

LAS “IGLESIAS Y COMUNIDADES ECLESIALES” SEPARADAS DE LA SEDE APOSTÓLICA ROMANA

INTRODUCCIÓN*

La Iglesia es una “realitas complexa” (LG 8). Es, a la vez, institución de salvación, signo y causa instrumental del don de la gracia salvífica; según las clásicas expresiones es “medium salutis et fructus salutis”; es “sacramentum et res”: más concretamente, *comuni­ón* y *sacramento de esa comuni­ón*. La eclesialidad de la salvación –tema que tratamos aquí– considera sólo la objetividad salvífica del “sacramentum” eclesial, esto es, del organismo visible de la Iglesia, que constituye uno de sus dos aspectos. Sólo en este segundo sen-

* Abreviaturas. Cuando se cita el nombre de un autor seguido de coma y un número (el número es la página), la referencia completa del libro o artículo se encuentra en la nota bibliográfica situada al final de estas páginas. ADA=*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I. (Antepreparatoria)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960/1961. 5 vols. Se indica el volumen y la parte, seguida de las páginas. ADP = *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II. (Praeparatoria)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1964/1995. 4 vols. Se indica el volumen y la parte, seguida de las páginas. AS = *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970/1999. 6 vols. Se indica el volumen y la parte, seguida de las páginas.

tido cabe hablar de defectos, rupturas, o falta de comunión visible, y de eclesialidad perfecta y plena. En cambio, en cuanto a la “res” –la comunión, la salvación–, si se da no cabe imperfección en sentido estricto. Puede darse imperfección en las mediaciones –nivel sacramental–, y sin embargo, verdadera salvación; inversamente, puede haber perfección de la mediación, pero deficiencia subjetiva de las personas. La cuestión que nos ocupa, por tanto, no es directamente –expresado en los términos clásicos– la salvación del individuo, sino la existencia en la historia de una comunidad visible, la Iglesia Una y Única, querida y fundada por Jesús como sacramento universal de salvación, en relación con el cual –de modos diversos– se da toda salvación en Cristo.

El Ecumenismo surge ante la anomalía que supone que “única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo” (*Unitatis redintegratio*, 1). La teología intenta dar razón de la unicidad de la Iglesia y de la existencia de varias comunidades cristianas, institucionalmente separadas entre sí, y basando su eclesialidad en la única Iglesia del Señor. Toda explicación debe ser necesariamente coyuntural, por principio, sin pretender alcanzar una respuesta demasiado satisfactoria, porque la separación, en cuanto anómala, nunca podrá *comprenderse* totalmente sin riesgo de justificarla. Con todo, la teología debe intentar, al menos, señalar alguna orientación¹.

Las soluciones dependen de la previa comprensión de la unicidad de la Iglesia. Algunas son, en realidad, la negación del problema, pues convergen –con argumentos diversos– en pacificar la separación institucional y desactivar el Movimiento ecuménico, aunque la unidad visible se reconozca conveniente por varios títulos. Ciertas sensibilidades se satis-

1 Cfr. W. Kasper, “Die Einheit der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil”, en: *Catholica* 33 (1979) 275. “La desunión cristiana es, al menos parcialmente, fruto del pecado. Hay y habrá siempre, por tanto, un elemento de ininteligibilidad en nuestras divisiones, y ninguna reflexión teológica sobre la existencia de diversas Iglesias podrá presentarse nunca en un sistema perfecto. La multiplicidad de Iglesias, en contraste con la voluntad y la acción de Cristo, sigue siendo un enigma y aun una contradicción”, G. Baum, “La realidad eclesial”, 66; A. Dulles, 199.

facen con la unidad de los cristianos ya dada en la fe en Cristo y en la acción del Espíritu, mientras que la unidad visible de la Iglesia resultaría más secundaria. Así sucede cuando se entiende que la unidad cristiana es una pura realidad interior de comunión personal, no identificable con una institución visible e histórica (E. Brunner); cuando se ve la Iglesia como una comunidad pneumática, compatible con la división visible de las instituciones (P. Tillich); cuando la Iglesia se hace presente donde y cuando el Espíritu transforma la comunidad reunida aquí y ahora en Iglesia por medio de la Palabra y el sacramento, sin que pueda hablarse de un sujeto permanente². Finalmente, cuando se considera que la verdadera Iglesia no podrá existir en alguna realización intrahistórica acabada; ninguna Iglesia, ni todas juntas, pueden reclamar entonces la realización perfecta de la Iglesia de Cristo; todas son espacios en los que la Iglesia se va haciendo por la conversión al Evangelio en la espera de la reunión escatológica perfecta de un solo rebaño bajo un solo Pastor.

Sin embargo, la unidad y unicidad visibles de la Iglesia son rasgos propios de su ser. La inspiración originaria del "movimiento ecuménico" fue el deseo de las comunidades cristianas, movidas por el Espíritu, de cumplir fielmente el designio del Señor: "Estamos de acuerdo en que no hay dos iglesias, una visible y otra invisible, sino una Iglesia que debe encontrar manifestación visible en la tierra" (Lund 1952)³.

Hay variantes en la forma de concebir esta unidad visible. Así, la clásica teoría de las ramas (las *three branches* del anglicanismo *high church* del s. XIX): hay una sola Iglesia: la única Iglesia verdadera serían la Iglesia Católica, la Iglesia

2 "Incluso la Iglesia no es de manera constante y permanente la Iglesia de Jesucristo, sino que lo es en el acontecimiento de la Palabra de Dios que se le dirige y que acoge amorosamente"; "la Iglesia es la viva congregación que consiste en el *acontecimiento* por medio del cual es *reunida* junta", K. Barth, "The Universal Church in God's Design", en: *Man's Disorder and God's Design*, New York 1949, vol. 1, 69. "En la medida incluso en que ahí (en la Iglesia católica Romana) *evangelium pure docetur et sacramenta recte administrantur* podemos y debemos creer ciertamente en la Iglesia incluso dentro de la *falsa* Iglesia", K. Barth, *Credo*, London 1936, 197.

3 O. S. Tomkins (ed.), *The Third World Conference all Faith and Order*, London 1953, 33-34.

ortodoxa y la Iglesia anglicana en su conjunto, unidas ya en la común sustancia de fe, sacramentos y ministerio, aun con diferencias accidentales. La teoría reconoce que sólo puede haber una sola y verdadera Iglesia de Cristo (el Árbol es uno y el mismo, y las ramas son de la misma familia). Pero no se ve cómo pueda eso compadecerse con su unicidad, hoy visiblemente afectada. Por eso, a la hora de comprender la unicidad, el sentir católico apela a la indefectibilidad de las promesas del Señor. La permanente presencia del Espíritu en los discípulos de Jesús impide pensar que se haya “perdido” la unicidad de la Iglesia entre los avatares de las disensiones humanas. La Iglesia existe hoy en continuidad con su origen en un sujeto histórico, concreto y singular, no dividido ni fragmentado (cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 11). Es la posición denominada en los ámbitos ecuménicos como “tradicón católica”, es decir, la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católico-romana.

Para la Ortodoxia (al menos, según sus manifestaciones oficiales u oficiosas de algunas de sus Iglesias), la Iglesia de Cristo se identifica de manera *exclusiva* con la comunión de Iglesias ortodoxas. No es posible reconocer eclesialidad alguna en las demás comunidades cristianas en razón de los bienes salvíficos que Cristo ha confiado a la Iglesia, y que hayan permanecido en ellas, pues esos elementos, vividos en la separación, tienen ya un sentido muy diverso. Concretamente los sacramentos, fuera de la Iglesia ortodoxa, son inválidos, ineficaces e infructuosos porque sólo pueden ser celebrados en el seno de la confesión ortodoxa de fe. Existe una cierta presencia de la gracia salvífica fuera de la Iglesia sólo por la misericordia de Dios. La comunión de Iglesias ortodoxas no es teológicamente comparable con los demás grupos cristianos, ni siquiera con la Iglesia Católica romana, de la que no es hermana en sentido estricto. La palabra Iglesia tiene una exclusividad innegociable⁴.

4 Cf. las recientes posiciones oficiales del Sínodo de Obispos de la Iglesia Ortodoxa Rusa (14 agosto 2000), *Principios fundamentales de la actitud de la Iglesia rusa hacia las demás confesiones cristianas* (cf. *Regno-Documenti* 5 [2001] 188-196). El Sagrado Sínodo de la Iglesia ortodoxa griega rechaza considerar la Iglesia católica “hermana” de la Iglesia ortodoxa, como afirma el Documento de Balamand de la Comisión mixta católico-ortodoxa (Libano, 23 junio 1993), puesto que es herética y carece

La Iglesia católico-romana reconoce y coincide con la posición ortodoxa en la salvaguarda trabajosa de la unicidad de la Iglesia: sólo hay una única Iglesia del Señor. La Iglesia católica entiende ciertamente que *es* ella, la católico-romana, la Iglesia de Cristo. Hay, sin embargo, una diferencia *decisiva* entre ambas posiciones: esta convicción se comprende en la Iglesia católico-romana de una *manera* que, sin renunciar a ella, da razón de la realidad eclesial de las Comunidades separadas (asunto, por lo demás, en el que también se esfuerzan los mejores teólogos ortodoxos⁵). “Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial” (Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 13). La cuestión es, en su sencillez, desconcertante. La Iglesia es una y única, pero fuera de ella –*a pesar* de las separaciones– hay en las Comunidades separadas –*y mediante* ellas– eclesialidad, santidad y testimonio por el Señor hasta el derramamiento de la sangre.

El Concilio Vaticano II quiso comprender esa paradoja (“ecclesia extra ecclesiam”) cuando abordó el problema ecuménico. Ese esfuerzo alcanzó una impresionante grandeza que ahora queremos considerar de nuevo, cumplidas ya cua-

de sacramentos válidos, y la Iglesia ortodoxa “tiene la autoconciencia de ser en modo exclusivo sólo ella la Iglesia una, santa, católica y apostólica” (Revista del Sagrado Sínodo de la Iglesia griega *Ekklisiastiki Alitheia* 1 [1995] 1-7, cit. por Y. Spiteris, 364). En cuanto a esta posición en la teología ortodoxa corriente, cf. D. Papandreu, *Dialoghi teologici. Una prospettiva ortodoxa*, (en griego) Salónica 1986, 117; C. Kostantinidis, *Il riconoscimento dei sacramenti degli eterodossi nelle relazioni tra Ortodossia e Cattolicesimo*, (en griego) Caterini 1995, 94, cit. en Y. Spiteris, 362-363.

5 Según G. Florovski, “Les limites de l’Église”, *Messenger de l’Exarchat* 37 (1961) 28-40, habría que modificar la formulación de Cipriano –línea seguida habitualmente por la Ortodoxia– y decir: “Donde los sacramentos se realizan, allí está la Iglesia”. A esa tesis se refiere N. Nissiotis, “Die Zugehörigkeit zur Kirche nach orthodoxem Verständnis”, en P. Meinhold (dir.), *Das Problem der Kirchengliedschaft heute*, Darmstadt 1979, 366-390, esp. 369s. “La conciencia ortodoxa tiene que elegir entre el rechazo de la validez de los sacramentos que se confieren fuera de la Iglesia ortodoxa, doquiera sea, si ella quiere considerarse a sí misma como la única Iglesia verdadera; o, si acepta al menos la validez de algunos sacramentos conferidos en otras comunidades cristianas, tiene que reconocer a tales comunidades como representación de la única Iglesia verdadera”, J. Klinger “Le Problème de l’intercommunion: point de vue d’un orthodoxe”, en: *Vers l’intercommunion*, París-Tours 1970, esp. 885.

tro décadas desde la aprobación del Decreto *Unitatis redintegratio*.

Nuestro plan de trabajo tiene tres partes. Vamos a comenzar indicando –*sine glossa*– la terminología, las fórmulas más significativas que adoptó el Concilio en nuestro tema, y señalando a continuación, también muy brevemente, cuál era la situación teológico-eclesial de la que partía el Concilio (I). Después veremos, con algún detenimiento, los textos conciliares, especialmente en el Decreto *Unitatis redintegratio* y también en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* –que el Decreto presupone y en parte desarrolla–, considerando su interno desarrollo conceptual y redaccional (II). Finalmente, avanzaremos algunas perspectivas para el futuro a partir de los debates posconciliares, hasta nuestros días (III).

I. IGLESIA CATÓLICA Y SEPARACIONES CRISTIANAS

1. *La terminología conciliar sobre las separaciones*

En el Concilio la fórmula para designar las comunidades cristianas separadas de la Iglesia Católica es la de Iglesias y Comunidades eclesiales = “*Ecclesiae et communitates ecclesiales*” (vid. LG 15, GS 40, OT 16, AG 15, etc.). Se encuentra en varias ocasiones en el Decreto *Unitatis redintegratio* (nn. 3, 4, 19, 22). Su desarrollo más completo aparece en el título de su cap. III: “*De Ecclesiis et de Communitatibus ecclesialibus a Sede Apostolica Romana seiunctis*”. Este capítulo se divide en dos secciones. La primera, “*De Ecclesiarum Orientalium peculiari consideratione*” (UR 14-18), referido a las Iglesias Orientales o Iglesias del Oriente (las ortodoxas). La segunda sección lleva el título: “*De Ecclesiis et Communitatibus ecclesialibus in Occidente seiunctis*” (UR 19): la expresión Iglesia designa aquí a algunas Iglesias de occidente (se refiere a los vétérocatólicos), y Comunidades eclesiales se aplica a las surgidas de la Reforma protestante. *Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana* es, pues, la expresión técnica del Concilio Vaticano II para designar las confesiones cristianas separadas en su conjunto, tanto de Oriente como de Occidente.

La acuñación de la fórmula contiene la reflexión sobre la “eclesialidad” de los “cuerpos cristianos” realizada por el Concilio. Hasta entonces, para designar en general a los no católicos, los documentos oficiales de la Iglesia católica empleaban otras expresiones –que a veces servían para designar también a los no cristianos– como la de acatólicos; lo más habitual: disidentes, herejes y cismáticos, cismáticos orientales, etc. Las comunidades mismas eran “sociedades religiosas”, “congregaciones”, “comunidades”, “disidentes cristianos”, “gentes separadas de la Iglesia Romana”, “numerosas personas fuera de la Iglesia”, “aquellos fuera del redil de la Iglesia”, etc. Se evitaba dotar de carácter eclesial a la denominación. Sin embargo, y significativamente, era constante desde el comienzo del cisma oriental llamar “Iglesias” a las Ortodoxas orientales.

Es importante la diferencia entre las *dos partes* de la expresión: “Iglesias” y “Comunidades eclesiales”. Después del Concilio, se ha mantenido la fórmula en su distinción en todos los documentos de la Iglesia Católica. Por citar uno relevante, en la Enc. *Ut unum sint*, Juan Pablo II designa como “Iglesias del Oriente” a las ortodoxas (n. 50), o habla de las “antiguas Iglesias del Oriente” (n. 62) (precalcedonenses), mientras que para las cristianos occidentales se habla de “Iglesias y Comunidades eclesiales en occidente” (n. 64) donde “Comunidades eclesiales” designa a las surgidas de la Reforma. En relación con esa diferencia se preguntaba Gustave Thils apenas concluido el Concilio Vaticano II: “¿Por qué seguir vacilando, por qué no llamar *Iglesias* a todas las comunidades cristianas, a imitación del Consejo Ecuménico de las Iglesias, por ejemplo? Porque tal decisión –respondía el autor– supone toda una eclesiología”⁶. Más recientemente, la “Declaración Común católico-luterana sobre la doctrina de la Justificación por la sola fe” (1998) tomaba nota de la problemática en su nota 9: “En esta Declaración la palabra ‘Iglesia’ corresponde a las respectivas autocomprensiones de las iglesias participantes, sin con ello querer resolver todas las cuestiones eclesiológicas vinculadas al tema”. Para comprender el trasfondo de las formulaciones conciliares, con sus impor-

6 G. Thils, *La Iglesia y las Iglesias*, Madrid 1968, 57.

tantes diferencias y matices, debemos remontarnos a la situación inmediata precedente a la Asamblea Conciliar en torno a la idea de Iglesia y de eclesialidad.

2. *La perspectiva anterior al Concilio*

Comencemos, según hemos dicho, por el gran tema de fondo –antiguo, por otra parte–, que es el origen inmediato de nuestro asunto. A los efectos que interesan puede enunciarse así: ¿cómo explicar que haya gracia salvífica “fuera” de la estructura visible de la Iglesia católica, puesto que Cristo fundó una sola Iglesia y ésta, la Católica, es su único y verdadero Cuerpo (místico)? Ciertamente la fórmula “*extra ecclesiam nulla salus*” nunca fue entendida en la tradición católica en el sentido jansenista (“*extra ecclesiam nulla conceditur gratia*”). Pero era claro el problema de componer ambos polos: “*extra ecclesiam conceditur gratiam*” y “*nulla salus extra ecclesiam*”.

La historia de la cuestión es amplia y fácilmente accesible. Aquí interesa señalar simplemente que las diversas respuestas en la teología más inmediata al Concilio Vaticano II, estaban condicionadas por las ideas y el vocabulario referido al Cuerpo místico y a la condición de miembro o de pertenencia a la Iglesia. Una respuesta frecuente desde los tiempos de la Contrarreforma (R. Bellarmino), distinguía entre el *alma* y el *cuerpo* de la Iglesia: se puede pertenecer al alma invisible o comunidad de gracia en Cristo, aun estando separado del cuerpo visible. Los problemas que planteaba –un alma más extensa que el cuerpo que anima– llevaron a buscar otras soluciones. Por ej., la Iglesia sería el Cuerpo de Cristo en sentido eminente, pero quien vive en gracia ya es miembro del Cuerpo de Cristo en sentido simple, sin serlo de la Iglesia. O bien, habría que distinguir entre miembros de Cristo y miembros del Cuerpo de Cristo. Alguno ampliaba el concepto de Cuerpo místico más allá de la Iglesia visible, para abarcar, por ej., a los herejes de buena fe. Otros incluían incluso a toda la humanidad. Las múltiples opiniones tuvieron distinta fortuna, pero todas coincidían en una separación entre el Cuerpo místico de Cristo y el organismo visible de la Iglesia. Por este motivo, la expresión alma y cuerpo de la Iglesia se abandonó totalmente en la enseñanza del Concilio Vaticano

II para tratar de la pertenencia eclesial⁷. (Advirtamos de paso que la distinción nada tiene que ver con el tema del Espíritu Santo “quasi anima Corporis mystici”).

En ese contexto de discusiones, se impone la identidad entre Iglesia católica y el Cuerpo místico, sin caer en el equívoco de las dos Iglesias, visible e invisible. Tal identidad puede afirmarse con una precisión decisiva: habrá que admitir maneras o grados de pertenecer a esa única Iglesia-Cuerpo místico de Cristo. La Enc. *Mystici Corporis* de Pío XII (29 junio 1943) se sitúa en esta orientación en cuanto al primer aspecto, doctrina que se reitera en la Enc. *Humani generis* (12.VI.1950). En cambio, en cuanto a lo segundo, *Mystici Corporis* reservaba el término de miembro verdadero (*reapse*) sólo a los católicos, mientras que los cristianos separados estarían simplemente *ordenados* al Cuerpo de Cristo con lo que parecía excluirse diversos modos de pertenencia⁸.

7 Cf. B.-D. De la Soujeole, *Le sacrement de la communion*, Fribourg 1998, 73. Documentación sobre el tema: Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 281; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, I, Paris 1941, 43-47; V. Morel, “Le Corps mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine”, en: *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 703-726. En realidad, estaba prácticamente abandonada desde el Concilio Vaticano I (1870).

