismo no es sólo una cuestión interna de las Comunidades cristianas. Refleja el amor que Dios da en Jesucristo a toda la humanidad, y obstaculizar este amor es una ofensa a Él y a su designio de congregar a todos en Cristo» (n. 99). Nada tiene que ver, pues, el Ecumenismo con cesiones en la propia identidad sino, muy al contrario, resulta de la fidelidad de la Iglesia a su vocación originaria.

Sin embargo, la dolorosa historia de la desunión ha dejado su huella dramática entre los cristianos. Estos no deben minusvalorar «el peso de las *incomprensiones ances-*

⁵ Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio Millennio Adveniente* (10 noviembre 1994) n. 20.

trales que han heredado del pasado, de los malentendidos y prejuicios de unos contra los otros. No pocas veces, además, la inercia, la indiferencia y un insuficiente conocimiento recíproco agravan estas situaciones» (n. 2). Por ello, se convoca a todos los cristianos a una «necesaria purificación de la memoria histórica», a «reconsiderar juntos su doloroso pasado», para de esta manera «reconocer juntos con sincera y total objetividad los errores cometidos y los factores contingentes que intervinieron en el origen de sus lamentables separaciones» (n. 3). No es casual que se repita la palabra «juntos» aquí y en otros lugares: se diría que el Papa es bien consciente de que el Ecumenismo es un camino que ha de recorrerse con pasos unísonos, tendiendo puentes, sin reproches o agravios recíprocos.

Estas, y otras consideraciones que cabría hacer, poseen un claro significado. Un somero repaso histórico de la posición de la Iglesia católica ante el Ecumenismo, desde la Encíclica *Mortalium Animos* de Pío XI en 1928 hasta el Concilio Vaticano II, pasando por la *Instructio ad locorum Ordinarios de Motione oecumenica* de 20.XII.1949, revela el paso sucedido durante el Concilio, ahora «recibido» y prolongado por la Encíclica de Juan Pablo II: «No sólo se ha emprendido el diálogo, sino que se ha convertido en una necesidad declarada, una de las prioridades de la Iglesia» (n. 31). Del mismo modo, las demás Comunidades cristianas también han pasado a lo largo de este siglo desde la incomprensión y la desconfianza a una relación fluida y sincera.

Cabe hablar, pues, de esperanza ante el futuro. Así lo constata la Encíclica a la luz de la experiencia positiva de los años transcurridos, a la vez que sitúa el objeto común de las preocupaciones de unos y otros: «Dialogando con franqueza, las Comunidades se ayudan a mirarse mutuamente unas a otras a la luz de la Tradición apostólica. Esto las lleva a preguntarse si verdaderamente expresan de manera adecuada todo lo que el Espíritu ha transmitido por medio de los Apóstoles» (n. 16). Un diálogo que se centra en la «búsqueda común de la verdad, particularmente sobre la Iglesia» (n. 33). En efecto, es el capítulo eclesiológico uno de los más decisivos a la hora del diálogo ecuménico. De ahí el interés de centrarnos a continuación en este aspecto.

II. «FUERA DE LA COMUNIDAD CATÓLICA NO EXISTE EL VACÍO ECLESIAL»

La Encíclica retorna con fuerza el reconocimiento del Concilio Vaticano II de la acción del Espíritu «fuera» del conjunto orgánico de las Iglesias que viven en comunión visible con la sede romana. Se trata de la doctrina sobre los elementos o bienes de la Iglesia que existen «fuera del recinto visible de la Iglesia católica» (UR, n. 3; cf. LG, n. 8), y que Juan Pablo II comentará extensamente a lo largo de los primeros números del documento (nn. 11-14). Es bien conocido el conjunto doctrinal expuesto en el Decr. *Unitatis Redintegratio* en torno a la eclesialidad de las diversas Comunidades cristianas y de los «grados de comunión» ya existente, basada en el mismo bautismo, y en la fe trinitaria y cristológica común.

Recordemos tan sólo la conclusión conciliar: son esas Iglesias y Comunidades cristianas *como tales* las que «de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación. Porque el Espíritu de Cristo no rehusa servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad que fue confiada a la Iglesia católica» (UR, n. 3). El fundamento de esta mediación salvífica estriba —como decía la *Relatio* conciliar a estas palabras del Decreto— en «que los elementos de la única Iglesia de Jesucristo conservados en ellas pertenecen a la economía de la salvación». «La única Iglesia de Jesucristo, está presente y actúa en ellas, si bien de manera imperfecta..., sirviéndose de los elementos eclesiales en ellos conservados».