8 “Así como el Verbo de Dios, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, quiso servirse de nuestra naturaleza, casi de manera similar, en el curso de los siglos, se sirve de su Iglesia para continuar perennemente la obra comenzada. Por tanto, para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo –que es la Iglesia santa, católica, apostólica, Romana (*Imvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est*) nada se encuentra de más noble, de más grande, de más divino que aquella expresión con la que viene llamada ‘el Cuerpo místico de Jesucristo’”, AAS 35 (1943) 199-221ss. *Humani generis*: “Quidam censent se non devincere doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus revelationis innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse”, AAS 42 (1950) 561-578; 571. Por lo demás, la unicidad de la Iglesia en la Católica está recogida en las encíclicas *Satis cognitum* (1896) y *Mortalium animos* (1928), y en los decretos del Santo Oficio de 1864 y 1865 sobre la teoría de las “tres ramas”. En cuanto a los “miembros”: “In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt”, AAS 35 (1943) 202.

No podemos detenernos en la crónica de las numerosas discusiones posteriores. Interesa, en cambio, advertir que en esas aproximaciones al problema se consideraba sólo la relación individual del cristiano separado con la Iglesia a partir de las disposiciones subjetivas que suplieran las deficiencias de su condición objetiva, esto es, la de ser miembros de una comunidad separada, que era el origen negativo de su situación⁹. Las discusiones apenas ponderaban la función de las comunidades mismas en la mediación de gracia: si esos cristianos la recibían *al margen* de sus comunidades, o *por medio* de ellas. El Concilio Vaticano II supondrá el gran cambio al considerar las comunidades en su valor objetivo de eclesialidad. No se podía ignorar la perspectiva comunitaria: la relación individual de un cristiano con la Iglesia sucede mediante el bautismo y la fe recibidos en una comunidad *en cuanto* permanece cristiana y parcialmente *católica*, aun separada (a modo de sacramento realizado analógicamente e imperfectamente). La cuestión ofrecerá no pocas dificultades a algunos Padres conciliares, debido en parte a la novedad del tema ecuménico (no era habitual, en cierta teología al uso¹⁰, el

9 Las palabras claves eran: pertenencia *reapse, in re o in voto*; o bien *in re o in sacramento*; ignorancia invencible, buena fe, hereje-cismático "material", deseo implícito, *votum baptismi/ecclesiae*. Vid. P. Rodríguez, "Ordenación e incorporación a la Iglesia. Síntesis doctrinal", en: *Teología Espiritual* 17 (1972) 353-366. "Les théologiens admettaient la possibilité du salut hors de l'Église catholique, mais uniquement en raison d'une ignorance non coupable, manifestement exclue en la personne des fauteurs de schisme et d'hérésie et donc à prouver dans chaque cas. Les chrétiens non catholiques de bonne foi étaient ainsi censés recevoir la grâce sanctifiante, directement de la miséricorde de Dieu, c'est-à-dire en dehors de l'économie générale du salut et donc sans la médiation de leur Église ou communauté, mais plutôt en dehors de celle-ci et en quelque sorte malgré elle", A. De Halleux, "Les principes catholiques de l'œcuménisme", en: *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 319.

10 A modo de ejemplo, por lo demás, en materia oriental, M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1926, vol. I, 39: "Quaelibet Ecclesiae dissidentes, praecise qua organismi religiosi, sunt omnino ad salutem consequendam inutiles; immo magna salutis obstacula mortisque instrumentum dicendae sunt, quatenus a vera salutis arca homines longe retinent. Si vero suis fidelibus bona fide errantibus ac bene dispositis quandoque prosint, iisque vitam divinam transfundere valeant, hoc fit per accidens, inquantum scilicet ex divinae providentiae dispositione, vel

enfoque *positivo* de las comunidades separadas). Pero sobre todo debido a la prudencia que exigía el asunto en sí mismo, para no oscurecer la unicidad de la Iglesia de Cristo.

Ante ese temor, algunos Padres quisieron reconducir las afirmaciones del Decreto *Unitatis redintegratio* –y del Concilio en general– al solo aspecto subjetivo de los cristianos separados, evitando la consideración salvífica de sus comunidades. Sin embargo, había serios motivos para tratar de la eclesialidad de los “grupos cristianos”, como ponía de relieve el Movimiento ecuménico. Esta consideración, por otra parte, no era una novedad absoluta para la tradición católica: la expresión “*vestigiae Ecclesiae*” (en sí misma, poco afortunada), había servido en la primera mitad del siglo XX para que la teología católica más comprometida con el movimiento ecuménico pusiera de relieve, de manera incipiente, la eventual mediación salvífica de las comunidades cristianas que han conservado riquezas verdaderas del patrimonio cristiano¹¹. En el Concilio aparecerá con otra formulación más rica y verdadera: “*bona seu elementa Ecclesiae*”.

En 1964, E. Lamirande resumía en la revista *Istina* las diversas posiciones de la teología, católica y no católica, sobre los “*vestigiae ecclesiae*”, interpretados en un sentido dinámico y positivo –como signos e instrumentos de la acción salvífica divina–, con la intención de ofrecer elementos de juicio a las discusiones conciliares¹². Todavía hoy resultan útiles sus páginas, en las que constata la unanimidad sustancial de los autores de la época sobre esta cuestión (acerca de la que no

etiam ex positiva verae Ecclesiae voluntate in certis casibus assumuntur tanquam merum instrumentum vel canalis ad dona spiritualia conferenda. Ex se namque nullam gratiam spiritualem habent, quam animabus tradant; quidquid autem ex Redemptionis thesauris retinent, ex vera Ecclesia manat, et ad eam tanquam bonum proprium pertinente”. La argumentación aparece en intervenciones de varios Padres conciliares.

11 La expresión *vestigiae* se remonta a J. Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, cap. 2, nn.11-12. La apologética católica reconocía ciertos valores cristianos e incluso eclesiales en las comunidades separadas: cf. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologetique catholique depuis la Réforme*, Lovaina 1937, 88-96. Con todo, la idea de *vestigium* evoca la idea ruinosa de aquello que ha perdido sus cualidades nativas; *reliquiae*, cf. J. Hamer, “Le Baptême et l'Église”, 142-151.

12 E. Lamirande, 25-58.

existía entonces enseñanza magisterial). Afirmaba nuestro autor que “el simple reconocimiento en las comunidades disidentes de *vestigiae* o de elementos de Iglesia no plantea dificultad alguna. Su rechazo significaría incluso una vuelta a posiciones rigoristas hace tiempo superadas”. En cambio, constataba diferencias entre los autores “a propósito del valor salvífico de estos *vestigiae*. Nadie retomaría tal cual la teología de Agustín para quien los sacramentos de los disidentes, aunque válidos serían infructuosos. Pero unos insisten más en el carácter defectuoso de estos elementos, y otros insisten más sobre su carácter sustantivo, a pesar de su expresión inadecuada y su condicionamiento anormal”. A los “*vestigiae*” se les otorga un valor positivo. “Son determinados valores auténticamente cristianos, que son propios de la Iglesia, y que se hallan presentes en las iglesias y confesiones no romanas y en razón de la estructura misma de estas comunidades”¹³.

Nuestro autor también levantaba acta de las opiniones menos firmes o seguras “a propósito del estatuto eclesiológico de las comunidades como tales”. No porque se dudara de ello. En efecto, raros son los teólogos que en ese momento sólo ven en ellas “un puro agregado de bautizados”. Son muchos los que afirman explícitamente que las comunidades separadas “son instrumentos de gracia para sus miembros” a los que les ofrecen la Palabra de Dios, una vida sacramental y un espacio de vida cultural y fraterna. “¿Será legítimo considerarlas como ‘Iglesias’?” La respuesta queda en el aire: “hay un acuerdo creciente en reconocer el carácter eclesial de las cristiandades orientales. Hay más dudas en relación con las comunidades que no han mantenido la sucesión apostólica y, por ello, la vida sacramental no existe en plenitud. Se admite fácilmente que al menos son *quelque chose de l'Église*, que presentan una valor eclesial, incluso si no parecen responder estrictamente a la idea de Iglesia. Hay algunos que incluso están dispuestos a aplicarles analógicamente lo que se dice de las cristiandades orientales. También ellas, aunque en forma menor, serían una realización de la Iglesia, a pesar de la contradicción que plantea una comunión real con la Catho-

13 G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955, 132s.

lica y la ruptura de la unidad visible en el triple ámbito de la fe, de la vida sacramental y de la vida comunitaria”¹⁴.

Valía la pena la extensa cita, pues resume bien el clima reinante en el seno del movimiento ecuménico¹⁵, y especialmente entre los teólogos católicos implicados en la tarea de la unidad en vísperas del Concilio (de entre ellos se reclutarán, por cierto, buena parte de los peritos del Secretariado para la Unidad de los Cristianos)¹⁶. En definitiva, se trataba de reconocer que si, de una parte, en la Iglesia católica se realiza todo lo que el Señor ha querido para su Iglesia, sin embargo, en las demás comunidades hay elementos de esa plenitud, que otorgan un carácter eclesial a esas agrupaciones. Hay que tener en cuenta que esa reflexión –como hemos dicho– no era moneda común entre los Padres conciliares, como se pondrá de manifiesto en las discusiones. Pero ganará progresivamente un amplio consenso, puesto que era la verdad completa que debía ser honrada. De hecho, anunciado el Concilio por Juan XXIII, y todavía en la fase antepreparatoria, varios obispos habían propuesto que se tratara la cuestión de la eclesialidad de las agrupaciones cristianas no católicas en el contexto de los “*vestigiae ecclesiae*”¹⁷. Así sucedió, aunque bien pronto se abandonó el término “vesti-

14 E. Lamirande, 56-57.

15 Como refleja la “Declaración de Toronto” (julio de 1950) del Comité Central de Consejo Ecuménico de las Iglesias, que jugará un papel central en la renovación del interés por el tema de los *vestigiae ecclesiae* –ya iniciado en la Asamblea de Amsterdam. En Toronto no se pedía a las Iglesias que reconocieran a las demás como Iglesias, pero sí al menos la existencia de “certains éléments de l’Église véritable appelés dans certaines confessions *vestigiae ecclesiae*” (...) Le Mouvement œcuménique repose sur la conviction que l’on doit suivre ces *traces*. (...) Que sont, en effet, ces éléments? Non pas des vestiges morts du passé, mais de puissants moyens que Dieu utilise pour son œuvre”, cit. en: R. Aubert, *Problèmes de l’unité chrétienne*, Chevetogne 1952, 2e ed., 172-173.

16 Como botón de muestra, en 1962 G. Thils, “Chrétiens séparés et éléments d’Église”, 475, decía que las comunidades cristianas “ne sont pas sans valeur ni signification aux yeux du Seigneur” y que, en razón de la Palabra de Dios que proclaman, los sacramentos que administran, y del ministerio que ejercen, son “en fait, moyens de salut”; él mismo no vería mal reconocer a estas comunidades el nombre de Iglesias, “en un sens large”, que no sería necesariamente “impropre”.

17 ADA II/2, 486, 493, 499.

giae” en favor de la fórmula *elementos o bienes* de Iglesia, que aparece ya en el borrador preparado por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos en 1962.

II. UNA MIRADA A LOS TEXTOS CONCILIARES

Hemos mencionado la fórmula característica del Concilio sobre la eclesialidad de las Comunidades cristianas separadas, en su distinción: *Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana*. Pasemos al proceso conciliar del que emerge todo su contenido. El tema de la eclesialidad de las comunidades cristianas separadas se encuentra expuesto principalmente en cuatro párrafos del Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 3, y en el conocido pasaje del n. 8 de la Const. dogm. *Lumen gentium*, cuyas tareas redaccionales eran prácticamente simultáneas pero en continua relación.

El origen remoto del Decreto *Unitatis redintegratio* remite a tres piezas elaboradas durante la fase preparatoria, a saber: 1) el capítulo XI del esquema “de Ecclesia”, titulado “De Oecumenismo”¹⁸; 2) el esquema elaborado por la Comisión Preparatoria sobre las Iglesias orientales con el título “De Ecclesiae unitate ‘Ut omnes unum sint’”¹⁹; 3) el esquema redactado por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos con el título “De Oecumenismo catholico. Decreto pastoral”²⁰. A ellos aludiremos con frecuencia a lo largo de nuestro trabajo.

Esta variedad de esquemas –extraña como ordenación de las tareas– tiene una historia que debemos ahora dejar al

18 Vid. los trabajos preparatorios de este texto en ADP II/4, 792-812; III/1, 196-204; IV/3.2, 225-227; reproducido en F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Cons. Dogm. Lumen gentium*, Città del Vaticano 1995, 650-657.

19 Vid. los trabajos preparatorios de este texto en ADP II/4, 436-467; III/2 225-238. Los párrafos a los que nos referimos están en ASI/3, 530-531.

20 Vid. los trabajos preparatorios de este texto en ADP II/4, 785-792; III/2 446-453; IV/3.2, 542-547. Los párrafos a los que nos referimos están en ADP III/2, 446-447.

margen²¹. En junio de 1962, todavía en la fase preparatoria, varios miembros de la Comisión Central Preparatoria manifestaron su deseo de que se refundieran el cap. XI y el esquema *Ut omnes unum sint* con el borrador del Secretariado. En cualquier caso, sólo los dos primeros fueron presentados a los Padres, y discutidos brevemente en el Aula conciliar, pues era patente la conveniencia de un único esquema sobre Ecumenismo, que sería redactado a partir del borrador del Secretariado y del cap. XI del *De Ecclesia*, y aprovechando lo útil –realmente poco– del esquema *Ut omnes unum sint*²². De este modo, el borrador del Secretariado, que no había sido distribuido a los Padres, se convirtió también en fuente principal del esquema *de Oecumenismo*. A lo largo de enero y marzo de 1963, entre la primera y la segunda sesión del Concilio, el Secretariado –ya con un estatuto de Comisión conciliar– preparó un primer esquema “de Oecumenismo” en colaboración, principalmente, con la Comisión Teológica Conciliar. Fue enviado a los Padres en mayo de 1963, durante la primera intersesión. La discusión tuvo lugar desde noviembre hasta diciembre de 1963. El 21 de noviembre se aceptó el texto *in genere* como base para el trabajo. A la luz de las observaciones en Aula, y contando con las que llegaron posteriormente, se revisó el texto en febrero de 1964. Pablo VI ordenó su envío a los Padres en mayo. En octubre se procedió a la votación de los tres primeros capítulos, con la habitual posibilidad del *votum iuxta modum*. El Secretariado procedió al examen de los *modi* entre octubre y noviembre. Ese mismo mes los Padres aprobaron la *expensio modorum* presentada por el Secretariado. El texto pasó a ser definitivo en la solemne sesión pública del 21 de noviembre de 1964 (2.137 votos a favor, y 11 negativos), con la aprobación y promulgación del Decreto *Unitatis redintegratio* por Pablo VI *una cum Patribus*.

De estos primeros papeles procede –a través de un complejo proceso del que no podemos ocuparnos ahora – el primer esquema “de Oecumenismo” (1963), el cual, tras la discu-

21 Sobre este periodo preparatorio vid. C. J. Dumont, “La genèse du décret sur l’oecumenisme”, en: *Istina* (1964) 443-466; A. Bea, *El camino hacia la unión después del Concilio*, Barcelona 1967, 37-43.

22 La Congregación general del 1 de diciembre de 1962 tomó esa decisión, cf. AS I/4, 9.

sión que tiene lugar ese mismo año, pasa a ser el *esquema revisado*, sobre el que se producen las votaciones y los *modi* de los Padres en 1964. Para una recta comprensión del proceso habrá que contar también, como hemos dicho, con los avatares del esquema “de Ecclesia”. En nuestro estudio procederemos en dos fases. Veremos ahora (§ A) el tenor *definitivo* de los párrafos que nos interesan, con alusión a su *iter* redaccional: los textos se encuentran en el n. 3 del Decreto y en el n. 8 de la Constitución. Después (§ B), indagando los fundamentos teológicos de la eclesialidad que en ellos se establece a la luz de las intervenciones de los Padres y del Secretariado.

A. Los textos definitivos

1. El n. 3 del Decreto *Unitatis Redintegratio*

Se titula “De habitudine fratrum seiunctorum ad Ecclesiam catholicam” y tiene cinco párrafos, que llamaremos 3a, 3b, 3c, 3d y 3e.

El primero de ellos –n. 3a– recuerda, el drama de las divisiones históricas, y trata de los cristianos separados en su relación con la Iglesia católica. Afirma que los cristianos no católicos, por la fe y el bautismo, “in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta, constituuntur”, pues justificados “ex fide in baptisate” se incorporan a Cristo (“Christo incorporantur”), de manera que los hijos de la Iglesia católica los reconocen como hermanos. Es sobre todo en los cuatro párrafos siguientes donde encontramos el patrimonio que nos interesa. Como podrá verse en las anotaciones que haremos, el texto de nuestro Decreto depende fundamentalmente del proyecto o *borrador* preparado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos.

a) Dando un paso más –n. 3b–, el Decreto considera las Iglesias y Comunidades en las que reciben la fe y el bautismo. Reconoce que “pueden existir fuera de los límites visibles de la Iglesia católica” muchos e importantes de aquellos “elementa seu bona”, visibles e invisibles, que, tomados en su conjunto (“simul sumptis”), edifican y hacen vivir a la Iglesia. Dice así:

“Insuper ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur, quaedam immo plurima et eximia exstare possunt extra visibilia Ecclesiae catholicae saepta: Verbum Dei scriptum, vita gratiae, fides, spes et caritas, aliaque interiora Spiritus Sancti dona ac visibilia elementa: haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent”.

El origen remoto de este párrafo es el *borrador del Secretariado* de 1962. De los cuatro números de que éste constaba, el título del n. 2 reza así: “Quaedam Ecclesiae bona seu elementa etiam extra eius saepta inveniuntur”; y ya en el texto se leía: “ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis non tantummodo Ecclesiae patrimonium coalescit, sed etiam ipsa Ecclesia constituitur, quaedam existere possunt etiam extra visibilia eius saepta”. Contrastaba esta redacción con el minimalismo del esquema *Ut unum sint*, en cuyo n. 10 se hacía una simple alusión a los “vestigiae unitatis” que fundamentan ciertos “vincula spiritualia”, como efecto de los “communio bona” compartidos entre la Iglesia católica y los no católicos.

Esta idea del borrador aparecerá, casi con el mismo tenor, en el *primer esquema* “de Oecumenismo” de 1963. La *revisión de 1964* sólo cambió el primitivo “constituitur” por el actual y definitivo “aedificatur”; también explicitó y desarrolló –según el deseo de varios Padres– los “plurima et eximia elementa”; también añadió que esos bienes proceden de Cristo y conducen a Él. En la fase de *modi* fue incluida la partícula *iure* a petición de la “Autoridad” en vísperas de la votación definitiva del Decreto el 19 de noviembre de 1964²³.

b) A continuación el Decreto, en su texto definitivo –n. 3c–, afirma que en estas comunidades se realizan no pocas “christianae religionis actiones sacrae” y que, sin duda alguna, pueden generar realmente (“reapse”) la vida de la gracia y de introducir en la comunión salvífica (“aptae dicendae sunt quae ingressum in salutis communionem pandant”).

También este párrafo procede del *borrador del Secretariado*, cuando dice que en esas comunidades separadas hay “acciones sagradas de la religión cristiana” que son para esos

23 Cf. AS III/8, 422.

cristianos medios de salvación (“iisdem exstant media salutis”) y esto “en un sentido verdadero aunque imperfecto”. Imperfecto, porque “sólo la verdadera Iglesia de Cristo”, que es “generale auxilium salutis”, está dotada de toda la plenitud de los medios de salvación (“omni salutis mediorum plenitudine”²⁴). Imperfecto, pero verdadero, porque pueden verdaderamente engendrar la vida de la gracia (“vitam gratiae vere generare possunt”), y abrir el acceso a la comunidad de salvación (“in communitatem salutis ingressum pandere”).