Tenemos aquí el principio esencial en el que se inspira la Iglesia Católica en su tarea ecuménica, y que determina su relación con las demás Comunidades: «Se trata de textos ecuménicos de máxima importancia. Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial. Muchos elementos de gran valor (*eximia*), 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 encuentran también en las otras comunidades cristianas» (n. 13). Los elementos de santificación y de verdad, que el Espíritu de Cristo suscita y mantiene entre todos los bautizados, fundan la comunión real ya existente, aunque imperfecta, entre todas las Iglesias y comunidades cristianas, por la que «la única Iglesia de Cristo tiene

una presencia activa en ellas» (n. 11). Principio éste al que vuelve Juan Pablo II como fuente constante de inspiración, con un desarrollo y amplitud que explicita intencionadamente la afirmación conciliar.

Así, por ejemplo, no es ocioso reconocer con la autoridad del Obispo de Roma, por qué la voz de «los demás» ha de tener resonancia y acogida en la Iglesia católica. Ella misma, en la que —ésta es su convicción— subsiste la única Iglesia de Jesucristo (cf. LG, n. 8), se sabe inmersa en un misterio de comunión que la desborda, y en el que el Espíritu Santo vive y actúa. La Iglesia Católica afirma de sí que «ha permanecido en la unidad con todos los bienes de los que Dios quiere dotar a su Iglesia (...). No se ha destruido lo que pertenece a la estructura de la Iglesia de Cristo», pero la desunión no ha alcanzado a borrar «la comunión existente con las demás Iglesias y comunidades eclesiales» (n. 11). Hallamos aquí el fundamento eclesiológico de la seriedad, si cabe hablar así, del diálogo ecuménico como tal, ya antes de los eventuales frutos que el Espíritu quiera concederle; la seriedad de ese recíproco escuchar la voz de «los otros»⁶, ajeno a cualquier forma de estrategia o cortés deferencia. Este diálogo constituye una actividad en la que el Espíritu Santo habla a las Iglesias: «el diálogo ecuménico, que anima a las partes implicadas a interrogarse, comprenderse y explicarse recíprocamente, permite descubrimientos inesperados (...). Una de las ventajas del ecumenismo es que ayuda a las Comunidades cristianas a descubrir la insondable riqueza de la verdad. También en este contexto, todo lo que el Espíritu realiza en 'los otros' puede contribuir a edificación de cada comunidad y en cierto modo a instruir la sobre el misterio de Cristo. El ecumenismo auténtico es una gracia de cara a la verdad» (38).

Todas las Comunidades tienen algo que decir «cara a la verdad», ya que es el Espíritu quien habla a través de su vida y experiencia, a pesar de la división. El Concilio descubría a

⁶ Es interesante notar que el Papa, en lo referente a la terminología —siempre reveladora del trasfondo de ideas— dice que «hoy se tiende a sustituir incluso el uso de la expresión *hermanos separados* por términos más adecuados para evocar la profundidad de la comunión —ligada al carácter bautismal— que el Espíritu alimenta a pesar de las roturas históricas y canónicas. Se habla de 'otros cristianos' de 'otros bautizados', de 'cristianos de otras Comunidades'» (n. 42). También aquí no cabe pensar que la Encíclica se limite a repetir la doctrina conciliar.

los fieles católicos que «todo lo que la gracia del Espíritu Santo obra en los hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación» (UR, n. 4). Una «edificación» que abarca no sólo aspectos existenciales, sino también aquellos formalmente teológicos, en la medida en que todo lo que es genuinamente cristiano ayuda a alcanzar con mayor perfección el misterio de Cristo y de la Iglesia, y facilita comprender algunos elementos de la fe que se han entendido quizá de otra forma, o apreciado menos, o vivido de otro modo en las diversas comunidades cristianas, en las que «ciertos aspectos del misterio cristiano han estado a veces más eficazmente puestos de relieve» (n. 14).

Sería una reducción, pues, entender la llamada a la plenitud de la comunión (anhelo que brota de todas las páginas de la Encíclica), con el solo deseo de defender una estructura eclesial, la de la Iglesia Católica, como si ésta desconociese la consistencia y sustancia cristiana de las demás Iglesias y comunidades⁷. En cierto modo, toda la Encíclica es un acto reflejo de «recepción» de los frutos de la actividad trinitaria fuera de las fronteras institucionales de la Iglesia católica⁸. Explícitamente desarrolla esta dirección al hablar del martirologio común, ya aludido en UR, n. 4, y que constituye una de las primeras y más llamativas consideraciones de la Encíclica. Por la entrega de su vida hasta el derramamiento de la sangre en nombre de Cristo, esos cristianos ejemplares ya están en la plena comunión de la gracia, superados los elementos de división en el ofrecimiento generoso de la vida por la causa del Evangelio (cf. n. 1). Lo que es extensible, más ampliamente, a todos los «santos», que por su fidelidad a la gracia están en comunión con el Cristo glorioso (cf. n. 84). Juan Pablo II señala, además, que en ambos casos se trata de vidas que han escuchado la llamada del Padre en el «espacio espiritual» creado y transmitido en su *respectiva* Comunidad (cf. n. 84).

Esta comunión interior con el Dios trinitario, trascendente a las divisiones, creada por la gracia, es el «lugar» en que se nutre el esfuerzo de todos hacia la verdad, hacia el

⁷ En este sentido, resulta desproporcionada la observación de la VELKD de que *Ut unum sint* repristine planteamientos ya superados por el Concilio Vaticano II (cf. o. c. en nota 3).

⁸ Cf. J. M. R. Tillard, cit. en nota 3, p. 901.

diálogo recíproco y el deseo de fidelidad: es ahí, «donde se escucha la llamada a superar los obstáculos para la unidad» (n. 83). A eso tiende el diálogo ecuménico, a «comprometer a las Comunidades cristianas en este espacio espiritual, interior, donde Cristo, con el poder del Espíritu, las induce sin excepción a examinarse ante el Padre y a preguntarse si han sido fieles a su designio sobre la Iglesia» (n. 82). De ahí la importancia de que el diálogo sea ante todo un diálogo de «conversión», en la dimensión vertical orientada hacia el Redentor del mundo y Señor de la historia: «Precisamente esto abre en los hermanos que viven en comunidades que no están en plena comunión entre ellas, un espacio interior en donde Cristo, fuente de unidad de la Iglesia, puede obrar eficazmente, con toda la potencia de su Espíritu Paráclito» (n. 35).

III. LA UNIDAD VISIBLE DE LA ÚNICA IGLESIA DEL SEÑOR, «IMPERATIVO DE LA CONCIENCIA CRISTIANA» (n. 8)

El reconocimiento de ese «espacio interior» de comunión cristiana, ya existente, no debilita, sin embargo, el hecho real de la desunión. Precisamente aquí radica el *sentido* del Movimiento ecuménico: buscar «el restablecimiento de la plena unidad visible de todos los bautizados» (77) que constituye «un imperativo de la conciencia cristiana iluminada por la fe y guiada por la caridad» (8). El Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 2, describía detalladamente la fisonomía y elementos, espirituales y visibles de «aquella unidad que Jesucristo quiso dar a todos aquellos que regeneró y convivificó para un solo cuerpo y una vida nueva» (UR, 3), y Juan Pablo II, como saliendo al paso de una resignada aceptación de la desunión, recuerda que «esta unidad [visible], que el Señor dio a su Iglesia y en la cual quiere abrazar a todos, no es accesoria, sino que está situada en el centro mismo de su obra. No equivale a un atributo secundario de la comunidad de sus discípulos. Pertenece en cambio al ser mismo de la comunidad» (n. 9).

El Señor mismo ha establecido los factores de unidad. Elementos de unidad interiores (el Espíritu Santo como principio de unidad que habita en los creyentes, uniéndoles a Cristo y, por Él, al Padre), y también visibles (el ministerio apostólico). El Colegio de los Doce es el depositario de la misión apostólica; de entre los Apóstoles, destacó a Pedro, al

que Jesús confía un ministerio particular, Jesús siempre será, sin embargo, la clave de bóveda y el pastor de las almas (sentido cristológico del ministerio): «Para establecer esta su santa Iglesia en todo el mundo hasta el fin de los siglos, Cristo confió al Colegio de los Doce el oficio de enseñar, gobernar y santificar (cf. Mt 28, 18-20 y Jn 20, 21-23). Entre ellos eligió a Pedro, sobre el cual, después de la confesión de fe, decretó edificar su Iglesia; a él le prometió las llaves del reino de los cielos (cf. Mt 16, 19 con 18, 18) y le encomendó, después de la profesión de su amor, el confirmar a todas las ovejas en la fe (Lc 22, 32) y el apacentarlas en la perfecta unidad (cf. Jn 21, 15-17), permaneciendo eternamente Jesucristo como piedra angular definitiva (cf. Ef 2, 20) y pastor de nuestras almas» (UR, n. 2).

Finalmente, el Decreto abordaba el momento sucesorio en el tiempo de la Iglesia, enraizado en la voluntad de Jesús: «Jesucristo quiere que por medio de los Apóstoles y de sus sucesores, esto es, los Obispos con su Cabeza, el sucesor de Pedro, por la fiel predicación del Evangelio y por la administración de los sacramentos, así como por el gobierno en el amor, operando el Espíritu Santo, crezca su pueblo, y perfecciona así la comunión de éste en la unidad en la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios» (UR, n. 2). Y terminaba aludiendo a la unidad trinitaria, fuente y modelo de la unidad eclesial. Todo esto lo expone teniendo en cuenta que ya *Lumen Gentium* ha establecido la doctrina del Colegio episcopal y del primado papal. El Decreto se mueve en el marco de la «eclesiología de comunión»: la Iglesia es un todo orgánico de lazos espirituales (fe, esperanza, caridad), y de vínculos visibles (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral), cuya existencia culmina en el misterio eucarístico, expresión de la unidad de la Iglesia. La Iglesia está allí donde están los Apóstoles, la Eucaristía, el Espíritu.