El primer esquema “de Oecumenismo” de 1963 ofrecerá ya ese contenido en su redacción casi definitiva: “nonnullae etiam christianae religionis actiones sacrae” pueden generar realmente la vida de la gracia y son aptos “ut ingressum in salutis communionem pandant”. No se habla ahora de que esas acciones sean “media salutis”, como decía el borrador del Secretariado, pero se recoge la sustancia de lo afirmado y buena parte de la frase omitida pasará al n. 3e.

La *revisión de 1964* cambiará el término “nonnullae” por la expresión más generosa “non paucae”, con algún otro cambio menor. El examen de los *modi* no afectó al texto definitivo de este párrafo.

c) El siguiente pasaje –n. 3d– extrae la consecuencia de lo anterior. En efecto, aunque padecen *defecto*, el Espíritu de Cristo se sirve de las Iglesias y Comunidades separadas como medios de salvación, cuya fuerza deriva de la plenitud de gracia y de verdad confiada a la Iglesia católica:

“Proinde ipsae Ecclesiae (19) et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est”²⁵.

24 Esta referencia a la “plenitud de los medios de salvación” que se da sólo en la verdadera Iglesia pasará posteriormente a otro párrafo, como veremos.

25 La nota 19 remite a documentos oficiales del segundo milenio que utilizan de manera constante y reiterada el término “Iglesias” a las Iglesias orientales separadas de Roma; esa referencia es un resumen de la amplísima nota originaria del cap. XI del esquema preparatorio de *Ecclesia*. Vid. *infra* nota 28.

De nuevo, la frase se remonta al *borrador de 1962*, que decía: “Quapropter communitates separatae nequaquam in universalis salutis mysterio omni significatione ac pondere exutae manent. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quibus semetipsum una cum fidei, spei et caritatis donis liberaliter elargitur”. Por medio de esos bienes o elementos –seguía diciendo el borrador– las comunidades mismas son conducidas por el Espíritu de Cristo hacia esa comunión y comunidad que es la Iglesia católica, “en la cual sola se conservan todos los medios de salvación según la institución de Cristo mismo (in qua sola adservantur omnia salutis media, iuxta ipsius Christi institutum), y que es su única Esposa”.

El *primer esquema de 1963* recoge esas ideas, prácticamente en su redacción definitiva, con algunas adiciones de la *revisión de 1964*: como la del “proinde”, que da fuerza conclusiva a la afirmación, y la mención de los “defectus” que padecen las comunidades separadas. De otra parte, la Iglesia a la que se ha confiado la plenitud de gracia y verdad es –en el texto definitivo– la “Ecclesia catholica”, adjetivo que se incluyó a petición de la “Autoridad”²⁶, sin que otros *modi* alteraran la redacción definitiva de la frase.

d) Finalmente, en el párrafo último del Decreto –n.3e– se afirma que los cristianos separados, singularmente o sus Iglesias y Comunidades, no poseen la unidad que quiso Cristo para su Iglesia; y añade:

“Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest”.

Es decir, solamente la Iglesia católica de Jesucristo, auxilio general de la salvación, posee toda la plenitud de los medios de salvación.

Una vez más, la idea proviene del *borrador de 1962*. Se trata de la frase que ya hemos leído a propósito del n. 3b, pero que no fue admitida en aquel párrafo y ahora (redacción de 1963) reaparece incluida en el contexto de la unidad querida por el Señor para la Iglesia, frase que la revisión de 1964 ape-

26 Cf. AS III/8, 422.

nas alteró (tampoco los *modi*), salvo en un matiz: un “per solam” sustituye al originario “in solam”, para subrayar la instrumentalidad salvífica. La revisión también añadió, según los deseos de los Padres, un complemento sobre la unicidad de la Iglesia Católica como Iglesia de Cristo.

2. El n. 8 de la Const. *Lumen Gentium*

Simultáneamente a la elaboración del decreto “de Oecumenismo” los Padres se ocupaban del esquema *de Ecclesia*. Interesa el párrafo definitivo del n. 8, que se ha hecho célebre para nuestro tema: el “subsistit in”. Allí se dice que el *misterio de la Iglesia* –del que tratan los números iniciales del capítulo I de la Constitución–, en cuanto constituye, en este mundo, una comunidad social constituida y ordenada, *subsiste en la Iglesia Católica*, aunque fuera de su estructura visible se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad, que impulsan a la unidad católica en cuanto son dones propios de la Iglesia de Cristo. En su tenor literal:

“Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia Catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt”.

Veamos con algún detenimiento cómo se forja esta importante afirmación, comenzando por el *esquema preparatorio* “de Ecclesia” de 1962.

Recogía este esquema, en su n. 7, expresiones de la Encíclica *Mystici Corporis*, aunque sólo en el título del epígrafe: “Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus”, pues en el cuerpo del texto se dice que “sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia”. No se alude a posibles *elementos* que se den fuera de su organismo visible. Decía así:

“Docet igitur Sacra Synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unicam veram Iesu Christi Ecclesiam, eam nempe quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam celebramus, quam Salvator sibi in Cruce acquisivit sibique tamquam corpus capiti et sponsam sponso coniunxit,

quamque post resurrectionem suam S. Petro et Successoribus, qui sunt Romani Pontifices, tradidit gubernandam, *ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia*"²⁷.

La primera parte de la frase –cursiva nuestra– enuncia el principio dogmático sobre la unicidad de la verdadera Iglesia de Cristo, la que se confiesa en el Símbolo, que se identifica con la Iglesia guiada por el sucesor de Pedro y en ella se hace perceptible. El esquema deduce de ahí el derecho exclusivo de la Iglesia romana a recibir el nombre de "Iglesia"; asunto éste que desaparecerá en el decurso del Concilio para permitir llamar "iglesias" a algunas comunidades separadas, como tendremos ocasión de analizar con calma (cf. el definitivo LG 15, y UR cap. III).

Será en el n. 51 del cap. XI ("De Oecumenismo") de este mismo esquema preparatorio donde aparecerá –bajo el epígrafe "De habitudine Ecclesiae Catholicae ad communitates christianas separatas"– que en esas comunidades existen "elementa quaedam Ecclesiae", a los que califica como "media et signa unitatis", entre los que el esquema señala como principales la Escritura y los Sacramentos; elementos de Iglesia que pueden producir la unión con Cristo, y que "natura sua, ut res Ecclesiae Christi propriae, ad unitatem catholicam impellunt". Concluía el n. 51: "Sacra Synodus, dum elementa ab his communitatibus servata, ibi quoque salutifera esse atque fructus vitae spiritualis christianae producere posse non denegat, firmiter tamen docet plenitudinem Revelationis a Christo soli Ecclesiae Catholicae commissam esse eamque dividi non posse" y exhortaba a los católicos para que de palabra y con el ejemplo "ostendant plenitudinem Revelationis in sola Ecclesiae Catholicae vere et pure teneri, ita quidem ut tandem fratres nostri nobiscum iterum coniuncti, nobiscum etiam plenitudinem hereditatis Christi possideant"²⁸.

27 AS I/4, 12.17, n. 7.

28 AS I/4, 82, n. 51. Una nota 6 que acompaña a este párrafo dice así: "Cf. Quoad communitates orientales disidentes: Ioannes XXIII, Litt. Encycl. *Ad Pétri Cathedram*, 29 iun. 1959: AAS 51 (1959) 515; Cf. quoque J. Gribomont, O. S. B., *Du Sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites*, en: *Irénikon* 22 (1949) 356-357. Quidquid autem sit de natura talis communitatis separatae, certum est quod in traditione nomen "Ecclesiae"

Como es sabido, este esquema preparatorio tuvo escasa fortuna en la primera sesión conciliar de 1962. Será sustituido por el llamado "esquema Philips". Llama la atención que tanto el primer esquema Philips de 1962, como sus versiones posteriores, y otros esquemas aparecidos entre diciembre de 1962 y febrero de 1963 (alemán, chileno, italiano, francés), mantenían la explícita *identidad* (el famoso "est") entre la única Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, y a continuación aludían, sin mayor problema, a los "elementa ecclesiae" que permanecen fuera de ella²⁹. En todo caso, cuando alguna

communitatibus orientalibus separatis saepe et constanter attribuitur: cf. *Sequentia documenta Ecclesiae: (...)* Cf. de materia huius notae imprimis: Congar, *Chrétiens désunis*, 381-382, cum complemento en: *Irénikon*, 23 (1950) 22-24.

29 Subrayados nuestros. *Schema Philips* (noviembre 1962: *Concilium duce Spiritus*): n. 6. *De Ecclesia in statu terrestri (...)*. Haec igitur Ecclesia coelestis, a Spiritu Sancto animata, unificata et sanctificata, est communitas gratiae et amoris, his in terris ut societas organice constituta, *Ecclesia nempe Catholica quae Romana est*; cui committitur ut omnes homines, quos ardentissimi ad se vocat, ad regnum coeleste in gloriam Patris perducatur, vid. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Cons. Dogm. Lumen gentium* (Città del Vaticano 1995) 708. *Schema Parente* (febrero 1963), n. 1: *Quae quidem Ecclesia*, a Spiritu Sancto animata, vivificata et sanctificata, est communitas gratiae et amoris ac simul perfecta societas organice constituta, *Ecclesia nempe Catholica sub Petro capite visibili*, invisibilis Capitis seu Christi Vicario (*ibid.* 684). *Schema Philips* (marzo 1963: *Lumen gentium*): n.7. *De Ecclesia in terris peregrinante. (...)* *Haec igitur Ecclesia*, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *est Ecclesia catholica*, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa, licet elementa quaedam sanctificationis extra totalem compaginem inveniri possint (*ibid.*, 697). *Schema germanicum* (febrero 1963), n. 10: (*Ecclesia ut signum unum et complexum*) (...). Ibi plenum signum salutis seu vera Ecclesia est, ubi haec tria elementa unius signi, scilicet una fides, unum baptisma, unum regimen, simul et plene verificantur, *id est in una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*, quae a successore Petri una cum collegio episcoporum nomine Christi regitur (*ibid.* 731). *Schema Gallicum* (febrero 1963): II. (*Ecclesia ut instrumentum salutis*) (...) 6. Quae visibiliter Ecclesia multiplicibus elementis constituta, quorum singula gratiae media sunt et omnia simul efformant illam quam Christus in Apostolis fundavit institutionem, non invenitur nisi ubi haec gratiae media omnia et singula inveniuntur, *id est in Ecclesia catholica et romana*. 7. Attamen elementa quae per se de ipsa sunt constitutione Ecclesiae, possunt nihilominus alibi persistere, per partes dumtaxat vel modo incompleto (*ibid.*, 752). *Schema Chilenum* (febrero

zona del cap. XI del esquema preparatorio sea acogida en el futuro esquema conciliar “de Ecclesia”, el párrafo sobre los *elementos* será distribuido y desarrollado en dos lugares de la Constitución: en lo que llegará a ser n. 15 de *Lumen gentium*, y en lo que será el n. 8 definitivo. Veamos el proceso.

El n. 7 del esquema “de Ecclesia” de 1963 (“De Ecclesia in terris peregrinante”) recoge formalmente la afirmación de la identidad (“est”) entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica (en referencia a “Mystici Corporis”, como señalaba la “Relatio” del Card. Browne³⁰), que en el esquema preparatorio aparecía sólo –como dijimos– en el título del epígrafe. Pero lo *novedoso* ahora es el reconocimiento de elementos de santificación fuera del organismo visible de la Iglesia católica que, en cuanto propios de la Iglesia de Cristo, tienen una fuerza unitiva que impulsa a la unidad católica: “Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *est* Ecclesia Catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa, *licet* extra totalem compaginem elementa plura sanctificationis inveniri possint, quae ut res Ecclesiae Christi propriae, ad unitatem catholicam impellunt”³¹. Las dos afirmaciones aparecen simplemente *yuxtapuestas*: sólo la Iglesia Católica *es* la Iglesia de Cristo, *aunque* existen fuera elementos de santificación que, en cuanto propios de ella, impelen a la unidad católica; esos elementos se presentan como algo propio de la única Iglesia, y cuando permanecen fuera de ella impelen sin embargo hacia ella.

1963): Quoad *Ecclesiam militantem* firmiter credimus omnes qui salvantur, in ea et per eam salvari. Unus enim Christus est mediator ac via salutis; ille autem obviam fit nobis in Ecclesia, eius Corpus ac plenitudo. (...) Ecclesia, utpote communitas simul visibilis ac mystica, analogos admittit modos, quibus eius membra ei incorporantur, prout plus vel minus perfecte eius visibilitas exprimitur et homines Christo gratia coniungantur. *Li uni Dei Ecclesiae* plena visibilitate, prout a Domino disposita atque omnibus hominibus imperata, ut membra incorporantur qui, regenerationis lavacro abluti, in vera fide perseverant, neque a Corporis compage semetipsos misere separarunt. Idem, servatis servandis, est dicendum de pertinentia ecclesiarum communitatumque localium ad universalem Ecclesiam (*ibid.*, 788-789).

30 Cf. AS II/1, 225, n. 20; 340.

31 AS II/1, 220s. Las palabras “quae ut res... impellunt” no estaban en la redacción de 1 de marzo de 1963.

En la revisión del esquema, este n. 7 pasa a ser n. 8 con el título: "De Ecclesia visibili simul et spirituali". Los "elementa sanctificationis" son ahora también "veritatis", que "ut *dona Ecclesiae Christi propria*" no sólo "inveniri possint" en las comunidades separadas sino que, de hecho, "inveniuntur". Pero sobre todo se da un paso trascendental en la historia del Concilio. Se abordará la necesidad de compaginar redaccionalmente la afirmación de la identidad ("est") entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica con el reconocimiento ("licet") de "elementa" presentes fuera de su organismo visible. Es conocido el proceso: un cambio transitorio de "est" a "adest in" dejó paso al definitivo "subsistit in", acordado por la Comisión doctrinal el 26 de noviembre de 1963. Veremos más adelante cómo lo justifica la "Relatio".

El reconocimiento eclesial de las comunidades cristianas debía reflejarse en los términos con que se las designaba, para evidenciar así un estatuto superior al de unas meras agrupaciones de cristianos. Hagamos pues una consideración sobre la terminología empleada.

a) Las tres piezas de la fase preparatoria de 1962 hablaban simplemente de "communitates separatae" (Secretariado), o de "communitates christianae separatae" (cap. XI de *Ecclesia*), o de "coetus" (*Ut omnes unum sint*). El primer esquema "de Oecumenismo" ofrecía cierta novedad sólo en relación con los orientales (se les llama Iglesias), pues encontramos unos epígrafes titulados así: cap. III. "De christianis ab Ecclesia catholica seiunctis" (nn. 12-24), con dos secciones: 1ª "De Ecclesiarum Orientalium peculiari consideratione" (nn. 12-18) y 2ª "De communitatibus inde a saeculo XVI exortis" (nn. 19-23). En el cuerpo del texto se usa la expresión "ecclesiae vel communitates separatae"; otras veces, en relación con las comunidades occidentales, se habla de "hermanos separados", "comunidades de cristianos" o simplemente "comunidades".

b) En la discusión sobre el primer esquema en 1963, la expresión "Ecclesiae" aplicada a las orientales no ofrecía en principio dificultad, puesto que era el modo constante de referirse a ellas en los documentos oficiales incluso pontificios (aunque algún Padre rechazaba intencionalidad teológica alguna en ese uso). Diversa era, en cambio, la valoración de las comunidades surgidas de la Reforma, pues la existen-

cia en ellas –como reconocía el esquema– de “elementa” y “bona” eclesiales no se compadecía con la pobreza teológica del simple término “Communitates”. Algunos Padres sugerían llamarlas Comuniones, manteniendo la denominación “Ecclesiae” para las orientales, puesto que comunidad no es un término específico cristiano³². Otros pensaban que “latiore sensu ‘ecclesias’ dici posse”, puesto que actualizan los elementos salvíficos, no individualmente, sino “ecclesialiter”; predíquese pues de ellas *análogamente* el término “Ecclesia”³³. Sin embargo, será el card. König, en su intervención de

32 Epp. Apostolicae Regionis Galliae Occidentalis, AS II/5 450.464; cf. AS II/5 920-921; Mons. Baudoux, AS II/5, 881. Seguían en esto al P. Y. Congar, “Le développement de l’évaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques”, en: *Revue de droit canonique* 25 (1975), 178, nota 27: “El decreto ha usado a menudo (siguiendo en esto mis sugerencias) la expresión ‘Comunión’ para designar las Iglesias o comunidades eclesiales no romanas. Este término tiene la ventaja de ser un término cristiano teológico, que puede designar las ‘Iglesias’ sin prejuzgar en sentido alguno su cualidad de Iglesia en el sentido dogmático de la palabra”. Se refiere a su escrito “Note sur les mots ‘Confession’, ‘Église’, ‘Communion’”, en: *Irenikon* 23 (1950) 3-36.

33 Mons. N. Verhoeven: “3. Schema recte statuit quod ecclesiae et communitates separatae non omni pondere in misterio salutis exutae sunt (pag. 8, linn. 32s). Ipsae enim fidelibus suis verae existunt ministrae salutis. Sed inde videtur sequi eas latiore sensu ‘ecclesias’ dici posse. Certe quoad indolem ecclesialem magna est differentia inter ecclesias orthodoxas et eas quae ex Reformatione ortae sunt. Non tamen iustum videtur, ut vox ‘ecclesiae’ in schemate reservetur solis orientalibus, quasi ex Reformatione non haberentur nisi ‘communitates’”, AS II/5, 828. Mons. C. H. Helmsing: “Rationes distinguendi et appellandi uti ‘ecclesias’ comuniones orientales, in quibus episcopatus valide consecratus et celebratio valida eucharistica certe habentur, libenter agnoscimus; sed comparatio invida inter Ecclesias orientales et alias sic dictas ‘communitates’, si remaneret in textu, esset impedimentum grave dialogo cum Anglicanis et multis aliis Protestantibus. Simul cum em.mo card. Ritter rogamus appellationem ‘Ecclesiae’ ad has alias comuniones extendi. Speramus ergo fortiter, ut loco locutionis ‘communitates inde a saec. XVI exortae’ verbum ‘Ecclesia’ vel verba ‘aliae Ecclesiae christianae’ inserantur, tum ob rationes practicas tum praesertim ob rationes theologicas. Ecce rationes: (...) 2. Observari debet verbum et notionem ‘Ecclesiae’ nec univoce nec aequivoce sed analogice dici posse. (...) 4. Quamvis laudetur schema pro elaboratione positiva et honesta *elementorum salvificorum* apud eos non in comunione perfecta cum sede Romana habiturum, tamen honeste attendere decet ut ista elementa non tantum individualiter sed ecclesiali-

19 de noviembre de 1963, quien planteó la solución terminológica finalmente adoptada por el Concilio: "Communitates ecclesiales". Si hay en ellas elementos de santificación y de verdad, entonces esos "elementa ecclesialia" les confieren "indolem vere ecclesialem", y sus miembros se santifican no simplemente *en* ellas sino *por medio* de ellas³⁴.

c) En el *texto revisado*, aparecerá ya cinco veces la expresión sugerida por el card. König: en el título del cap. III y de la sección 2ª, y en los nn. 19 y 22 del Decreto. También en el n. 15 del esquema revisado "De Ecclesia" se recoge una mención similar: "in propriis Ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis"; la "Relatio" a este número lo justificaba así: "Elementa quae enumerantur non tantum individuis respiciunt, sed etiam communitates, in hoc praecise situm est principium motionis oecumenicae"³⁵. En efecto, el valor *objetivo* de las Iglesias y comunidades separadas constituye el fundamento mismo, el "principio del movimiento ecuménico".

ter habita sunt", AS II/6, 312-313. Otros Padres apoyan la sugerencia: Mons. Manek, en nombre de 30 obispos indonesios, AS II/6, 55-56; Mons. Ritter, AS II/5, 537.

34 Card. König: "Saepius in toto schemate, dum communitates christianorum orientalium seiunctorum iure meritoque Ecclesiae vocantur, coetus aliorum christianorum seiunctorum tantum 'communitates' appellantur. Mihi quidem persuasum est secundum doctrinam catholicam distinctionem faciendam esse inter illas communitates, quae episcopis valide ordinatis cum successione apostolica reguntur et omnia sacramenta valida possident, ex una parte, et alias communitates, quae successione apostolica et valida ordinatione episcopali et sacerdotali non gaudent et non omnia septem sacramenta agnoscunt. Mihi tamen videtur solam vocem 'communitates' non satis exprimere veritates et elementa ecclesiastica, quae etiam hae communitates divina gratia retinent atque in doctrina et praxi sua maxime aestimant, illis conferre indolem vere ecclesialem. Elementis illis socialibus-ecclesiasticis coetus inde a saec. XVI ortae constituuntur communitates christianae et ecclesiales tales, ut membra eorum non tantum *in* illis veritates christianas et gratiam Christi accipiant, sed mediantibus et adiuvantibus illis communitatibus inquantum sunt communitates elementis ecclesiasticis informate. Propono ergo, ut ubicumque textus schematis hoc fert, non dicatur tantum 'communitates', sed 'communitates ecclesiales'", AS II/5, 554. Otros Padres comparten esta posición fundada en los *elementa ecclesialia* presentes en las comunidades separadas, Mons. J. Schoiswohl, AS III/3, 741.

35 AS III/1, 189 (texto) y 204 (relatio).

Sin embargo, la cuestión inquietaba el ánimo de algunos Padres: si la Iglesia católica es la única Iglesia verdadera, y sólo hay una única Iglesia fundada por Jesucristo, entonces no es posible calificar como "Ecclesiae", o reconocer una presunta naturaleza eclesial, a los grupos separados de la Iglesia católica. Atribuir a las comunidades mismas la condición de medios salvíficos del Espíritu de Cristo parecería incluso legitimar las separaciones. Sería mejor limitarse a iluminar la relación de la Iglesia Católica con los separados individualmente –cuestión para la que se disponía de respuestas seguras–, en lugar de arriesgarse a debilitar la unicidad del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia católica. El tema tenía enorme calado, y recorrerá toda la discusión conciliar. Intentaremos identificar la respuesta a estas inquietudes indagando los fundamentos teológicos de esta eclesialidad a la luz de las intervenciones de los Padres y del Secretariado.

B. El fundamento teológico de la eclesialidad según el Concilio

Desde que se convocó el Concilio se dibujaron dos maneras de afrontar el tema de la eclesialidad de los cristianos separados. Veámoslas tanto en las fases preparatorias, como en el desarrollo conciliar.

1. En las fases preparatorias

El "votum" antepreparatorio de la S. Congregación del Santo Oficio –cuyo protagonismo en la fase preparatoria es conocido– aspiraba a que el Concilio, apoyándose en la doctrina de la Encíclica *Mystici Corporis*, declarara solemnemente que el Cuerpo Místico de Cristo es la Iglesia Católica Romana. Según eso, las comunidades separadas apenas podrían gozar de un estatuto eclesial en sentido propio, como actuaciones imperfectas del Cuerpo de Cristo; aun más, sólo abusivamente podría llamárseles "Ecclesiae", término propio sólo de la Católica³⁶.

36 ADA III, 5s, n. II, 1; y 17, n. VI, 1.

El *esquema preparatorio* “de Ecclesia” recogería, efectivamente, esa perspectiva –principalmente jurídica– de la pertenencia a la Iglesia: nadie pertenece a ella “nisi sit reapse in corpore”³⁷, que es lo propio de los católicos; no caben, pues, *grados* de incorporación, pues ésta implica los vínculos visibles de unidad de fe, sacramental y jerárquica; faltando alguno, no hay pertenencia. En consecuencia, los bautizados no católicos estarán simplemente *ordenados* al Cuerpo Místico, y podrán incorporarse a él sólo participando de su organismo visible. Parecería aplicarse aquí el antiguo axioma escolástico: “Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu”. Una conclusión que, ya en la fase preparatoria, resultaba a algunos “demasiado exclusiva y dura”³⁸.

La revisión del esquema por la Comisión Teológica Preparatoria intentó alguna matización, para admitir que los cristianos separados pertenecen en algún sentido analógico al Cuerpo Místico de Cristo, aun manteniendo que sólo la Iglesia católica es su realización plena y perfecta³⁹. La Comisión Preparatoria Central, reunida en mayo de 1962 para examinar el esquema, tomó nota de la identidad entre Cuerpo místico e Iglesia católica. El card. Liénart, por ejemplo, lo aceptaba sin reservas, pero criticaba que la Iglesia visible *militante* se identificara con la *purgante* y *triunfante*, que forman parte también del Cuerpo Místico (como se ve, su observación nada tiene que ver con extensiones *horizontales* del Cuerpo Místico en la tierra)⁴⁰. Se registró también alguna voz acerca de la

37 ADA II/3, 996.

38 Cf. card. F. König y 5 obispos austriacos en ADA, II/1, 76s.

39 Cf. U. Betti, 729-730.

40 “Certo et firmiter credo Ecclesiam esse, natura sua Corpus Mysticum Jesu Christi, cuius Ipse est caput et nos sumus membra. Per Baptismum in Illo vitali connexu radicati. Et etiam credo ex toto corde Ecclesiam Catholicam Romanam esse veram Ecclesiam, in societatem visibilem, unam, sanctam, universalem et apostolicam, a Christo Iesu super fundamentum Apostolorum et Prophetarum erectam, ad thesaurum revelationis sedulo custodiendum et diffundendum. Et ad fructus redemptionis omnibus hominibus trasmittendos, destinata. Attamen mihi videtur quod non possumus ‘solemniter profiteri’ (sicut in texto... proponitur) quod Ecclesia Romana et Corpus Christi mysticum sint unum et idem quasi Corpus mysticum intra fines Ecclesiae Romanae totaliter includeretur. Etenim Corpus Mysticum Christi multo latius extenditur quam Ecclesia Catholica Romana militans. Amplectitur etiam Ecclesiam

incorporación bautismal a Cristo como "incorporación en algún sentido" a la Iglesia⁴¹. La Comisión Teológica Preparatoria revisó el tema de la identidad de la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica en junio de 1962, afirmación que se mantiene en su respuesta a la Comisión Central, porque entiende que de lo contrario sería aceptar la teoría de las ramas en las que se habría disgregado la Iglesia de Cristo, y significaría separarse de la constante doctrina pontificia al respecto⁴². La

in Purgatorio dolentem et Ecclesiam triumphantem. Unde apparet quod Ecclesia nostra, quamvis sit aspectus visibilis Corporis Mystici Iesu Christi non possit cum eo absolute identificari", ADP II/3, 998. Obviamente, el card. Ottaviani le replicó que el esquema no identifica la Iglesia 'militante' con el Cuerpo místico, sino con la Iglesia entera en todas sus fases: "Quando dicimus Corpus Christi Mysticum est Ecclesia catholica, Ecclesia catholica est in sua integritate, Ecclesia militans, seu melius, sicut bene dictum est, 'peregrinans' et purgans et Ecclesia triumphans (...) quando nos in comentario facto dicimus Ecclesiam catholicam esse idem ac Corpus Christi Mysticum dicitur de Ecclesia in toto suo complexu trium, sit venia verba (!) categoriarum", ADP II/3, 1023s.

41 Card. König, card. A. Bea, card. A. Coussa: ADP II/3, 1006, 1014, n. 1, 1032. Se argumentaba desde la extraña relación con el Cuerpo de Cristo en que situaba esa lógica al católico en pecado y al cristiano no católico en gracia.

42 "Est dissentio de *identitate* inter Ecclesiam catholicam Romanam et Corpus Mysticum terrestre. Commissio Theologica putat hanc rem decisam esse a Pio XII in Encycl. *Humani Generis* (Denz. 2319), ubi se reprobatur doctrina negans Corpus Christi Mysticum et Ecclesiam Romanam unum idemque esse. Quare minime Commissio Theologica admittere potest sententiam qua statuitur Ecclesiam christianam suam perdidisse unitatem et nunc esse plures Ecclesias christianas: catholicam, orthodoxam, protestantem, anglicanam, ideoque nunc corpus vivum Christi, quod est Ecclesia, esse dismembratum. Nec etiam Commissio Theologica admittere potest mitiorem hisce in terris incorporationem in Corpus Christi Mysticum sese latius extendere quam incorporationem in Ecclesiam Catholicam Romanam", ADP IV/3, 2, 189. "Minime putandum est Pium XII quid novi et inauditi dixisse. Ex permutis documentis tantum citentur S. Pius X et Pius XI. Sanctus Pius X scribit (*Vehementer nos*, 11. febr. 1906: A.S.S. 39, p. 8): 'Scriptura enim eloquitur, ex tradita a Patribus doctrina confirmat, Ecclesiam esse mysticum Christi Corpus, pastorum et doctorum auctoritate administratum, id est societatem hominum, in qua alii praesunt ceteris cum plena perfectaue regendi, docendi, iudicandi potestate. Est igitur haec societas, via et natura sua inaequalis'. Et ac si respondisset ad sententiam supra relatam Pius Papa XI scribit (*Mortuum animo*: A.A.S. 20, pp. 14-15): 'Cum enim corpus Christi mysticum, sci-

inquietud que provocaba esa posible debilitación llevó incluso a reforzar el texto⁴³.

Sin embargo, el cap. XI del esquema preparatorio reconocía –como vimos– la existencia de elementos eclesiales en las comunidades separadas, que pueden producir la unión con Cristo, y que por su naturaleza impulsan hacia la unidad católica. Su n. 51 llevaba significativamente el título (que no pasó al texto definitivo): “De habitudine Ecclesiae Catholicae ad communitates christianas separatas”⁴⁴. Esta consideración incipiente de las comunidades a partir de los “elementa” conservados en ellas, ya antes de iniciarse el Concilio provocó reacciones –negativas y positivas– de observadores perspicaces: alguno sugirió incluso la supresión *tout court* del cap. XI; otros, en cambio, vieron ahí el inicio del reconocimiento del estatuto eclesial de las comunidades no católicas⁴⁵. En efecto, el tema de los “elementa Ecclesiae” se revelará *a posteriori* determinante.

Por su parte, el Secretariado, como ya hemos apuntado, hizo de la que podríamos llamar “doctrina de los elementa Ecclesiae” una elaboración más detenida, que será la que sus-

licet Ecclesia, unum sit, compactum et connexum, corporis eius physici instar, inepte stulteque dixeris mysticum corpus ex membris disiunctis dissipatisque constare posse”, ADP IV/3, 2, 189.

43 “Ut autem clarius appareat ratio cur Corpus Christi Mysticum sit Ecclesia Romana, Commissio Theologica proponit ut in fine legatur: ‘quamque post resurrectionem suam S. Petro et Successoribus, qui sunt Romani Pontifices, tradidit gubernandam, ideoque sola jure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia’”, ADP IV/3, 2, 197. La idea del esquema preparatorio rezaba, en síntesis, así: “nullam esse distinctionem realem inter Ecclesiam Catholicam Romanam visibilem et inter Corpus Christi Mysticum quod est Ecclesia”, ADA II/3, 994. Cf. card. Ottaviani, ADP II/3, p. 1024s; AS I/4, 17 n. 49: “De identitate Ecclesiae Catholicae et Corporis Mystici cf. Pius XII...”.

44 AS I/4, 82, n. 51.

45 U. Betti, 732-733, recoge una reflexión del P. Congar en una hoja de *Cogitationes* del 21 noviembre 1961: “...ista elementa non sunt mere adventicia talibus societatibus. Nam *constituunt* illas in hoc praecise quod volunt esse et sunt ut societates religiosas... Si hoc verum est, deberemus dicere quod elementa quae retinent communitates dissidentes, eas ut subiectum ecclesiologicum qualificant (vel caracterizant). Deberemus connexionem internam agnoscere inter elementa quae retenta possidentur, et subiectum quod ea retinet et habet”.

tancialmente pase a la doctrina conciliar. La Iglesia de Cristo venía concebida en el *borrador* como constituida por un conjunto de elementos o bienes salvíficos, pero no considerados como mera agrupación o cúmulo, sino en su total y plena interrelación. En efecto, cuando se dan “simul sumptis”, decía el texto, “non tantummodo Ecclesiae patrimonium coalescit, sed etiam ipsa Ecclesia constituitur”. En esta perspectiva se sitúa la segunda afirmación: la existencia, *fuera* de los límites de la Iglesia católica, de algunos de esos elementos o bienes: “quaedam Ecclesiae bona seu elementa etiam extra eius saepa inveniuntur”. *Quapropter* –concluía el borrador– el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas (¡las comunidades!) como medios de salvación. Tales elementos o bienes hacen de esas comunidades, para sus miembros, verdaderos medios de salvación, aunque imperfectos, ya que sólo en la verdadera Iglesia instituida por Cristo –la Católica– se dan en plenitud.

Estas ideas se situaban en continuidad con el esfuerzo realizado por la teología católica precedente y serán, como decimos, las que se acojan en el esquema “de Oecumenismo”. Sin embargo, los esquemas preparatorios no daban razón de la articulación entre la identidad entre Cuerpo místico de Cristo e Iglesia Católica, y la existencia de elementos y bienes de salvación fuera de ella. Es lo que obligó a encontrar, ya en el desarrollo conciliar, la fórmula “subsistit in”, como veremos más despacio.

2. En el desarrollo del Concilio

a) El primer periodo conciliar (1962)

El esquema “De Ecclesiae unitate”, único discutido en la primera sesión de 1962, resultaba bastante pobre en comparación con el cap. XI “de Oecumenismo” del esquema “de Ecclesia”. Pero su breve discusión provocó ya la emergencia de las dos corrientes entre los Padres, aunque sólo una acabará concitando el consenso generalizado.

Una posición consideraba las comunidades separadas como simples comunidades o agrupaciones sin eclesialidad alguna: son “coetus” religiosos, en los que la gracia divina y los sacramentos son eficaces para los individuos por los cami-

nos que sólo Dios conoce, pero no por una presunta eficacia salvífica de las comunidades en sí, sino sólo porque los sacramentos que poseen pertenecen a la única Iglesia verdadera. No son, pues, "Iglesias", ni pertenecen a la Iglesia de Cristo. Sólo la Iglesia católica merece ese nombre, la única verdadera en sentido estricto y propio⁴⁶. Esta posición albergaba, aun en su parcialidad, una preocupación legítima por la unidad de la Iglesia que había de ser integrada –de eso se ocupará el Secretariado– con otros datos no menos verdaderos. La segunda posición constataba que los cristianos separados comparten con los católicos el bautismo, la gracia santificante y la pertenencia a Cristo, *que reciben en sus comunidades*, de manera que esos elementos comunes otorgan una pertenencia positiva a la única Iglesia. Las comunidades no son simples "coetus"; debía reconocérseles su auténtico carácter eclesial, e incluso denominarlas "Ecclesiae", al menos a las Iglesias ortodoxas, pues así se les ha denominado tradicionalmente (y en especial por los Pontífices Romanos)⁴⁷.

En cuanto a la discusión del esquema "de Ecclesia" de 1962 algunos Padres matizaron la identificación entre el Cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica. Liénart insistirá en que la Iglesia católica es el verdadero Cuerpo de Cristo, su manifestación visible, pero no se clausura en sus límites visibles. Otros insistían en reconocer no sólo la condición cristiana sino también eclesial de los no católicos. Los bautizados no católicos se incorporan a Cristo, y a su modo, a la Iglesia⁴⁸.

46 Documentación: card. E. Ruffini, AS I/3, 556; mons. D. Fernández, AS I/3, 636-637; mons. A. Carli, AS I/3, 761-762; card. F. Spellman, AS I/3, 655.

47 Documentación: mons. F. S. Tinivella, cf. AS I/3, 828; mons. I. Tawil, cf. AS I/3, 660; mons. N. Edelby, cf. AS I/3, 639; mons. G. Amadouni, cf. AS I/3, 748.

48 Documentación: mons. De Smedt, AS I/4, 142-144; card. Bea, AS I/4, 228; card. B. J. Alfrink, mons. E. de Smedt, Mons. A. Kozłowiecki, mons. M. Doumith, mons. T. Cooray: AS I/4, 134, 143 n. 3, 211 n. 10, 257, 442s.; card. G. B. Montini, mons. A. Toutoungy: AS I/4, 126s, 294 n. 4, 590 n. 2. El card. Liénart reitera su tesis de que la Iglesia católica es la manifestación visible del Cuerpo Místico, pero éste trasciende sus límites visibles: "Est enim Ecclesia romana verum Christi Corpus quin tamen illud exhaustiat. (...) Et quid dicam de christianis separatis, qui tamen per baptismum validum in Christo sunt sepulti ut in eo ad vitam supernaturalem reviviscant et in eo inserti maneant? Doleo quod Ecclesiae romanae alieni non

Es interesante advertir que las observaciones no se dirigían a la *identidad* entre el Cuerpo místico y la Iglesia católica –que para los Padres era obvia–, sino a la *forma* como se presentaba, dejando sin explicar otros aspectos de los que había que dar razón⁴⁹.

b) El segundo periodo conciliar (1963)

Comencemos también aquí por los debates sobre el Decreto de Ecumenismo para ver después la evolución de la Constitución sobre la Iglesia.

La “Relatio” de mons. Martin daba inicio en diciembre a la discusión conciliar del *primer esquema* “de Oecumenismo”. Advertía que el decreto “omnino et evidenter praesupponit doctrinam expositam in Constitutione dogmatica ‘De Ecclesia’” (en elaboración simultánea al Decreto), y que la novedad del tema ecuménico explicaba que algunas cuestiones no estuvieran perfectamente resueltas:

“Quaestio de Oecumenismo est omnino nova. Nullum unquam ex praecedentibus Conciliis de ea tractaverat. In ipsa theologia nonnisi recentiore tempore de ea sermo fit. Multas implicat quaestiones nondum perfecte solutas”⁴⁹.

El Concilio aceptó el texto “in genere” como base de trabajo. Las dos corrientes antes mencionadas adquieren ahora

gaudeant nobiscum de omnibus donis supernaturalibus quorum illa est dispensatrix; sed non audeam dicere quod nullo modo Corpori Christi Mystico adhaereant, quamvis non sint in Ecclesia catholica incorporati. Unde apparet quod Ecclesia nostra, quamvis sit visibilis manifestatio Corporis Mystici Iesu Christi, non possit cum eo absolute, sensu dicto identificari”, AS I/4, 126.127.

49 Una prueba indirecta es el mismo P. Tromp, que anotaba resúmenes de las intervenciones de los Padres. No muestra inquietud para la tesis tan querida por él: “Inter circiter 150 Patres, qui sive ore sive scriptis observationes suas ad Schema de Ecclesia dederunt (usque enim ad diem 28 februarii omnibus data est hoc faciendi occasio) nemo, ni fallor est, qui neget capitis primi doctrinam esse rectam. Attamen nonnulli putant eam esse unilateralem” (cit. por A. von Teuffenbach, 310, nota 96). La “unilateralidad” de la expresión, no la “identidad” afirmada, era lo que disgustaba a algunos.

50 AS II/5, 473.

claros contornos al expresarse en “emendaciones” e intervenciones –orales o escritas– sobre un texto llamado a convertirse en documento definitivo.