Tocamos aquí la gravedad del problema de la unidad visible desde la perspectiva católica. Si bien «fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial», a la vez la Encíclica reitera, como era natural esperar, la autocomprensión católica expuesta ya por el Vaticano II. La Iglesia *una* no se ha evaporado o disgregado en fragmentos varios. La unidad es una realidad ya presente en este mundo (cf. n. 14). Leemos en la encíclica papal: «la Iglesia católica afirma que, durante los dos mil años de su historia, ha permanecido en la

unidad con todos los bienes de los que Dios quiere dotar a su Iglesia, y esto a pesar de las crisis con frecuencia graves que la han sacudido, las faltas de fidelidad de algunos de sus ministros y los errores que cotidianamente cometen sus miembros» (n. 11).

El Derecho tenía en cuenta, para este asunto decisivo, la afirmación de *Lumen Gentium*, n. 8: La Iglesia de Jesucristo «establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica». Y se expresaba así *Unitatis Redintegratio*: «únicamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es el auxilio general de la salvación, puede alcanzarse la total plenitud de los medios de salvación. Creemos que el Señor encomendó todos los bienes de la Nueva Alianza a un único Colegio apostólico, al que Pedro preside, para constituir el único Cuerpo de Cristo en la tierra, al cual es necesario que se incorporen plenamente todos los que de algún modo pertenecen ya al Pueblo de Dios» (UR, n. 3; cf. también UR, n. 4). Juan Pablo II recoge esta misma convicción conciliar: «Los elementos de esta Iglesia ya dada, existen, juntos en su plenitud, en la Iglesia católica y, sin esta plenitud, en las otras Comunidades» (n. 14).

El punto crucial es, pues, la autocomprensión de la Iglesia Católica como *plena* subsistencia de la Iglesia de Jesucristo (cf. LG, n. 8). Esta afirmación, y otras del mismo tenor del Concilio y de la Encíclica papal (cf. nn. 14 y 86), no habrían de resultar novedosas⁹. Precisamente en este punto radica la necesidad misma del diálogo ecuménico, ante la constatación de las distintas percepciones de la unidad visible en las diferentes Comunidades cristianas. Con buen sentido, el Consejo Ecuménico de las Iglesias siempre mantuvo que la incorporación de las Iglesias como miembros no supone relativizar la propia eclesiología e identidad confesional de éstas; y, como es sabido, las Iglesias Ortodoxas vieron posible así su pertenencia a dicho organismo¹⁰.

Se entiende, pues, la trascendencia de una adecuada comprensión del «subsiste en» que debe honrar las dos vertientes que los Padres conciliares veían en la expresión: la existencia de otros bienes de santidad y verdad fuera de la visibilidad de la Iglesia Católica; y la subsistencia plena en

⁹ Cf. la declaración de la VELDK (cit. en nota 3).

¹⁰ Cf. G. Thils, o. c. en nota 1, 251-253.

ella de «aquella unidad y unicidad» de la Iglesia de Cristo. La tarea no es fácil. Esta comprensión de la unidad en la Iglesia católica, desautoriza justamente cualquier cómoda pretensión de instalarse en una verdad distante y ajena al problema de la desunión: la doctrina del Concilio Vaticano II mantiene vigente para la Iglesia Católica la pregunta dirigida a *todas las comunidades cristianas* de «si verdaderamente expresan de manera adecuada todo lo que el Espíritu ha transmitido por medio de los Apóstoles» (n. 16). Y, en ese contexto, la Encíclica aborda concretamente la cuestión de la diversidad en la unidad.

IV. UNIDAD Y DIVERSIDAD

En la Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, convocado para celebrar el significado histórico del Concilio Vaticano II, se afirmaba algo que va tomando ya carta de naturaleza en la conciencia eclesial de nuestros días: «La eclesiología de comunión es el concepto central y fundamental de los documentos del Concilio... La eclesiología de comunión es también el fundamento del orden en la Iglesia, y sobre todo de una correcta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia (...). Basada en la eclesiología de comunión, la Iglesia católica, en los tiempos del Concilio Vaticano II, ha asumido plenamente su responsabilidad ecuménica»¹¹.

En ese clima de «comunión», la Encíclica enuncia otro principio determinante para el Ecumenismo: «la convicción de que la legítima diversidad no se opone de ningún modo a la unidad de la Iglesia, sino que por el contrario aumenta su honor y contribuye no poco al cumplimiento de su misión» (n. 50).

No se trata de tolerar resignadamente las diferencias. La diversidad es una exigencia de la catolicidad. El Decreto recordaba, muy oportunamente, que la vida de los cristianos católicos ya debe ser, en cuanto tal, la realización de un cierto, valga la expresión, ecumenismo «interior» que se constituya un signo la «Catholica» para todos los cristianos: «Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función

¹¹ Relación final *Sub Verbo Dei*, II, C. par. 1 y 7.

encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada, pero practiquen en todo la caridad. Porque, con este modo de proceder, todos manifestarán cada vez más plenamente la auténtica catolicidad, al mismo tiempo que la apostolicidad de la Iglesia» (UR, 4).