Se consolida, por una parte, en este segundo periodo conciliar, la *tendencia minoritaria*, reacia a la relevancia salvífica de las comunidades separadas, que se estimaba en detrimento de la unicidad de la verdadera Iglesia (católica). Entresacamos, tomadas de los Padres de esta tendencia, algunas afirmaciones⁵¹:

- Es necesario afirmar que “Ecclesia, seu Corpus Christi mysticum, in concreto unum idemque est ac catholica romana”, y que si las comunidades no católicas poseen algunos medios de santificación, los tienen como reliquias –“vestigiae”– que se han llevado con la separación. Sólo por misericordia divina el Espíritu Santo –puede creerse piadosamente– santifica al separado de buena fe a través de esos medios, pero no por las comunidades tomadas como tales (“non reduplicative qua talibus”), pues eso supondría que el Espíritu legitima la separación.
- Sólo la Iglesia católica ha recibido de Cristo todos los medios de salvación y vividos de modo anómalo en la separación sólo son eficaces por la bondad de Dios hacia quienes yerran de buena fe. Dios no puede utilizar salvíficamente “ut tales” las comunidades separadas como si Él mismo hubiera puesto en ellas esos medios de salvación y, por ende, Dios fuera responsable de los cismas y herejías. El Espíritu Santo no se sirve de las comunidades en cuanto tales, sino de los medios salvíficos que hay en ellas, y que pertenecen a la Madre Iglesia.
- En realidad, el Espíritu Santo es el “alma” de la Iglesia católica; las comunidades separadas carecen del

51 Documentación: AS II/5 884; card. M. Browne, AS II/6, 97; mons. A. Carli, AS II/5, 692-693, AS II/5, 450; cf. AS II/5, 887; mons. T. W. Muldoon, AS II/6, 127; mons. G. de Proença, AS II/6, 112-113; mons. A. De Castro Mayer, AS II/5, 784; mons. J. García y Goldáraz, AS II/6, 114; mons. Canestri, cf. AS II/6, 35; mons. A. López Aviña, cf. AS II/6 122; mons. F. Melendro, AS II/6 124-125; mons. P. Philippe, AS II/5, 450; cf. AS III/3, 731; mons. C. de Provençhères, cf. AS II/6, 385; mons. Yoshigoro, AS II/5, 830-832.

Espíritu, aunque actúe en los sacramentos y medios salvíficos que existen en ellas; pero no actúa del mismo modo: en la Iglesia católica actúa “per se”, como su alma; y actúa “per accidens” en los corazones de los acatólicos de buena fe, pero no propiamente en sus comunidades. De lo contrario, habría que admitir muchas vías ordinarias de salvación, no identificadas por nota específica alguna, sino por su mayor o menor posesión de medios de salvación. Incluso podría permanecerse tranquilamente en la separación pues, aun siendo comunidades deficientes, se afirma la presencia en ellas de medios salvíficos suficientes.

- Las Iglesias y Comunidades separadas –según argumentando estos Padres–, se especifican como tales sólo por la separación; y la salvación se da propiamente a *través de los medios* que han conservado, bienes y medios que como tales no las especifican, es decir, no pertenecen a su naturaleza o esencia propia en cuanto separadas, pues pertenecen única y propiamente a la Iglesia fundada por Cristo, pertenecen “de se” a la Iglesia católica. Los “*elementa seu bona*” sólo *ordenan* a ella a los cristianos separados.
- Las Iglesias y comunidades separadas no son órganos salvíficos providenciales, sino sólo medios que *de facto* la misericordia divina usa para la salvación, a pesar de la división, en cuanto han retenido “*vestigiae*” del patrimonio cristiano que ha sido entregado a la Iglesia católica y que impulsan hacia ella. Por ello, debe mencionarse en el texto su deficiencia salvífica objetiva. Todo ello repercute en la cuestión terminológica, incluso en relación a la tradicional denominación de “*Ecclesiae*” dada a las orientales, pues el bautismo genera una imperfecta comunión de los cristianos separados, pero no otorga propiamente una comunión *eclesiástica*.

La *tendencia mayoritaria*⁵² sostenía que las Iglesias y comunidades separadas en sí mismas tienen, a pesar de la

52 Documentación: mons. N. Verhoeven, AS II/5, 827; Conf. Epis. Paedamontana, AS II/5, 922-923; card. A. Bea, AS II/6, 16; mons. M. Bau-

separación, un valor positivo, aunque ciertamente sólo “*Ecclesiam catholicam esse vere et plene Ecclesiam Christi*”.

- Las Iglesias separadas son “*Ecclesia*”, aunque no son *la verdadera Iglesia*. Diversos papas han reiterado que los cristianos acatólicos reciben los dones de Cristo y del Espíritu en virtud de su bautismo. Su bautismo *incorpora* a la Iglesia, al menos de una manera inicial que deberá ser completada íntegramente con la inserción visible en la verdadera y única Iglesia, la Católica.
- Debe dársele importancia al hecho de que los “*elementa seu bona*” que permanecen en ellas edifican la Iglesia, y son verdaderas *riquezas* (no simplemente “*vestigiae*”), ya que por ellos actúa Cristo por su Espíritu. Son una realidad incipiente de comunión verdadera; son semillas para desarrollar la perfecta unidad por el Espíritu Santo que impele a la unidad del Cuerpo de Cristo.
- Ciertamente, los “*bona*” salvíficos presentes *fuera* no dejan de pertenecer a la Iglesia católica, y su eficacia de gracia y de verdad proviene en cuanto unen a ella, se deriva de la única Iglesia católica, único signo e instrumento universal de salvación. Pero el Espíritu Santo también usa como instrumentos a las Iglesias y comunidades cristianas separadas para unir a sus fieles a Cristo. Esta consideración sobre la “*eclesialidad*” de los “*elementa*” reclamaba una terminología adecuada. La fórmula, propuesta por el card. König, será bímembre: “*Ecclesiae*”, para las Orientales, y, para las comunidades surgidas de la Reforma, “*Communitates ecclesiales*”.

La eclesialidad específica de las *Iglesias Orientales* frente a las “*Communitates ecclesiales*” fue objeto de una cuidada atención por los Padres. De nuevo entresecamos textos.

- La diferencia se encuentra en la Eucaristía y el Episcopado válidos que mantienen, y que hacen de ellas

doux, AS II/5, 610; Patres Conciliares Africae Centro-Orientalis, AS II/5 449; cf. AS II/5 91; mons. M. Terzian, AS II/5, 824; card. Silva Henríquez, AS II/6, 97-98; Conferentia episcoporum Helvetiae, AS II/6, 143.

“Iglesias locales o particulares *sensu proprio*”⁵³. En cambio, los elementos que poseen las comunidades de la Reforma –principalmente la Sagrada Escritura y el Bautismo– sólo fundamentan una cierta ordenación y comunión de sus miembros con la Iglesia católica⁵⁴.

- Las Iglesias ortodoxas son “*Ecclesiae*” debido a la peculiar naturaleza de sus “*elementa ecclesialia*” que, si bien carecen de la plenitud de unidad, las sitúan en una relación *especial* con la única Iglesia de Cristo, la Católica. Esta concepción teológica tradicional reclama un tratamiento teológico distinto del de las comunidades protestantes, según desarrollará especialmente mons. Serrano: “*Ecclesia orthodoxa est vere et proprie partem unius Ecclesiae Christi in statu separationis, contra Christi voluntatem, a Sede Petri*”; las Iglesias ortodoxas son verdaderamente la Comunión trinitaria que “*per fidei orthodoxae professionem et per baptisma confertur, per alia sacramenta accrescitur et per Eucharistiam perficitur*”. Especial importancia posee la Eucaristía, sacramento de la unidad de la Iglesia: “*ubi enim adest fides orthodoxa et valida Eucharistiae celebratio, ibi est proprie Ecclesia*”.
- Esta comunión sobrenatural e invisible reclama, continuaba diciendo mons. Serrano, la comunión visible que se consume en la unión con el sucesor de Pedro: “*solam Ecclesiam catholicam quae praeter alia omnia elementa essentialiam communionem episcoporum cum successore Petri habet, esse plene et perfecte unicum illam Ecclesiam Christi*”. Pero en virtud de la Eucaristía, las Iglesias ortodoxas “*esse vere et proprie partem unius Ecclesiae Christi, etsi ob causas historicas notas, debita communione cum Sede Petri orbatam, quae communio ei ultimam perfectionem in linea institutionis visibilis et plenam in Ecclesiam insertionem conferre debet*”. Todo esto no puede decirse, concluye mons. Serrano, de las demás comu-

53 Mons. C. de Provenchères, AS II/5, 567.

54 Mons. A. Sapelak, AS II/5, 624; mons. A. G. Vuccino, AS III/3, 762.

nidades, que poseen sólo un estatuto inchoativo: “cum ad Ecclesiam inchoative pertineant”⁵⁵.

A la luz de esas ideas, algunos Padres coinciden en la conveniencia de añadir al esquema alguna consideración acerca del significado eclesial de la celebración eucarística:

- En relación con las Iglesias orientales ortodoxas no basta la sola enumeración *cuantitativa* de esos bienes para percibir su importancia *cuantitativa*.
- En el esquema “de Ecclesia” –recuerda alguno– ya se hace referencia a la Eucaristía en su dimensión eclesial, por cuya celebración “continuo vivit et crescit Ecclesia” (vid. actual n. 26 de *Lumen gentium*).
- En razón del episcopado y de la Eucaristía válida, cada una de estas Iglesias “Ecclesia Dei’ adhuc nuncupari possint, imperfecte sed reapse”, puesto que “qui Eucharistiam facit, unitatem Ecclesiae intendit; (...) Ecclesiae particulares, una cum earum episcopis, singillatim et omnes simul, in unum corpus per Eucharistiam efficiuntur”⁵⁶.

En síntesis, dice mons. Jenny, en ese futuro párrafo debería decirse que estas Iglesias “in celebratione enim eucharistica pignus et fontem vitae Ecclesiae iure confitentur”, y agrega:

“Proinde in celebratione verae Eucharistiae Domini unaquaeque harum Ecclesiarum, Ecclesia Dei reapse constituitur, in communione omnium Ecclesiarum particularium ac in officio mutuae caritatis; in quibus enim Ecclesiis, imperfecte certo cum desit plena communio iuxta voluntatem Christi, vere tamen, cum illud adsit elementum essenziale, quod est Eucharistia, manifestatur Ecclesia quae per se una, sancta, catholica et apostolica est”⁵⁷.

La sugerencia será aceptada en el texto de *Unitatis redintegratio*, n. 15, en el que se lee:

55 Mons. J. Serrano, AS II/5 818-820.

56 Mons. Baudoux, AS II/5, 463; cf. AS II/5, 883.

57 Mons. H. Jenny, AS II/6, 177-179.

“Proinde per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit, et per concelebrationem communio earum manifestatur”.

Vengamos ya a los debates de 1963 sobre el *esquema* “de Ecclesia”, que en su n. 7, “De Ecclesia in terris peregrinante”, mantiene la identidad (“est”) entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, con referencia a “Mystici Corporis”⁵⁸, pero con la adición –como sabemos– de los “elementa” que se encuentran fuera de ella.

La discusión de otoño de 1963 se refirió extensamente a estos “elementa”. No hay nuevas ideas. Se insiste en conceptos ya avanzados antes, que se desarrollan:

- Son *dones* de santificación, pero también –se precisará– de la “verdad” de Cristo, que impulsan a la unidad por su valor intrínseco.
- La Iglesia católica es la única Iglesia de Cristo y su Cuerpo Místico, único medio universal de salvación; pero esto no excluye la existencia de medios *parciales* de salvación.
- Las comunidades no son meras agrupaciones que poseen esos elementos de manera *extrínseca*; las comunidades son instrumentos de la acción de Dios, a modo de “expansiones sociales” de la Iglesia de Cristo.
- El card. Silva Henríquez ve la necesidad de *precisar* la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia cató-

58 Cf. AS II/1, 225 n. 20, 340. *El esquema de Ecclesia* de 1962 –primer esquema Philips– afirmaba la acción del Espíritu en los no católicos, y señalaba en nota que la “pertenencia” debía mantener la correlación entre incorporación a Cristo e incorporación a la Iglesia: “Consulto abstinetur a quaestione inter theologos controversa, utrum Christiani acatholici simpliciter dicendi sint non-membra Ecclesiae an membra imperfecte, indicative rei partim impedit, cum ea unita. De placitis obiectivis omnes concordant. Quidam autem aestimant rationem membri dividi non posse, neque varios gradus admittere. Alii autem, qui magis ad efficacitatem ecclesialem baptismi attendunt... potius de membro imperfecto loquuntur. Ceterum cavendum est ne dicatur aliquem ad Christum pertinere posse, quin eodem proportionali modo ad Ecclesiam pertineat”, cf. U. Betti, 735, nota 35.

lica, para iluminar la paradoja de que sólo hay salvación en la única Iglesia, pero hay medios de salvación –y personas santificadas por esos medios– fuera de ella, y que, en cuanto medios, pertenecen a la Iglesia de Cristo⁵⁹.

Tras la revisión del esquema “de Ecclesia”, el n. 7 pasa a ser el n. 8 (numeración ya definitiva), con el título: “De Ecclesia visibili simul et spirituali”. De acuerdo con los deseos de los Padres, los “elementa sanctificationis” son también “veritatis”, y “*dona Ecclesiae Christi propria*”. Como dijimos, se imponía acomodar redaccionalmente la identidad (“est”) entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, para dar “espacio” a la existencia de esos elementos fuera de su organismo visible. El cambio era justificado por la “Relatio”, que comienza recordando el objeto del n. 8 de *Lumen gentium*:

“*Intentio autem est ostendere, Ecclesiam, cuius descripta est intima et arcana natura, qua cum Christo eiusque opere in perpetuum unitur, his in terris concrete inveniri in Ecclesia Catholica (...)* Ita praecavetur impressio ac si descriptio, quam Concilium de Ecclesia proponit, esset mere idealistica et irrealis. (...) a) *Mysterium Ecclesiae adest et manifestatur in concreta societate. Coetus autem visibilis et elementum spirituale non sunt duae res, sed una realitas complexa, (...)* b) *Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia Catholica, licet extra eam inveniantur elementa ecclesialia (...)*.”

Al llegar a nuestra frase comenta:

“*loco ‘est’, dicitur ‘subsistit in’, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt (...)* Mysterium Ecclesiae tamen non est figuratum idealisticum aut irrealale, sed existit in ipsa societate concreta catho-

59 Documentación: mons. Jaeger, mons. Kozłowiecki, Conferencia episc. de Fulda, AS II/1, 676, 679, 777; mons. Sepinski, Conferencia episc. Venezuela, AS II/2, 196, 217; mons. J. McEleney AS II/1, 689. mons. J. Van Dodewaard y Conferencia episc. Holandesa, AS II/1, 433; card. G. Lercaro, AS II/2, 10; mons. M. Baudoux, AS II/2, 71; C. Butler, AS II/1, 462. Card. R. Silva Henríquez, AS II/2, 137; revmo. J. B. Janssens, AS II/1, 676s.; mons. F. Simons, AS II/1, 726.

lica sub ductu successoris Petri et Episcoporum in eius commu-
nionem”⁶⁰.

El objetivo del cambio era, pues, “concordar” la identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica con la existencia de los “elementa” en las comunidades separadas. Pero la identidad permanece intocada. Nótese las expresiones:

- Ecclesia concrete *inveniri in* Ecclesia catholica,
- *existit in ipsa societate* concreta catholica,
- *adest* et manifestatur in concreta societate,
- *adest* in Ecclesia catholica.

Se trataba de enlazar la Iglesia-misterio (visible e invisible) y la Iglesia-sujeto histórico. “Non sunt duae res”: la Iglesia del Señor no es un ente *ideal*, pues tiene un sujeto visible, que revela y realiza el misterio en la historia. Ciertamente, no siempre realiza perfectamente el misterio en la historia; eso sucede *no sin sombras*: “Haec autem Ecclesia empirica mysterium revelat, sed non sine umbris”⁶¹. La expresión “subsistit in” no connota la lógica distancia *vertical* que existe entre la Iglesia peregrina y su realización consumada “in Patria”: no se dice que la Iglesia de Cristo sea la Iglesia católica en su estado de perfección escatológica; la expresión “subsistit in” mira a la relación *horizontal* entre la Iglesia católica y las comunidades que participan de algún modo de su eclesialidad. Por otra parte, los “elementa” que se encuentran fuera de ella no penden en el vacío, sino que son actos de unos sujetos comunitarios, en los que sus miembros los poseen y reciben: el bautismo “et alia sacramenta in propriis Ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis agnoscunt et recipiunt” (LG 15).

60 AS III/1, 176.177.180.

61 *Relatio* del textus emendatus, AS III/1, 176. El card. Döpfner decía en sus *Adnotationes criticae* sobre el esquema preparatorio: “Nihil dicitur de Ecclesia ut realitate historica, quae essentiam suam operatione Sancti Spiritus, sed etiam humana, realizare debet. Id quod non omnibus temporibus aeque perfecte fit”. AS I/4, 603.

c) El tercer periodo conciliar (1964)

En febrero de 1964 se procedió a la revisión del esquema "de Oecumenismo". Fue enviado a los Padres en el mes de mayo y presentado en Aula en septiembre acompañado de una breve "Relatio" del Secretariado sobre la revisión⁶². Del 5 al 8 de octubre se procedió la votación de los tres primeros capítulos, que venían presentados para el sufragio tras unas breves "relaciones" al cap. III⁶³.

a) Las *reacciones al texto revisado*. Llegaron entre los meses de mayo y septiembre⁶⁴. Hay quienes alaban la expresión *Iglesias y comunidades eclesiales*, pues con ella se distingue bien –dicen– entre los orientales y los protestantes. Pero predominan en las intervenciones sobre nuestro tema los Padres que quieren puntualizar lo que estiman excesivas concesiones⁶⁵.

– Unos aspiran a que se especifique el término "Ecclesia", de manera que se vea bien que quien posee los bienes de salvación es la única Iglesia fundada por Cristo.

– Otros reiteran la objeción de que la eficacia salvífica no proviene de las comunidades como tales –no son medios de salvación– sino de la situación subjetiva de sus miembros en relación con la Iglesia católica, única institución de salvación. Cuando menos, el texto siempre debería relacionar la eficacia de los "elementa" con la Iglesia católica: "Efficientia mediorum salutis, quibus utuntur fratres seiuncti, connectanda est semper cum Ecclesia".

– Algún Padre teme que el Decreto propicie un relativismo eclesiológico al situar en un mismo plano a la Iglesia católica y a las demás comunidades cristianas.

62 Cf. AS III/2, 330-344.

63 Presentadas en la 96 Congregación general por mons. Hermaniuk, *super cap. III (partem I)*, y mons. Heenan, *super cap. III (partem II)*, cf. AS III/4, 10-13; 13-15.

64 Cf. AS III/2, 850-877; sobre el cap. IV: 877-881; sobre el cap. V: 881-895. Llegadas tras el 14 de septiembre: AS III/2, 896-918.

65 Mons. P. M. Meouchi, AS III/2, 867-868; mons. G. Amadouni, AS III/2, 851; mons. A. Carli, AS III/2, 853-856; revmo. P. A. Fernández, AS III/2, 864-865; card. C. Micara, AS III/2, 896-897.

- Suscita reservas, en fin, el significado eclesial de la Eucaristía en las Iglesias Orientales: “per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit”: esa “Ecclesia Dei” no puede ser otra –se dice– que la Iglesia católica, y las “singulae Ecclesiae” de que aquí se habla son las Iglesias particulares ortodoxas, de lo que habrá que concluir que es la Iglesia católica la que *aedificatur et crescit* en ellas⁶⁶.

b) La “*Relatio*” del Secretariado argumentaba la preferencia del texto por la expresión “Communitates ecclesiales” para designar las separaciones occidentales: sus “*elementa ecclesiastica*” les confieren una verdadera naturaleza eclesial”. Esas agrupaciones no son solamente “un conglomerado (summam seu congeriem) de individuos cristianos”, sino que están constituidas por “*elementa socialia ecclesiastica*, que conservan del patrimonio común y que les confieren un verdadero carácter eclesial”. De manera que “en ellas la única Iglesia de Cristo, *quasi tamquam in Ecclesiis particularibus*, aunque de manera imperfecta (*imperfecte*) está presente y de algún modo activa a través de aquellos elementos”. En cambio, el Secretariado rechaza la propuesta de que *todas* las comunidades occidentales “simpliciter vocentur Ecclesiae, sicuti usus communis fert”. Algunas rechazan, ellas mismas, esa denominación. Hay otras (veterocatólicos) que merecen el nombre de “Ecclesia”, “secundum solidam doctrinam theologiam”, a causa del válido sacerdocio y eucaristía válida (“propter sacramentum validum ordinis et validam Eucharistiam... nominandae sunt Ecclesiae”). Por ello, se habla globalmente de “Iglesias y Comunidades eclesiales”⁶⁷.

66 Mons. G. Amadouni, AS III/2, 851.

67 *Relatio (1964)* (...) “5. De terminologia in textu adhibenda. *Relatio (1964)* (...) b) Pluribus Patribus terminus ‘Communitates’ adhibitus in priori textu ad designandas Communitates seiunctas ex separatione occidentali ortas non esse sufficientem, cum sit terminus profanus, quo non exprimitur agi de Communitatibus religiosis christianis, quarum elementa ecclesiastica ipsis conferunt indolem vere ecclesialem. Ex his Patribus alii postulant, ut adhibeatur terminus ‘Communitates ecclesiales’, alii desiderant, ut illae Communitates simpliciter vocentur Ecclesiae, sicuti usus communis fert. Secretariatus post diligens examen harum observationum haec respondenda esse censuit et his responsis textum accommodavit (...) Ad b) (...) Praetereundum non est Coetus ex divisione

Por otro lado, la "Relatio" señalaba que la razón del carácter salvífico de las Comunidades para sus miembros no se da obviamente "ratione separationis", sino porque los "elementos de la única Iglesia de Cristo que en ellas se conservan pertenecen al *ordo salutis*". Las modificaciones realizadas en el texto, continúa la "Relatio", tienen por objeto subrayar la importancia de estos elementos y la acción que a través de ellos realizan Cristo y su Espíritu, y afirmar con toda claridad que la fuerza, la *virtus*, de esos elementos procede "ex gratia et veritate Ecclesiae concreditis"⁶⁸. (Como sabemos, una de las enmiendas finales añadirá: "Ecclesiae *catholicae* concredit est").

En cuanto al nuevo párrafo sobre el *significado eclesial de la Eucaristía* en las Iglesias Orientales (n. 15 del Decreto, vid *supra*), pedido por muchos Padres, la citada "Relatio" subraya la importancia del tema, pues se trata de la celebración de la verdadera Eucaristía por un obispo válidamente

occidentali ortos non esse tantum summam seu congeriem Christifidelium individuorum, sed constitui elementis socialibus ecclesiasticis, quae ipsi ex communi patrimonio conservant et quae ipsis characterem vere ecclesialem conferunt. In his Coetibus unica Christi Ecclesia, quasi tamquam in Ecclesiis particularibus, quamvis imperfecte, praesens et mediantibus elementis ecclesiasticis aliquo modo actiosa est. Notandum insuper est inter Communitates seiunctas esse quasdam Communitates, scilicet Veterum catholicorum, quae propter sacramentum validum ordinis et validam Eucharistiam, quibus gaudent secundum solidam doctrinam theologicam ab omnibus Catholicis acceptam, similiter ac Communitates orthodoxae nominandae sunt Ecclesiae. Ex altera parte Coetus Christianorum existunt, qui ipsi respuunt nomen Ecclesiae. His omnibus perpensis Secretaratus visum est ad designandos Coetus, ex divisione occidentali ortos, omnes simul sumptos, adhibendam esse duplicem expressionem quae sola totam realitatem complexam reddit, scilicet 'Ecclesiae et Communitates ecclesiales', AS III/2, 334-335.

68 *Relatio (1964)* (...) "C) De numero 3 (pp.7-8). (...) Dicendum deinde est non tantum de singulis Christianis ab Ecclesia catholica seiunctis, sed maxime etiam de Communitatibus, in quibus vivunt. Fatendum quidem est Communitates separatas non posse esse pro membris suis media salutis ratione separationis, sed eo tantum quod elementa unice Christi Ecclesiae in ipsis conservata ad ordinem salutis pertinent. In pagina 7, linn. 30-35 textus emendatus proponitur, in quo planius quam in priore textu momentum illorum elementorum et operatio Christi et Spiritus Sancti per ea enuntiatur, atque clare affirmatur ea virtutem habere ex gratia et veritate Ecclesiae concreditis", AS III/2, 337-338.

consagrado, en la cual la unidad de los discípulos de Cristo “significatur et efficitur”⁶⁹.

c) Las “*Relationes*” al cap. III antes de la votación. Mons. M. *Hermaniuk* retomaba en su “*Relatio*” el tema eucarístico y la dificultad de algunos Padres en aceptar esta doctrina, pues parecería que, en definitiva, el estado de separación en nada afecta a la edificación y crecimiento de la Iglesia. Su respuesta argumenta a partir de la validez del sacramento eucarístico en esas Iglesias, y en consecuencia, su fruto no puede ser otro que el crecimiento de la Iglesia por la gracia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo místico⁷⁰.

La *Relatio* de mons. M. *Heenan* comenta el nuevo título de la sección 2ª del cap. III (II. “*De Ecclesiis et Communitatibus ecclesialibus in Occidente seiunctis*”), que había sido reclamado por muchos Padres. Los términos *Iglesias* y *Comunidades eclesiales* quieren abarcar a todas las occidentales, sin entrar a dirimir cuáles de entre ellas en concreto merecen el nombre de *Iglesias*, y cuáles el de *Comunidades eclesiales* en sentido teológico: “*Minime autem tamen in quaestionem disputata intramus, quatenus requirantur, ut aliqua Communitas christiana theologice Ecclesia vocari possit*”⁷¹.

69 *Relatio (1964)* (...) “3) Secundum vota multorum Patrum, quorum aliqui textum concretum proponebant, in novo textu mentio explicita Eucharistiae fit et momentum eius peculiare pro Ecclesia aedificanda et perficienda commemoratur (cf. numerum 15um., pag. 20, linn. 28-30). Celebratio enim verae Eucharistiae ab episcopo valide consecrato peracta, qua unitas discipulorum Christi significatur et efficitur, thesaurus est pretiosissimus etiam fratrum orientalium a nobis seiunctorum, quo unio nobiscum promoveri atque perfici potest et debet”, AS III/2, 342.

70 “b) Aliquis Pater difficultatem movet contra textum in N. 15, p. 20, linn. 28-29, ubi legitur: ‘Proinde per celebrationem Eucharistiae Domini in his singulis Ecclesiis (nempe Orientalibus), Ecclesia Dei aedificatur et crescit’. In quoniam esset malum separationis –rogat iste Pater–, si Ecclesia Dei aedificatur et crescit per Liturgias Ecclesiarum seiunctorum? Resp. Omni sacramento valide et fructuose recepto crescit et aedificatur Ecclesia Dei, quia advenit vel augetur in animabus gratia Christi, Capitis Corporis Mystici. Hoc valet a fortiori de Eucharistia, quae est fons vitae Ecclesiae et pignus futurae gloriae, ut clare dicitur in linn. 23-24 eiusdem numeri 15”, AS III/4, 12.

71 “Titulus partis secundae Capitis tertii mutatus est propter multas a Patribus interventiones factas. Coetus nempe ex divisione occidentali orti non sunt tantum summa seu congeries Christianorum individuo-

d) Finalmente, la *expensio modorum* presentada por el Secretariado a la aprobación de los Padres admitió pocos cambios redaccionales que afecten al texto definitivo⁷². Veamos los capita principales:

– *La Iglesia católica es la Iglesia única y verdadera Iglesia de Cristo*. Algunos *modi* aspiraban a asegurar la unicidad de la Iglesia Católica como verdadera Iglesia de Cristo, preocupación compartida naturalmente por el Secretariado, que remite reiteradamente al texto del Decreto, en el que “clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi”, y que “Ecclesia catholica est unicum salutis institutum”⁷³. Si el texto no insiste en ello –dice– es porque presupone la doctrina ya contenida en la Const. “de Ecclesia”⁷⁴. Una vez firme ese dato, el Secretariado defiende que “in aliis communitatibus christianis inveniri veritates revelatas et elementa ecclesialia”, y que hay realidad de gracia salvífica, cuya fuente es Cristo⁷⁵. Este dato no oscurece al primero en manera alguna: “Ex toto textu clare apparet identificatio Ecclesiae Christi cum Ecclesia catholica, quamvis, ut oportet, efferantur elementa ecclesialia aliarum communitatum”⁷⁶.

– *Fuera de ella hay realmente Iglesias y Comunidades eclesiales*. Otros *modi* rechazan la afirmación de que puede haber muchos y eximios elementos de santificación y verdad “extra Ecclesiae catholicae saepta”, porque deducen de aquí

rum, sed constituuntur elementis socialibus ecclesiasticis, quae ipsi ex communi patrimonio conservant et quae ipsis characterem vere ecclesialem conferunt. Loquentes in titulo de Ecclesiis et de Communitatibus ecclesialibus omnes comprehendere volumus qui nomine christiano decorantur. Minime autem tamen in quaestionem disputata intramus, quae nam requirantur, ut aliqua Communitas christiana theologicè Ecclesia vocari possit”, AS III/4, 14.

72 Vid. los admitidos en AS III/7, 12-49 (proemium et cap. I); 412-421 (cap. II); 669-702 (cap. III).

73 AS III/7, 12 y 694.

74 AS III/7, 15. En la *Relatio* de 1964 se lee: “Rogat Secretariatus, ut prae oculis habeatur decretum De Oecumenismo non esse constitutionem dogmaticam, sed decretum pastorale, quod niti potest et debet doctrina in Constitutione dogmatica ‘De Ecclesia’ fuse exposita et in decreto De Oecumenismo non repetenda”, AS III/2, 336.

75 AS III/7, 15.16.

76 AS III/7, 17.

la renuncia a la correlación entre el Cuerpo místico de Cristo –con su “alma”, el Espíritu Santo– y la Iglesia católica. Insisten en que el texto considere sólo la unión de los individuos a Cristo, y no las Iglesias y comunidades como tales, incluso negándoles el título de “Ecclesiae”. La comunión con la Iglesia católica se da por completo o no se da en modo alguno. De nuevo, el “bonum ex integra causa”... Por tanto, no hay comunión propiamente *eclesial* con los cristianos separados, y sólo cabe hablar de una cierta *afinidad* espiritual imperfecta de éstos con la Iglesia católica, pero no una relación de *incorporación* a la Iglesia o a Cristo⁷⁷.

Todas estas propuestas –que apuntaban directamente contra la eclesialidad de las comunidades separadas– serán rechazadas. El Secretariado justificaba la “eclesialidad” de las comunidades occidentales apelando a los elementos que las informan como tales, (y reitera que el Concilio no desea dirimir cuáles de entre ellas merecen el nombre de “Ecclesiae” en rigor teológico). En relación con las Iglesias orientales esa designación tiene fundamento teológico, puesto que son Iglesias particulares –“et quidem sensu proprio”–, que se han separado de la Sede Romana⁷⁸. En ellas, “celebrationem verae Eucharistiae ad aedificationem Ecclesiae revera contribulit!”, debido a la naturaleza sacramental del misterio de la Iglesia y de la Eucaristía, por cuya celebración se realiza la Iglesia de Dios y el Cuerpo místico de Cristo. No ve razón para advertir un modo diferente en que la misma Eucaristía edifique la Iglesia en las Iglesias orientales y en la Iglesia

77 AS III/7, 16.25.28.29.30-31.689.

78 *Ad numerum 3* (...) “57 – Pag. 8, lin. 1 omittatur ‘Ecclesiae et’. *Ratio*: Ecclesia non datur nisi una, nempe Catholica; Communitates non-catholicae proprio sensu nequeunt vocari Ecclesiae. R. – Duplex expressio ‘Ecclesiae et Communitates eclesiales seu seiunctae’ a Concilio approbata legitime omnino adhibentur. Una quidem est Ecclesia universalis, plures vero Ecclesiae locales et particulares. Sollemne est in Traditione catholica Communitates Orientales seiunctas vocare Ecclesias – locales sive particulares utique – et quidem sensu proprio. Concilii non est investigare et determinare, quanam inter alias Communitates vocandae sint Ecclesiae sensu theologico”, AS III/7, 35. *Ad numerum 13* (...) “8 – Pag. 19, lin 9: Deleantur verba ‘a Sede Romana’. R. – Non expedit quia praecise de separatione a Sede Romana agitur”, AS III/7, 671.

católica. Para el Secretariado coinciden: La Iglesia de Dios y el Cuerpo místico son “una et eadem res”⁷⁹.

– *La naturaleza de los “elementa Ecclesiae”*. El Secretariado señalaba que los bienes o elementos eclesiales constituyen un “totum organicum” interrelacionado por el que se edifica y vive la Iglesia, y que sólo la Iglesia católica lo posee en plenitud⁸⁰. Respondiendo a un modo sumamente matizado, el

79 *Ad numerum 15* (...) “4 – Pag. 20, linn. 28-30: ‘Proinde per celebrationem Eucharistiae Domini etc...’. *Expungenda est conclusio haec quia falsa. Ratio:* Haec vera non sunt nisi praesupponatur unitas fidei et communio hierarchicae disciplinae a Christo statutae, quae plane Chrysostomus, qui citatur, praesupponebat. Hic docetur in una Eucharistiae celebratione Ecclesiam aedificari. R. – In textu non dicitur Ecclesiam una celebratione Eucharistiae aedificari, sed solum celebrationem verae Eucharistiae ad aedificationem Ecclesiae solum contribuere”, AS III/7, 679. *Ad numerum 15* (...) “5 – Pag. 20, lin. 28: Verba ‘Proinde...’ usque ad finem periodi tollantur. *Rationes:* 1) (...) 2) Ecclesia Dei est Ecclesia catholica quae non ipsa crescit quando ecclesiae separatae utuntur suis bonis; (...) 4) Ecclesiae separatae Orientis nequeunt simpliciter vocari Ecclesia Dei; vera etenim Ecclesia Dei est catholica; (...) (18 *Patres*). R. – Obiectionis illae desumuntur ex doctrina ecclesiologica quae debitam rationem non habet de caractere sacramentali ipsius mysterii Ecclesiae quale in Constitutione ‘De Ecclesia’ Concilii Vaticani II declaratur. Cf. De Ecclesia, cap. III, p. 69, n. 26”, AS III/7, 679. *Ad numerum 15* (...) “6 – Pag. 20, linn. 28-30: a) (...) b) Cum hic agatur de Ecclesiis Orientalibus separatis, Ecclesia non eodem modo aedificatur et crescit per Eucharistiae celebrationem apud ipsos et in Catholica; unde proponitur: ‘Ecclesia Dei vera quadam rationem aedificatur et crescit...etc.’. R. – a) (...); b) non clare perspicitur qua ratione differant aedificatio Ecclesiae in catholica et aedificatio Ecclesiae in ecclesiis orthodoxis per ipsam celebrationem Eucharistiae; ratio differentiae videtur in adiunctis exstare quae ad ordinem canonicum pertinent magis quam ad ordinem sacramentalem ut talem”, AS III/7, 680. *Ad numerum 15:* (...) “7 – Pag. 20, lin 29: loco ‘Ecclesia Dei’ dicatur ‘Corpus Mysticum Christi’. *Ratio:* Ecclesia Dei est unica, scil. catholica; quamvis seiunctis sint, Orthodoxi tamen ad Corpus Mysticum Christi pertinent. R. – Ratio non valet, cum Ecclesia Dei et Corpus Mysticum sint una et eadem res”, AS III/7, 680.

80 *Ad numerum 3* (...) “35 – Pag. 7, lin. 30 pro verbis ‘quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur’ melior expressio quaerenda est. *Rationes:* a) Elementa seu bona omnia non hic recoluntur. b) Non recte intelligitur quomodo Ecclesia aedificetur et vivificetur his elementis. R. – Sensus affirmationis in textu factae Secretariatui satis clarus videtur”, AS III/7, 31. “36 – Pag. 7, lin. 30 omittantur verba ‘simul sumptis’, secus videtur Ecclesia mera additio numerica ex bonis, ergo summa

Secretariado señalaba que esos elementos que están *fuera* constituyen a los cristianos separados “in quadam unione cum Ecclesia catholica”, por cuanto que esos elementos pertenecen “ad unicam Christi Ecclesia”, de manera que el texto no pone en cuestión la necesidad de la comunión con la Iglesia católica para alcanzar la gracia salvífica, ni queda afectado por tanto el axioma “extra ecclesiam nulla salus”⁸¹. Y es que las comunidades separadas son realmente “media salutis”, no ciertamente en cuanto *separadas*, sino en cuanto *configuradas* por esos “elementa ecclesialia” que son verdaderas “acciones sociales”⁸². Finalmente, el origen y eficacia salvífica

aliqua, cum potius unum sit et bona ad invicem connectantur. R. – Omissio proposita difficultatem non solvit. Textus, qui brevis sit oportet, interpretatione indiget, qua dicendum erit non agi de mera additione elementorum, sed de toto organico”, AS III/7, 31. *Ad numerum 3 (...)* “37 – Pag. 7, lin. 30 post ‘ipsa’ addatur ‘una et unica Christi’; lin. 32 post ‘possunt’ addatur ‘etiam’. *Ratio*: Secus Ecclesia catholica videretur hoc vel illo ex his elementis carere. R. – Eo quod extra saepta Ecclesiae catholicae elementa ecclesialia exstare dicuntur, nullatenus affirmatur non omnia elementa in Ecclesia catholica inveniri. Plenitudo mediorum salutis pag. 8, lin. 10 ss. explicito soli Ecclesiae catholicae adscribitur”, AS III/7, 31.

81 *Ad numerum 3 (...)* “41 – Pag. 7, lin. 32 loco ‘extra visibilia Ecclesiae catholicae saepta’ dicatur ‘quatenus ex Ecclesiae catholicae communionem, etsi non plena, profluunt’. Id quod fratres separati habent, habent quatenus in communionem non plena sunt seu quatenus intra saepta, etsi non plene, Ecclesiae sunt (4 *Patres*). R. – Realitas complexa in textu nostro satis clare describitur eo quod ex una parte communitates seiunctae et elementa ecclesialia earum dicuntur extra saepta Ecclesiae catholicae, ex altera parte affirmatur fratres seiunctos in quadam unione cum Ecclesia catholica constitui (lin. 20 ss.) et elementa ecclesialia eorum omnia ad unicam Christi Ecclesia pertinere (lin. 34 s.). Veritas ergo axiomate ‘Extra Ecclesiam nulla salus’ expressa nullatenus tangitur”, AS III/7, 32.