El *modo* en que «la diversidad se reconcilie» con la unidad constituye una tarea delicada: «No se trata de poner juntas todas las riquezas diseminadas en las Comunidades cristianas con el fin de llegar a la Iglesia deseada por Dios. De acuerdo con la gran Tradición atestiguada por los Padres de Oriente y Occidente, la Iglesia católica cree que en el evento de Pentecostés Dios manifestó ya la Iglesia en su realidad escatológica, que El había preparado 'desde el tiempo de Abel el Justo'. Está ya dada» (n. 14).

La Iglesia Católica entiende —lo hemos dicho— que ha mantenido, en medio de debilidades y el pecado de los hombres, el don de la unidad; la Iglesia de Dios no se ha evaporado en medio de la división, ni resulta una realidad que vendrá; está ya aquí presente. Pero, a la vez, catolicidad significa la virtualidad de la fe cristiana de asumir la multiforme diversidad legítima, por lo que la división hace que la Iglesia católica se vea afectada en la «expresión histórica» de esta capacidad¹². En cierto modo, las apelaciones que a lo largo de la historia se han planteado a la Iglesia católica a través de las rupturas de la unidad, no le consienten permanecer impasible. Todo aquello que está plenamente en consonancia con el Evangelio y la disposición del Señor ha de encontrar el lugar dentro de la «catolicidad» eclesial.

¹² Las rupturas de la unidad también afectan a la Iglesia Católica: «las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia realice la plenitud de catolicidad que le es propia en aquellos hijos que, incorporados a ella ciertamente por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión. Incluso le resulta bastante más difícil a la misma Iglesia expresar la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos en la realidad de la vida» (UR, n. 4). La Carta a los Obispos de la Iglesia católica, *Communio notio* (28.5.1002), de la Congregación para la Doctrina de la Fe, señala que la herida de la unidad «comporta también para la Iglesia católica, llamada por el Señor a ser para todos 'un solo rebaño y un solo pastor' una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su unidad en la historia» (n. 17).

En todo caso, el camino habrá de recorrerse según aquella expresión de san Agustín, evocada por el Concilio, y querida a Juan XXIII, también recogida en *Gaudium et Spes*, n. 92: «Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo». Modo de proceder que coincide con la convicción existente en el movimiento ecuménico de no imponer otras obligaciones que las indispensables: se trata de alcanzar «la necesaria y suficiente unidad visible» como reitera el n. 78 de la Encíclica.

El «modo» de unidad visible que ofrece la Encíclica se contiene en su evocación de la «época en la que la Iglesia de Oriente y la de Occidente no estaban divididas», encontrando ahí «la perspectiva que debe seguirse para buscar la comunión plena [de] la unidad en la legítima diversidad» (n. 54). «El Decreto conciliar *Unitaris Redintegratio* tiene presente en su horizonte histórico la unidad que, a pesar de todo, se vivió en el primer milenio y que se configura, en cierto sentido, como modelo» (n. 55, en referencia a UR, n. 14). «Si hoy, a las puertas del tercer milenio, buscamos el restablecimiento de la plena comunión, debemos tender a la realización de este objetivo y debemos hacer referencia al mismo» (n. 57). Esta referencia reiterada a la estructura eclesial vigente durante el primer milenio es un rasgo de la Encíclica que no debe pasar desapercibido. Lo que nos lleva directamente al siguiente apartado.

V. LAS «IGLESIAS HERMANAS»

En el contexto de la «fraternidad reencontrada» (n. 41) aborda la Encíclica la expresión, tan cargada de significado, de «Iglesias hermanas» (cf. nn. 55-58).

La expresión se hallaba ya en el corazón del «diálogo de la caridad» iniciado entre Pablo VI y Atenágoras I¹³. La Encíclica recoge justamente las palabras de Pablo VI en el Breve Apost. *Anno ineunte* en las que describe el misterio que se realiza en cada Iglesia local nacida del bautismo, alimentada del patrimonio apostólico, unida con las demás en virtud de la sucesión apostólica, el ministerio sacerdotal y la

¹³ Vid. *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla 1958-1972* (Madrid 1973).

Eucaristía, «participando de los dones de Dios a su Iglesia, estamos en comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo (...). En cada Iglesia local se realiza este misterio del amor divino. ¿Acaso no es éste el motivo por el que las Iglesias locales gustaban de llamarse con la bella expresión tradicional de Iglesias hermanas? (cf. UR, n. 14). Esta vida de Iglesias hermanas la vivimos durante siglos, celebrando juntos los Concilios ecuménicos, que defendieron el depósito de la fe de toda alteración. Ahora, después de un largo período de división e incomprensión recíproca, el Señor nos concede redescubrirnos como Iglesias hermanas, a pesar de los obstáculos que en el pasado se interpusieron entre nosotros» (57).