82 *Ad numerum 3 (...)* “55 – Pag. 8, lin. 1-5 sensus affirmationis ‘nequaquam... exutae sunt’ non liquet, et affirmatio Communitates separatas esse ‘media salutis’ dubia est (2 *Patres*). R. – De sensu veritate illarum affirmationum nequit dubitari, si textus praecedens et subsequens bene perspicitur”, AS III/7, 34-35. *Ad numerum 3 (...)* “56 – Pag. 8, lin. 3-5 loco phraseos ‘Iis enim... concredita est’ dicatur ‘Spiritus enim Christi salutis mediis, quae apud illas inveniuntur, uti non renuit, cum eorum virtus derivetur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis, quae Ecclesiae concredita est, quaeque in bona fidei versantibus prodest’. *Ratio*: Communitates separatae, ut sic, non possunt theologicè vocari ‘media salutis’. Ratio bonae fidei non est silenda (3 *Patres*). R. – Textus fere unanimiter a Concilio approbatus non indiget mutatione. Deus procul dubio utitur ipsis *Com-*

de tales “elementa” es Cristo y su Espíritu, no la voluntad de la Iglesia, por lo que no cabe dudar de su eficacia⁸³.

e) Es el momento de hacer notar que, entre los *modi* al esquema de *Ecclesia* de octubre 1964, sólo uno –firmado por 13 Padres– propone la vuelta al “est” en el n. 8, mientras que dos se dirigen a precisar de alguna manera el cambio: así, añadir a “subsistit in” la expresión “íntegro modo” (19 Padres) o bien “iure divino” (25 Padres); y un tercero propone cambiar “subsistit in” por “consistit” (1 Padre)⁸⁴. Las propuestas de “subsistit íntegro modo o iure divino” planteaban –según

munitatibus seiunctis, non quidem quae seiunctis, sed qua informatis praedictis elementis ecclesialibus, ad conferendam credentibus gratiam salutarem. Quoad bonam fidem cf. responsum ad 14”, AS III/7, 35. Ad numerum 3 (...) “62 – Pag. 8, lin 3-4 loco verborum ‘Iis enim... salutis mediis’ dicatur ‘In his enim media salutis servantur, quibus Spiritus Sanctus uti non renuit et’. Quaestio non est decisa, quommodo communitates esse possint ‘media salutis’. R. – Ubi media salutis, quae ut actiones sociales ipsas communitates informant, valida adhibentur, certum est Spiritum Sanctum uti ipsis communitatibus tamquam mediis salutis”, AS III/7, 36.

83 *Ad numerum 3 (...) “46 – Pag. 7, lin. 35 post ‘pertinent’ addatur ‘et per illam ad alios bona fide errantes derivantur’. Ratio: Hac additione patefiat Ecclesiae catholicae magnanimitas et efficacia, quia donis salutis in íntegrum ei commissis privare non intendit nisi illos, qui semetipsos mala sua voluntate eisdem privant (6 Patres). R. – Additio proposita a Secretariatu non admittitur, quia, (...) 2ª bona enumerata ab ipso Christi in fratres separatos derivantur; 3ª ratio allata non valet, quia validitas et efficacia plurium sacramentorum et aliorum mediorum salutis ab Ecclesia impediri nequeunt, cum non a voluntate et iurisdictione Ecclesiae, sed a voluntate salvifica Christi pendeant”, AS III/7, 33. Ad numerum 3 (...) “61 – Pag. 8, lin. 3 loco ‘non renuit’ dicatur ‘non renuere videtur’. R. – Ubi media salutis valida adhibentur, Spiritus Sanctus iis certe utitur”, AS III/7, 36.*

84 *“19 – Sub n. 8, p. 15, l in. 19-21, proponunt 19 Patres ut scribatur: “... subsistit íntegro modo in Ecclesia catholica”. Alii 25 Patres volunt addere: “iure divino subsistit”. Rursus alii 13 Patres, loco “subsistit in” petunt ut scribatur “est”. Unus vero proponit ut, loco subsistit, dicatur consistit. Ut patet, duae manifestantur tendentiae, una quae sententiam aliquatenus extenderet, altera quae vellet eam restringere. De qua re Commissio iam antea post largam disceptationem, elegit vocem “subsistit in”; cui solutioni omnes praesentes adhaeserunt. Quod attinet ad additionem íntegro modo, respiciatur textus sub n. 14, p. 36, lin. 4 ss. Quod spectat ad additionem iure divino, ex contextu paragraphi patet sermonem esse de institutione Christi. Resp.: Standum est textui admissio” (F. Gil Hellín, o. c. en nota 29, 85).*

parece- una "ampliación" de sentido que no se admitió (quizá porque insinuaban que la Iglesia de Cristo subsiste de modo *parcial*, o "iure ecclesiastico", en las comunidades separadas). La otra, una reducción. Con su aprobación y promulgación el 21 de noviembre de 1964, el texto de *Lumen gentium* quedó intocado en su tenor actual.

C) Síntesis

Hemos ido leyendo (§ A), en su proceso redaccional, los textos definitivos del Decreto *Unitatis redintegratio* n. 3, y de la Const. dogm. *Lumen gentium* n. 8. La documentación disponible (§ B) sobre la reflexión del Concilio ilumina el fundamento teológico de sus afirmaciones. Puede ser útil sintetizar ahora este patrimonio (§ C), añadiendo las eventuales clarificaciones que aporte la documentación conciliar. En todo caso, procedemos *assertive*, con remisión a los textos conciliares, que ya han sido presentados al lector.

1º *Elementa Ecclesiae*. Fuera de los límites visibles de la Iglesia católica ("extra visibilia Ecclesiae catholicae saepta; extra eius compaginem") pueden encontrarse muchos de aquellos eximios elementos o bienes de santificación y de verdad con los que, "simul sumptis" -tomados en su plena conjunción-, se edifica y vive la Iglesia ("ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur") (UR 3b). En efecto, entre nuestros hermanos separados se realizan no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, acciones que pueden, "procul dubio", generar realmente la vida de la gracia ("vitam gratiae reapse generare possunt"), y son aptas para abrir las puertas a la comunión salvífica ("aptae dicendae sunt quae ingressum in salutis communionem") (UR 3c). Todos estos dones y elementos, como provienen de Cristo y conducen a Él ("quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt"), pertenecen *de por sí* ("iure") a la única Iglesia de Cristo (UR 3b). Precisamente por ser dones *proprios* de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad *católica* ("ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt") (LG 8).

Aportaciones del debate conciliar.- Los "elementa" son realidades sociales conservadas del patrimonio común, de la

única Iglesia de Cristo; pertenecen al orden salvífico, y confieren a las Iglesias y Comunidades su carácter de medios de salvación y su índole eclesial, en cuanto son acciones sociales que las configuran como tales. Por ello, Dios confiere la gracia salvífica a los cristianos no católicos sirviéndose de las comunidades separadas, no ciertamente en cuanto separadas, sino en cuanto informadas por los elementos eclesiales. Allí donde esos “elementa” se emplean válidamente, el Espíritu Santo se sirve de las comunidades como medios de salvación. Los “elementa” son eficaces por la acción de Cristo y de su Espíritu, pero también su virtud procede de la gracia y verdad conferidas a la Iglesia (católica). No obstante, la validez y eficacia de los sacramentos y de otros bienes salvíficos deriva de Cristo mismo a los hermanos separados, y no de la voluntad de la Iglesia católica. La única Iglesia de Cristo está presente y, de alguna manera, operativa por medio de los elementos, de modo análogo a como sucede en las Iglesias particulares (católicas), aunque de modo imperfecto. La Iglesia no es una mera adición cuantitativa de elementos o bienes, sino que está constituida por ellos “simul sumptis”, es decir, en cuanto que son un “totum organicum” interrelacionado. Se reconoce la necesidad de explicar este aspecto.

2º *Media salutis*. Las Iglesias y Comunidades separadas son medios de salvación. De ellas se sirve el Espíritu de Cristo como medios salvíficos (“iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis”). Su *virtus* proviene de la plenitud de gracia y de verdad dada a la Iglesia *católica* (“Ecclesiae catholicae concredita”) (UR 3d).

Aportaciones del debate conciliar.- Esta doctrina deja incólume el axioma “extra Ecclesiam nulla salus”, aunque se reconoce su mayor complejidad. En efecto, de una parte, las comunidades separadas y sus elementos eclesiales se hallan fuera de la Iglesia católica; de otra, los hermanos separados se hallan en cierta unión con la Iglesia católica y todos sus elementos eclesiales pertenecen a la única Iglesia de Cristo.

3º *Iglesias Orientales*. En las Iglesias separadas por la celebración eucarística se edifica y crece (“aedificatur et crescit”) la Iglesia de Dios (UR 15). Las *Comunidades eclesiales*, en cambio, no han conservado, “praesertim propter

sacramenti Ordinis defectum”, la sustancia íntegra y genuina del misterio eucarístico (UR 22).

Aportaciones del debate conciliar.- Todo sacramento recibido válida y fructuosamente edifica y hace crecer la Iglesia, porque otorga o aumenta la gracia de Cristo en las almas. Eso se aplica *a fortiori* a la Eucaristía, que es fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura. Por ello, la celebración misma de la verdadera Eucaristía contribuye realmente a la edificación de la Iglesia, sea en la Iglesia católica, sea en las Iglesias ortodoxas, pues “Ecclesia Dei et Corpus Mysticum sint una et eadem res”.

4° *Carácter deficiente de las Comunidades separadas.* Sin embargo, según el Concilio esas Iglesias y Comunidades son *deficientes* (“defectus illas pati credimus”). Sólo por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es el auxilio general de la salvación (“generale auxilium salutis”), puede alcanzarse la plenitud de todos los medios salvíficos (“omnis salutarium mediorum plenitudo”).

Aportaciones del debate conciliar.- Es necesaria la comunión con la Iglesia católica para alcanzar la gracia de Cristo y la salvación. Sólo la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo, la única institución salvífica. La Iglesia de Cristo se identifica con la Iglesia católica. La Iglesia es única, y en la tierra “adest” en la Iglesia católica.

5° *“Subsistit in”.* La Iglesia de Jesucristo, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica (“Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia Catholica”).

Aportaciones del debate conciliar.- En lugar de “est” se dice “subsistit in”, de manera que la afirmación concuerde mejor con los elementos eclesiales que “adsunt” en las comunidades separadas.

6° *Terminología.* Es clara: *Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica romana.*

Aportaciones del debate conciliar.- La tradición católica aplica la designación “Iglesias” a las orientales. Es una designación legítima pues, aunque la Iglesia universal es Una, son muchas las Iglesias locales o particulares. Las Iglesias orientales son ciertamente Iglesias particulares o locales en sen-

tido propio, que se han separado de la Sede Romana. La fórmula *Iglesias y Comunidades eclesiales* aplicada a las comunidades occidentales, abarca a todas ellas, sin dirimir qué se requiere para que una concreta comunidad occidental pueda ser llamada teológicamente *Iglesia*, asunto dejado a la discusión de los teólogos. En ese discernimiento debe tenerse en cuenta que aquellas que se denominen Comunidades eclesiales no son "simpliciter" Iglesias sino, a lo sumo, lo son sólo en un sentido *análogo* a las Iglesias particulares. Cuando el Concilio llama "Iglesia" a alguna comunidad, lo hace en relación con la válida eucaristía y el episcopado válido allí presentes. Por el contrario, las Comunidades eclesiales no han conservado el episcopado válido y la sustancia íntegra y genuina del misterio eucarístico.

III. LA ÉPOCA POSTCONCILIAR

El Concilio inauguró una nueva época de relaciones, basadas en la real comunión existente, aunque imperfecta, con las *Iglesias y Comunidades eclesiales* separadas de la Sede apostólica romana. La frialdad de una crónica textual no deja percibir la impresionante sensibilidad de los Padres conciliares que se esforzaron en ofrecer una respuesta concreta a las inquietudes del momento. Apenas aprobado el Decreto de Eucumenismo, comentaba el P. Congar: "Ninguno de entre nosotros pudo imaginarse, hace solamente tres años, que pudiera ocurrir semejante cosa y obtener, sin embargo, acogida unánime"⁸⁵.

Esa constatación, que constituye un timbre de gloria para el Concilio —una obra colosal en tan corto espacio de tiempo— es también motivo para mantener un sano realismo ante las cuestiones que necesariamente dejó abiertas. Los problemas a los que se enfrentó el Decreto *Unitatis redintegratio* eran enormes, y el esfuerzo por dar razón desde el punto de vista católico de la unicidad de la Iglesia y de la eclesialidad de las Iglesias y Comunidades separadas, constituyó un desafío inédito con un resultado sorprendente para los escasos medios de tiempo, reflexión y tradición de que se disponía. El Concilio tuvo que acuñar en pocos meses, y

85 Y. Congar, *Documents conciliaires*, Paris 1965, 169.

urgido a veces por factores no teológicos, un lenguaje y unas fórmulas *lo menos inadecuadas posibles* para transmitir su enseñanza, aun sin tener disponible una categorización consolidada como se disponía en otros ámbitos de la teología. Nos parece de la máxima importancia tomar conciencia de este hecho, que de una parte engrandece la figura del Concilio, y constituye a la vez un recordatorio de sus reales posibilidades. Como decía el relator del esquema de 1963, “quaestio de Oecumenismo est omnino nova... Multas implicat quaestiones nondum perfecte solutas”. “Los artífices del Decreto –comenta A. De Halleux–, que fueron también sus primeros comentadores, hubieran sido los últimos en atribuirle una perfección absoluta”⁸⁶. El Concilio ofreció, en efecto, un marco indicativo para la fe católica (*quid sit*), fruto de una profundización guiada por el Espíritu Santo. Sin embargo, no ofrece la articulación teológica de todas sus afirmaciones (*quomodo sit*). Naturalmente no es esa la función del magisterio eclesial, en general, y *a fortiori* del Decreto de Ecumenismo, que tuvo que expresarse sin el apoyo de una tradición teológica contrastada.

No debe extrañar, por tanto, que después del Concilio se haya asistido a debates –todavía abiertos– en los que se intenta clarificar aquellas cuestiones *non perfecte solutas* y avanzar en su resolución. Las cuestiones discutidas son principalmente dos: la interpretación de la expresión “subsistit in” en relación con los “elementa Ecclesiae”, y al estatuto eclesiológico de las Iglesias ortodoxas y de las Comunidades eclesiales surgidas de la Reforma.

1. *Los documentos de la Santa Sede posteriores al Concilio*⁸⁷

Esas cuestiones han cobrado especial vigencia con algunos documentos doctrinales posconciliares de la Congrega-

86 A. De Halleux, “Les principes catholiques de l’œcuménisme”, en: *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 317.

87 Son: una encíclica de Juan Pablo II, cuatro textos de la Congr. para la Doctrina de la Fe, y el Directorio de Ecumenismo. Helos aquí por orden cronológico: La 1) 1973. Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium Ecclesiae* (24 junio 1973) n. 1 [AAS 65 (1973) 396-408; 398];

ción para la Doctrina de la Fe, y con la Encíclica de Juan Pablo II, *Ut unum sint*. Un examen sintético del material ofrece datos importantes.

1. "Subsistentia Ecclesiae" y "elementa Ecclesiae"

La Iglesia de Cristo, dirá a raíz del Concilio la Decl. *Mysterium Ecclesiae*, en su n. 1, no es la suma de las Iglesias y Comunidades eclesiales:

"los fieles no pueden imaginarse la Iglesia de Cristo como la suma –diferenciada y de alguna manera unitaria al mismo tiempo– de las Iglesias y Comunidades eclesiales (summam quamdam –divisam quidem, sed adhuc aliquantulum unam– Ecclesiarum et communitatum ecclesialium); ni tienen la facultad de pensar que la Iglesia de Cristo hoy ya no subsiste en ningún lugar (iam nullibi vere subsistere) y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y Comunidades".

La Iglesia de Cristo –concluye– subsiste, una e indivisa, en la Iglesia católica⁸⁸.

2) 1985. Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el volumen "Iglesia: carisma y poder" del P. Leonardo Boff* (11-III-1985) [AAS 77 (1985) 756-762]; 3) 1992. Congr. para la Doctrina de la Fe, *Carta Communionis notio* (28 de mayo de 1992) n. 17; 4) 1993. Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre Ecumenismo* del (25 marzo 1993) n. 17; 5) 1995. Juan Pablo II, Encíclica *Ut unum sint* (25 de mayo 1995), n. 11.14 [AAS 87 (1995) 926-927]; 6) 2000. Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus* (6 agosto 2000) nn. 4. 16-17 [AAS 92 (2000) 757-758].

88 Al mismo tiempo que se hacía pública el 5 de julio de 1973 la Declaración *Mysterium Ecclesiae* se enviaba a la prensa en Roma una nota en la que se dice: "Los dos datos ahí recordados [el primado romano y la sucesión apostólica, junto con la entera posesión de la verdad revelada con todos los medios salvíficos entregados por Dios] concurren juntos para conferir su plenitud a la Iglesia católica, y precisamente por esto, hace de ella la única Iglesia de Cristo. Esta plenitud es autónoma en relación con los numerosos elementos verdaderamente cristianos que se encuentran en los hermanos separados de las diversas denominaciones cristianas. De ahí se sigue la consecuencia necesaria: la Iglesia de Cristo subsiste, una e indivisa, en la Iglesia católica", "Note sur la Déclaration *Mysterium Ecclesiae*", en: *La Documentation Catholique* (1973) 670.

Algunos niegan –dice la *Dominus Iesus*, n. 4– la “subsistentia unice Christi Ecclesiae in catholica Ecclesia”. De ahí que “los fieles están *obligados a profesar* que existe una continuidad histórica –radicada en la sucesión apostólica– entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica” (n. 16). “Única es la Iglesia de Cristo, *subsistens in Ecclesia Catholica*, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él” (n. 17).

a) Sentido auténtico de la expresión conciliar “subsistit in”, según la *Notificación L. Boff*: “el Concilio había elegido la palabra ‘subsistit’ precisamente para poner de relieve que existe una sola ‘subsistencia’ de la verdadera Iglesia” (unam existere verae Ecclesiae ‘subsistentiam’); es contrario al Concilio decir que “la única Iglesia de Cristo puede subsistir también en otras Iglesias cristianas”.

b) Con la expresión “subsistit in” –explica *Dominus Iesus*, n. 16– quería el Concilio *invicem componere* dos afirmaciones doctrinales: primera, que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica (solummodo in Ecclesia Catholica plene existere pergere); segunda, que, “no obstante, muchos elementos de santificación y de verdad se encuentran (inveni) fuera de ella (extra eius compaginem), es decir, en las Iglesias y en las Comunidades eclesiales que aún no están en plena comunión con la Iglesia católica”.

c) Fuera de la Iglesia católica no hay *subsistencia* de la Iglesia de Cristo, sino “*elementa Ecclesiae*”. La Iglesia de Cristo “no puede *subsistere* también en las Iglesias y Comunidades no católicas” (cf. *Notificación L. Boff y Dominus Iesus*, n. 16, nota 56).

2. “*Elementa Ecclesiae*” = presencia operante de la única Iglesia de Cristo

La eficacia salvífica de las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica, pues los “*elementa*” pertenecen a la Iglesia, son *elementa ipsius Ecclesiae*, y conducen hacia la Iglesia católica (cf. *Dominus Iesus* n. 16). “*Elementa huius Ecclesiae iam datae existunt, in sua plenitudine*

coniuncta, in Ecclesia catholica et, sine hac plenitudine, in ceteris Communitatibus” (Decl. *Mysterium ecclesiae*, 1). “Los elementos de santificación y de verdad presentes en las demás Comunidades cristianas, en grado diverso unos y otros, constituyen la base objetiva de la comunión existente, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia católica. En la medida en que estos elementos se encuentran en las demás Comunidades cristianas, la *única Iglesia de Cristo* tiene una *presencia operante* en ellas” (...) (cf. *Ut unum sint*, n. 11, cursiva nuestra).

3. Las Iglesias Orientales, verdaderas Iglesias particulares

“Los católicos mantienen la firme convicción de que la única Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica que está ‘gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos que están en comunión con él’ (LG n. 8).(...). Cuando los católicos utilizan las palabras ‘Iglesias’, ‘otras Iglesias’, ‘otras Iglesias y Comunidades eclesiales’, etc, para designar a aquellas que no están en plena comunión con la Iglesia católica, debe tenerse siempre en cuenta esa firme convicción y confesión de fe” (cf. *Directorio*, n. 17).