Se trata de un término, éste de «Iglesias hermanas», propio de las Iglesias orientales, y que la Encíclica mantiene en el ámbito, en la medida en que refleja ante todo la comunión ya existente en torno a la Eucaristía apostólica, en la que «se edifica y crece la Iglesia de Dios» (UR, n. 15). Resulta claro, sin embargo, que todas las comunidades cristianas, de Oriente y Occidente, están llamadas a ser Iglesias hermanas en la plena y perfecta unidad.

Juan Pablo II confiere a la expresión el valor que tiene en la tradición oriental, según la cual todas las Iglesias son «hermanas» iguales en dignidad, todas tienen el mismo Padre y Señor; y todas provienen de la comunidad que con razón se le llama «Madre», la Iglesia apostólica de Jerusalén. La Iglesia de Roma es la primera, *principior*, la que preside y posee la primacía por su relación constitutiva a Pedro, primero de los Apóstoles. y a Pablo, pero no es la «madre»¹⁴. En este sentido, Juan Pablo II advierte ya las ampliaciones eclesiológicas de dicha expresión no sólo para las relaciones entre Oriente y Occidente, sino en el interior mismo de la comunión católica: «Después del Concilio Vaticano II y con referencia a aquella tradición, se ha restablecido el uso de llamar 'Iglesias hermanas' a las Iglesias particulares o locales congregadas en torno a su Obispo» (n. 56). Sería necesario tener ahora a la vista la eclesiología de la comunión de las Iglesias que se ha desarrollado en la reflexión católica a partir del Vaticano II.

La Encíclica se detiene en resaltar que la estructura normativa de la Iglesia debe fundarse en la forma de unidad

¹⁴ Cf. J. M. R. Tillard, o. c. en nota 3, 900.

reconocible entre Pedro y los demás Apóstoles. En relación con este «patrimonio apostólico» se formaban las estructuras de la Iglesia: «Su unidad, en el primer milenio, se mantenía en esas mismas estructuras mediante los Obispos, sucesores de los Apóstoles, en comunión con el Obispo de Roma. Si hoy, al final del segundo milenio, tratamos de restablecer la plena comunión, debemos referirnos a esta unidad así estructurada» (n. 55).

Es esta «experiencia del primer milenio» (n. 61), que se resume en «la doctrina de las Iglesias hermanas» (n. 60), la que responde al modelo original en el que la Iglesia debe permanecer hasta el final de los tiempos, porque es la «unidad así estructurada» de origen apostólico. Y de nuevo concluye: «Las estructuras de unidad existentes antes de la división son un patrimonio de experiencia que guía nuestro camino» (n. 56).

Pero ¿cómo reconstruir la unidad después de casi mil años?, se pregunta Juan Pablo II. Sin duda, corresponde también a la Iglesia Ortodoxa asumir su participación en esta tarea (cf. n. 61). En todo caso, la Encíclica desea por su parte, según el espíritu que la anima, «promover cualquier paso útil» (n. 3) y con toda lógica aborda el primado de Roma.

VI. EL MINISTERIO DEL SUCESOR DE PEDRO

Constituye uno de los aspectos mayores de la Encíclica (cf. nn. 88-99), y consecuencia necesaria del tema introducido por la consideración de las «Iglesias hermanas».

Juan Pablo II enmarca la doctrina del primado, partiendo del papel de Pedro en el Nuevo Testamento, y pone de relieve que el ministerio petrino se sitúa al servicio del plan gratuito de Dios sobre su Iglesia, siendo su expresión más adecuada la de *servus servorum Dei*: «Esta definición preserva de la mejor manera el riesgo de separar la potestad (y en particular el primado) del ministerio, lo cual estaría en contradicción con el significado de la potestad según el Evangelio ‘Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve’ (Lc 22, 27)» (n. 88). En este contexto de servicio evangélico, Juan Pablo II no olvida la imagen que el primado pueda conservar en la memoria histórica de los demás cristianos. Humildemente añade: «Por aquello de lo que somos responsables, con mi Predecesor Pablo VI imploro perdón» (n. 88).

Desde los primeros párrafos de la Encíclica, ocupa un lugar destacado no sólo la misión sino también la debilidad humana de Pedro y su necesidad de conversión; Jesús mismo ha orado para que su fe no desfallezca. «La conversión de Pedro y de sus sucesores se apoya en la oración misma del Redentor (...) El Obispo de Roma en primera persona debe hacer propia con fervor la oración de Cristo por la conversión, que es indispensable a 'Pedro' para poder servir a los hermanos» (n. 4).

No debe pasar desapercibida esta conexión entre Pedro y su sucesor. Un comentador ha señalado en este sentido: «Es, sin duda, la primera vez en una Encíclica que un papa afirma tan solemnemente que su confesión de fe, unida a aquella de Pedro, debe ponerse en relación con su conversión: 'Y tú, cuando te conviertas, confirma a tus hermanos' (Lc 22, 32). Su ministerio está unido a la pasión de Cristo con las palabras que entonces dijo a Pedro: 'Yo he rogado por tí, para que tu fe no desfallezca' (ibid.). Esta contextualización del ministerio del papal aporta un fundamento bastante olvidado y un serio contrapunto a la imagen que se le ha dado desde 1870 a través de la afirmación unilateral de su poder de juzgar y de su infalibilidad. Juan Pablo II mismo, consciente de la distancia que le separa en cuanto Obispo de Roma del Príncipe de los Apóstoles, escribe 'Pedro' entrecorillado en el momento de hablar de sí mismo, e invita a todos los cristianos a orar con él por su propia conversión (n. 4). Semejante declaración debe llegar al corazón de todos los que, por diversas razones históricas o personales, se encuentran hoy separados de la sede de Roma. Marcará un hito en la historia, y, no lo dudamos, podrá modificar profundamente la respuesta que reciba Juan Pablo II a su urgente llamada en favor de la unidad»¹⁵.

En estos párrafos dedicados al primado, Juan Pablo II lleva a cabo un desarrollo de aquello que, tras su elección en 1978, designaba como los tres «polos evangélicos» —en referencia a los textos clásicos de Mt 16, Lc 22 y Jn 21—, en torno a los que se comprende lo particular y específico del ministerio de Pedro, para sorprender en ellos la novedad de la autoridad evangélica¹⁶: «Herederio de la misión de Pedro, en la

¹⁵ B. Dupuy, cit. en nota 3, 6-7.

¹⁶ Cf. las palabras pronunciadas tras la Misa de Clausura del Cónclave.

Iglesia fecundada por la sangre de los príncipes de los Apóstoles, el Obispo de Roma ejerce un ministerio que tiene su origen en la multiforme misericordia de Dios (...). La autoidad propia de este ministerio está toda ella al servicio del designio misericordioso de Dios y debe ser siempre considerada en este sentido» (n. 92). «El Obispo de Roma es el Obispo de la Iglesia que conserva el testimonio del martirio de Pedro y de Pablo (...). La Iglesia de Roma se convertía así en la Iglesia de Pedro y de Pablo. [Su ministerio] procede totalmente de la gracia (...). Es importante notar cómo la debilidad de Pedro y Pablo manifiesta que la Iglesia se fundamenta sobre la potencia infinita de la gracia» (nn. 90-01).

El documento envuelve en el clima propio del Evangelio una doctrina que, de otra parte, tiene contornos bien definidos para la Iglesia Católica. La intención del Papa no es tanto refutar o polemizar con las diversas posiciones acerca del sentido del ministerio petrino en la Iglesia; antes bien, trata de hacer comprender el espíritu que impulsa su intervención en favor de la unidad de las Iglesias, como parte esencial de su servicio: «Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (n. 95). Hay plena conciencia de los factores históricos que han podido afectar a la visión del primado: «por razones muy diversas, y contra la voluntad de unos y otros, lo que debía ser un servicio pudo manifestarse bajo una luz bastante distinta» (n. 95).

La Encíclica ofrece caminos concretos en el ejercicio de esa «responsabilidad particular» y, en cierto modo insólitos: «La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente sólo la voluntad de Cristo para su Iglesia?» (n. 96). Este ofrecimiento del Papa a buscar, conjuntamente con los demás cristianos, formas de ejercicio del primado pontificio que faciliten su aceptación, resulta trascendental en los momentos actuales,

y ha encontrado una disposición favorable en los medios ecuménicos¹⁷.

Semejante «forma de ejercicio del primado que, sin renunciara lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (n. 95), está también en conexión con la aceptación pacífica del primado del Obispo de Roma en el primer milenio de la Iglesia, en el contexto ya mencionado de las «Iglesias hermanas». El Papa invita a comprender el primado papal desde la experiencia histórica —«formas»— de la época en que los cristianos estuvieron unidos «por la comunión fraterna de fe y de vida sacramental, siendo la Sede Romana, con el consentimiento común, la que moderaba cuando surgían disensiones entre ellas en materia de fe o de disciplina» (UR, n. 14).

«Estas afirmaciones —comenta E. Lanne— son importantes, porque significan que las referencias para reencontrar la plena comunión no serán los desarrollos de las estructuras de la Iglesia católica en el curso del segundo milenio, ni los métodos empleados desde entonces para restablecer la unidad. Ciertamente, la idea no es nueva, pero es capital que haya sido reafirmada aquí por Juan Pablo II»¹⁸.

lo que no significa, nos parece, desconocer el segundo milenio de las Iglesias de Occidente, que pertenece también a la vida de la Iglesia conducida por el Espíritu: «Obviamente, durante el segundo milenio, el Señor no ha dejado de dar a su Iglesia abundantes frutos de gracia y crecimiento» (n. 56). En este sentido, el Concilio Vaticano I y su definición del primado papal constituye, para la mirada católica, un fruto de «gracia y crecimiento», haciendo abstracción ahora de las interpretaciones o prácticas más o menos ajustadas que pudieran hacerse del primado romano. El Concilio de 1870 pretendió explicar —con una terminología particular— el núcleo doctrinal que el primer milenio vivía de manera quizá menos reflexiva. Ahora bien, se advierte la complejidad del dogma del primado si consideramos los diversos niveles que se dan cita en él: un patrimonio de fe anclado en el Evangelio, su expresión en lenguaje dogmático, y el modo de su ejercicio histórico.

Parece que todo ello implica una lectura del Concilio Vaticano I que, sin vaciar su contenido, sitúe la doctrina del primado en relación tanto con el «habitat» neotestamentario

¹⁷ Cf. A. Ablondi, o. c. en nota 3, 576-7.

¹⁸ E. Lanne, o. c. en nota 3, 226-7.

del que surge, y al que configura doctrinalmente, como en relación con las formas concretas que ha conocido en la historia. Quizá vale aquí también lo que señala Juan Pablo II respecto del lenguaje dogmático en general: es necesario en ocasiones encontrar fórmulas que, «expresando la realidad en su integridad, permitan superar lecturas parciales y eliminar falsas interpretaciones» (n. 38). En este sentido, el Concilio Vaticano II no sólo asumió al Vaticano I, sino que oportunamente ofrece desarrollos que favorecen esta tarea.

Entre otros, hay que señalar la doctrina de la colegialidad episcopal, que el mismo Papa no deja de recordar: presentándose a sí mismo como Obispo de Roma, «dentro mismo del colegio de los Obispos (...). La misión del Obispo de Roma en el grupo de todos los Pastores consiste precisamente en 'vigilar' (*episkopein*) como un centinela, de modo que, gracias a los Pastores, se escuche en todas las Iglesias particulares la verdadera voz de Cristo-Pastor» (n. 94). Tras enumerar aspectos de su misión al servicio de la unidad, leemos: «Todo esto, sin embargo, se debe realizar siempre en la comunión. Cuando la Iglesia católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los Obispos, también ellos 'vicarios y legados de Cristo'. El Obispo de Roma pertenece a su 'colegio' y ellos son sus hermanos en el ministerio» (n. 95). Aquí se halla un principio hermenéutico irrenunciable del ministerio petrino.

De otra parte, algunos descubren elementos ya inscritos en la tradición teológica y magisterial del Occidente cristiano, que permitirían una comprensión del primado del Obispo de Roma, aceptable al menos para las Iglesias ortodoxas¹⁹. Otros hacen propuestas que den fisonomía a esa «forma histórica» que hoy parecen pedir las circunstancias²⁰.

En todo caso, nos encontramos ante ese desafío que el Decr. *Unitatis Redintegratio* planteaba al pedir que el modo de exponer la doctrina («que debe distinguirse con sumo cuidado del depósito mismo de la fe», UR, n. 6) no provoque difi-

¹⁹ Este es el intento reciente del ortodoxo E. Ghikas, 'Comment «redresser» les définitions du premier concile du Vatican', *Irénikon* (1995) 163-204.

²⁰ Vid. P. Hünnermann, 'Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends', *Herder-Korrespondenz* 6 (1996) 298-302.

cultades innecesarias: «la fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados» (UR, n. 11).

Una tarea que exige prudencia y circunspección, siempre animada por la actitud que la Encíclica recuerda: «mantener una visión de la unidad que tenga presente todas las exigencias de la verdad revelada no significa poner un freno al movimiento ecuménico» (n. 79). Esta sincera disposición por parte de todos hacia la verdad moverá al Espíritu del Señor a enviar su luz en el camino hacia la unidad visible. «El amor a la verdad es la dimensión más profunda de una auténtica búsqueda de la plena comunión entre los cristianos» (n. 36).

JOSÉ RAMÓN VILLAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

SUMMARY

Starting off from a brief historical introduction to magisterial doctrine up to Vatican II, the author goes on to analyse the ecclesiological elements of *Ut Unum Sint*. He dwells on the relationship between ecumenism and the ecclesial mission, underlining the Pope's stress on the irreversibility of ecumenism and, in consequence, on the need to overcome misunderstandings inherited from our ancestors. He then goes on to consider the ecclesiological import of the principle: «outside the catholic community there does not exist an ecclesial vacuum», a principle formulated initially by Vatican II, and which the Pope deepens and clarifies. The visible unity of the Church is an imperative of conscience, but this implies legitimate diversity rather than uniformity. There are Churches which are «sister Churches»; this does not suppose a catholic renunciation of the ministry of the successor of Peter, the ministry which the bishop of Rome exercises.