Las Iglesias ortodoxas “merecen el nombre de Iglesias particulares (*titulum merentur Ecclesiarum particularium*)”. En razón de la *successio apostolica* y de la *valida Eucharistia* “en ellas se hace verdaderamente presente la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica” (cf. *Communio notio*, n. 17). “Estas Iglesias no están, ciertamente, en perfecta comunión con la Iglesia católica, pero, como se mantienen unidas a ella por vínculos estrechísimos –como son la sucesión apostólica y la válida celebración de la Eucaristía–, son verdaderamente Iglesias particulares (*vere sunt Ecclesiae particulares*). De ahí que también en estas Iglesias esté presente y operante (*praesens est et operatur*) la Iglesia de Cristo” (cf. *Dominus Iesus*, 17).

4. La comunión y las heridas a la comunión

La comunión con la Sede romana –explicó *Communio notio*, n. 17– no es un complemento externo (“*ab extra adveniens*”) de la Iglesia particular, sino uno de los principios

internos que la constituyen (“unum e principiis internis quibus ipsa constituitur”). Por ello, su separación de la Sede apostólica, al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita *objetivamente* sobre toda la Iglesia el obispo de Roma, supone para estas Iglesias una *herida* en su condición de Iglesias particulares, por lo que les falta la “plena communio” con la Iglesia católica (cf. también *Dominus Iesus*, 17).

“En cambio, las Comunidades eclesiales que no conservan el episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesias en sentido propio: *sensu proprio Ecclesiae non sunt*” (*Dominus Iesus*, n. 16) y, en comparación con las Iglesias Orientales, “están afectadas por una herida mucho más grave: *vulnere etiam multo profundiore*” (*Communio notio*, n.17).

Pero esa falta de unidad visible entre los cristianos es también una *herida* para la Iglesia católica (“*vulnus etiam iniungitur Ecclesiae Catholicae*”), no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia (“*impeditur ab universalitate sua plene in historia consummanda*”). (cf. *Communio notio*, n.17, *Dominus Iesus*, n. 16).

2. *Las aportaciones del debate posconciliar*

Es evidente que el Concilio no abordó unas precisiones que sólo posteriormente se han planteado. En todo caso, es verosímil pensar que las cuestiones más concretas pueden iluminarse desde las afirmaciones centrales, o que al menos su solución no puede ser contradictoria con ellas. En este sentido, quizá convenga prestar más atención al *contenido* que realmente expuso el Concilio, e identificar lo que ha dejado para la tarea sistemática.

1. La cuestión de fondo: identidad entre Iglesia de Cristo / Iglesia católica y eclesialidad de las Comunidades separadas

1. La cuestión de fondo –resulta evidente– es la identidad entre la única Iglesia verdadera y la Iglesia católica. Como

sabemos, el temor recurrente de algunos Padres sobre la debilitación o abandono en el Decreto de la unicidad de la Iglesia no era compartido por el Secretariado, que apelaba constantemente al texto mismo para desmentirlo. Las reiteradas garantías que el Secretariado aportaba permiten afirmar sin riesgo que, para el Concilio, la Iglesia de Cristo es la Iglesia católica, según la convicción tradicional. La Iglesia católica que peregrina en la tierra es el “sacramentum salutis” en continuidad originaria e ininterrumpida con la institución de Cristo: “Sancta et catholica Ecclesia, quae est corpus Christi mysticum” (OE n. 2).

Sin embargo, con ello no se ha dicho lo más *específico* de la enseñanza del Concilio. Para describir la posición de la Iglesia católica como sujeto único de la Iglesia fundada por Cristo, el Concilio utilizó la expresión “subsistit in”, sobre la que han vuelto una vez y otra, como acabamos de ver, los documentos posconciliares del Magisterio. Su *sentido* no es evidente por sí mismo y la expresión, como dejaba entrever la perspicaz advertencia de mons. Philips sobre los ríos de tinta que haría correr, comportaba cierta ambigüedad. La fórmula, *prout iacet*, puede interpretarse en un sentido común y ordinario, pero también puede interpretarse en un sentido técnico filosófico, exactamente igual a lo que sucede con cualquier otra fórmula conceptual si se considera aisladamente. Bajo este punto de vista, la documentación no aporta conclusiones apodícticas, puesto que no hay constancia del sentido, común o técnico (o cualquier otro), con que quiso aprobarlo el Concilio⁸⁹.

La ambigüedad desaparece sólo cuando se lee “subsistit in” en correlación con el “est” al que sustituye: un “est” que, en el contexto del Concilio, tenía el determinado sentido de

89 “Note carefully the transition from the clear text of the second draft (...) to the unclear text of the third draft (...). When a conciliar document moves from a clear, unambiguous text to an unclear ambiguous text this has meaning in terms of the theological intent of the council. It is undoubted that the word *subsistit* was carefully chosen for its ambiguity”, K. McDonnell, 336; “L’uso dell’espressione latina *subsistit in* (subsiste) non comporta che l’espressione *subsistit in* abbia lo stesso significato di *est* (è), ne pure è possibile che non lo abbia, dipendendo dal contesto. Il verbo *subsistere* viene usato altre cinque volte nei documenti del Vaticano II, e nessuna costituisce una negazione di identità”, F. Mobbs, 66.

excluire toda eclesialidad fuera de la Iglesia católica. Desde esta *intención* se entiende el cambio, a saber: el Concilio hace redaccionalmente plausible la convicción tradicional (identidad de Iglesia de Cristo e Iglesia Católica) con la existencia, fuera de ella, de muchos de sus bienes y riquezas. “La Iglesia romana –comenta G. Philips– puede reconocer auténticos valores de Iglesia en los demás cristianos, sin renegar en los más mínimo el carácter absoluto de la unicidad que su dueño y fundador imprimió en lo más profundo de su substancia”⁹⁰. La Iglesia Católica no abandona su pretensión; pero reconoce eclesialidad real fuera de su marco visible.

2. La *intención* explica el motivo del cambio, pero no soluciona el problema teológico: cómo es objetivamente posible una eclesialidad *fuera* de la Iglesia sin que la Iglesia católica de alguna manera *renuncie* a ser (“est”) la única Iglesia de Cristo en la tierra. Las posibilidades son escasas: o bien ha renunciado sin más a la identidad con la Iglesia de Cristo; o no renuncia a esa identidad pero la entiende de manera nueva.

La mayoría de los autores sostienen que el “subsistit in” no supone un cambio en la autocomprensión católica, y así se ha repetido en la teología posconciliar como mención genérica y obvia: el Concilio dice que el Cuerpo místico, la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica, *aunque* muchos elementos de santificación y de verdad se encuentran fuera de su estructura visible. Su pretensión tradicional resultaba también patente para ilustres teólogos de diversas confesiones cristianas. Jean Bosc, Oscar Cullman, John N. D. Kelly, y otros entendían que el Concilio permanecía en su convicción (que naturalmente no compartían), aunque subrayaban el avance que significaba reconocer la eclesialidad de las comunidades cristianas⁹¹. Alguno creía incluso advertir en el “sub-

90 G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1967, t. I, 150.

91 “El concilio no pensaba renunciar a la afirmación según la cual la Iglesia católica romana es la *Una Sancta*; pero, de otra parte, ya no podía presentar esa afirmación en un sentido puro y simplemente exclusivo. (...) El término *subsistit* pretende expresar esta tensión. (...) El lugar en el que está fundada la Iglesia de Jesucristo es ciertamente la Iglesia católica romana, pero eso no significa que fuera de la sociedad visible constituida por esta Iglesia no haya comunidades separadas de Roma,

sistit in” la permanencia del “exclusivismo” católico: si el Concilio lo que quiere afirmar es que la Iglesia de Cristo tiene su realización existencial concreta en la Católica, hubiera sido mejor –más neutro– decir que, según la fe católica, la Iglesia de Cristo *se encuentra* (invenitur), *existe* (adest), en la Católica, sin connotar esa exclusividad que se desprende de “subsistit in”⁹².

Según otros, el Concilio realmente habría renunciado a esa identidad. “Subsistit in” significaría una grave e indebida “ruptura con la eclesiología tradicional”⁹³. O bien una ruptura que es saludada como un “avance”... Ninguna Iglesia –la Iglesia católica u otra Iglesia empírica– se identifica ya con la

pero participando de alguna manera en el mismo misterio de comunión (...). La Iglesia católica romana posee de derecho, según su propia concepción de las cosas, la plenitud de la vida eclesial y de los medios que la hacen posible: en este sentido ella, y sólo ella, es la verdadera Iglesia cristiana”, J. Bosc, “La Constitution dogmatique *Lumen gentium*”, en: *Points de vue de théologiens protestants, Études sur les décrets du Concile Vatican II*, Paris 1967, 18-19. “L’Église catholique, sans renoncer à sa prétention d’être la seule vraie Église (prétention inacceptable pour nous), reconnaît pourtant maintenant que nos Églises sont elles aussi des *Églises chrétiennes*, et que le Christ nous a accordé des dons particuliers”. O. Cullman, *Vrai et faux œcuménisme*, Neuchâtel 1971, 25. “A pesar del espíritu sinceramente ecuménico que en ella se respira [se refiere a la Const. dogm. *Lumen gentium*] se afirma en todas sus páginas, con toda seguridad y sin ningún lugar a duda, que la verdadera Iglesia de Cristo, en el sentido pleno y propio del término, es de hecho –*subsistit in*– la Iglesia católica (...). La postura del Decreto De Oecumenismo, como la de todos los documentos del Concilio, es exactamente la misma”, J. N. D. Nelly, “Una visión anglicana de la Constitución”, en: G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, t. II, 1235. “Es posible entender los ‘muchos elementos de santificación y de verdad pueden encontrarse fuera de ella’, en el sentido que les da el Decreto sobre Ecumenismo: allí se habla de ‘iglesias’ y de la obra del Espíritu en ellas y en las diversas ‘comunidades’. Mas ello no impide el subsistir de una sola Iglesia, la cual, siguiendo a Pío XII, como Cuerpo místico en sentido ontológico-sacramental, es inseparable de la Iglesia romana”, W. Küppers, “La Iglesia desde el punto de vista vétero-católico”, en: G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, t. II, 1283.

92 W. Dietzfelbinger, “Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution ‘De Ecclesia’”, en: *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 165-176.

93 Cf. H. L. Barth, “Kleine Änderung – große Folgen: Das subsistit des II. Vatikanums (LG 8)”, en: *Theologisches* 8 (1999) 419-420.

Iglesia fundada por Cristo. La Iglesia de Cristo no es ya sólo la Iglesia católica. Su unidad se encuentra conformada entre las Iglesias y Comunidades existentes *de facto* como modos de actualizar el mismo cristianismo, según diversas tradiciones teológicas y espirituales dentro de la misma fe. La Iglesia católica, apostólica y romana sería, de una parte, la Iglesia de Cristo, que se hace real existencia visible en el mundo en esta mediación; y de otra parte no lo es, porque no puede reclamar la pretensión de ser idéntica con la Iglesia de Cristo, pues ésta también puede *subsistir* en otras Iglesias. Por eso las Iglesias en general, entre ellas la Católica, serían *una* entre las posibles formas auténticas de realización histórica de la Iglesia: la Iglesia no *existe* simplemente en la Católica –incluso reconociéndole una plenitud–, sino que también “adest” en otras, y bajo este punto de vista sería indiferente la “formalidad” precisa en que debiera existir la Iglesia. La Iglesia católica, finalmente, habría abandonado el concepto prevaticano de ser la sola verdadera Iglesia, y ahora comprende el entero cuerpo de Cristo: los católicos, los ortodoxos, los anglicanos y los protestantes⁹⁴. De una manera u otra, como dice L. Bouyer, estas opiniones atribuyen un *contrasentido* a la intención de la fórmula “subsistit in” tal como se propuso y se ratificó por los Padres conciliares, que de manera alguna pensaban en esos términos⁹⁵.

2. La novedad del Concilio al abordar la cuestión

Yves Congar, buen conocedor del tema, decía que el Concilio “ha abandonado, *no la afirmación* de que la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles se encuentra en la Iglesia católica, sino la tesis *de una identidad tal* entre esta Iglesia y los

94 Documentación sobre esa opinión: H. Küng, *Die Kirche*, München 1985, 3. ed., 336-337; L. M. Bermejo, *Towards Christian Reunion. Vatican I: Obstacles and Opportunities*, Anand 1984, 272-311; 74. L. Boff, *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Roma 1984, 131; J. Werbick, *La Chiesa: un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi*, Brescia 1998, 330-333; R. McBrien, *Catholicism*, East Malvern 1980, vol. II, 685.

95 L. Bouyer, *La Chiesa di Dio corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971, 189-192; 602-605, esp. 603, nota 21.

dones (por los cuales Cristo constituye su Cuerpo) que la Iglesia católica sería 'Iglesia' de manera *exclusiva* y que los demás cristianos (se les consideraba en cuanto individuos) no podían ser llamados miembros del Cuerpo de Cristo, sino solamente 'ordenados' a este Cuerpo (tesis de la enc. *Mystici Corporis*)⁹⁶.

1. La idea del maestro dominico orienta hacia la solución correcta. En efecto, la *novedad* del Concilio no consiste en una renuncia a la identidad de la Iglesia católica con la Iglesia de Cristo, o una debilitación o rechazo de esa identificación, como se dice a veces de manera precipitada⁹⁷. Como dice A. De Halleux⁹⁸, "este principio [la Iglesia subsiste en la católica], como también el de su identidad, es incontestable en lo que afirma". Aún más, la afirmación de esa identidad constituye un servicio permanente a la causa ecuménica como memoria del serio problema que afrontamos: la Iglesia que Cristo ha querido es Una, y la conciencia cristiana no puede acostumbrarse a la división. Por ello, que la Iglesia católica afirme que Cristo ha querido una sola Iglesia visible en la tierra, y que ella misma no se comprende como *una* entre otras, no puede resultar novedoso⁹⁹. Juan Pablo II lo ha dicho muy claramente en la Enc. *Ut Unum sint*, n. 11:

"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 (...) Gracias a Dios, no se ha destruido lo que pertenece a la estructura de la Iglesia de Cristo, ni tampoco la comunión existente con las demás Iglesias y Comunidades eclesiales".

96 "Le développement de l'évaluation", 177. Subrayado nuestro.

97 "L'identificazione della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica, che sembrava richiesta dal magistero papale verso la metà di questo secolo, e stata rifiutata dal concilio Vaticano II", G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna 1997, 67; P. Lüning, 6. "La sostituzione di 'est' con 'subsistit in' ha dato l'impressione che la Chiesa desista dalla pretesa di essere l'unica Chiesa di Cristo; ma in realtà è possibile riconoscere qui non l'abbandono di questa pretesa, bensì un'apertura della chiesa alla particolare richiesta dell'ecumenismo e delle comunità ecclesiali separate", A. Garuti, *Il mistero della Chiesa. Manuale di ecclesiologia*, Roma 2004, 162.

98 A. De Halleux, "Les principes catholiques de l'œcuménisme", en: *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 322.

99 Cf. P. Neuner, 106.

2. Lo nuevo se encuentra, en cambio, en este último punto: en la *forma* de comprender su convicción *compatible* con el reconocimiento de una verdadera eclesialidad de las Comunidades separadas. Los Padres renunciaron a la formulación de la identidad tal como se expresaba en el contexto epocal de *Mystici Corporis*, que dificultaba el reconocimiento de los valores eclesiales que existen fuera de ella. El uso de “est” en sentido *exclusivo* impedía, en efecto, reconocer carácter eclesial a las demás Comunidades cristianas. En este sentido, como dice Ratzinger, “en la diferencia entre ‘subsistit’ y ‘est’ descansa todo el problema ecuménico”¹⁰⁰.

a) Se ha hablado de “corrección de ruta”, o de una “discreta corrección” al “est” de *Mystici corporis* en el sentido que “subsistit in” no se opone ni lo supera sustancialmente, pero lo orienta en otro sentido¹⁰¹. Parece mejor hablar de un verdadero *desarrollo dogmático* realizado por el Concilio en continuidad con la doctrina precedente, fruto de una intensificación del *sensus fidei*, que penetra más profundamente en la verdad creída (cf. LG 12). Supone una comprensión más completa de una verdad. Es nuestro caso –el tránsito del “est” al “subsistit in”–, se trata de una ilustración de lo que es propiamente el desarrollo dogmático: “pasar de *un poco* de verdad a *un poco más* de verdad”¹⁰². Es algo característico de la tradición católica: una convicción que, sin abandonarse, se profundiza y se “integra” a la luz de nuevos datos, tan verdaderos como la convicción de que se partía, y que ahora aparece redimensionada, ciertamente más compleja, pero también, si cabe la expresión, *más verdadera*.

100 J. Ratzinger, *Osservatore Romano* (4.III.2000) 7. “El Concilio renunció al *est* de una identificación completa (*corpus Christi est Ecclesia romana catholica*)... y en lugar de esto se puso el más amplio *subsistit* (haec ecclesia... subsistit in ecclesia catholica)... Con esta abertura no queda desde luego suprimida la pretensión específica de la Iglesia católica romana, pero se pone de relieve un déficit por ambos lados, un deber por ambos lados”, J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 263. Cf. F. X. Bantle, “Die Heilsnotwendigkeit der Kirche”, en H. Pfeil (hrsg.), en *Unwandelbares im Wandel der Zeit*, Stein a. Rhein 1977, vol. II, 443-446; B. Mayer-M. Seybold, *Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten*, Eichstätt-Wien 1987, 57.

101 Cf. G. Mucci, 449.451. U. Betti, 743.

102 Cf. B.-D. De la Soujeole, ‘Et pourtant ...’, 548.549.

“Subsistit in” no relativiza la relación entre la Iglesia católica y las demás; incluso refuerza *su diferencia*, pues quiere indicar la relación permanente e indisoluble entre el ser Iglesia de Cristo y su existir en sentido histórico-concreto: la Iglesia de Cristo no subsiste en *otra* distinta de ella, sino que la única y verdadera Iglesia en su concreción histórica es la Católica concreta¹⁰³. Pero eso no lo hace al modo del “est” precedente, que impedía apreciar la eclesialidad de las demás comunidades. Se ha afirmado a la vez –sin ser ilógico– la eclesialidad de las demás comunidades, hasta el punto de poder llamar a algunas de ellas, en rigor, *Iglesias*.

b) Lo *característico* de este desarrollo dogmático es que la pretensión católica adquiere ahora un sentido *inclusivo* que da razón de la verdad completa. La identidad entre el Cuerpo místico y la Iglesia católica sigue siendo afirmada, pero ahora lo que se subraya es la *plenitud* que sólo se da en ella, pues las Comunidades separadas realizan “imperfecte” la eclesialidad, la única eclesialidad¹⁰⁴. Sólo *incluyendo* el sentido de “est” en “subsistit in” puede mantenerse, de una parte, la identidad sustancial entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, y a la vez admitir que “fuera” puede haber imperfecta o análoga realización de la Iglesia por participación en sus bienes y elementos constitutivos.

103 “Il subsistit esprime quindi un’aspetto complementare dell’est tradizionale, ma mai un suo superamento. Traduce discretamente l’aspetto categorico-essenziale a un livello vissuto storicamente della stessa Chiesa, e distingue, il suo grado supremo e perfetto, da altri gradi inferiori di realizzazione della eclesialità nella storia”, R. Knittel, 267.

104 “Une relation d’identité (Corps mystique = Église catholique romaine) peut être conçue au moins de deux façons: d’une façon exclusive (c’était encore l’état de la doctrine en *Mystici Corporis et Humani generis*), ou d’une façon inclusive (c’est tout le sens du progrès réalisé à Vatican II). L’identité entre Corps mystique et l’Église catholique romaine demeure, mais cela souligne une *plénitude* présente en elle seule, les Communautés séparées réalisant l’ecclésialité (l’unique) imparfaitement”, B.-D. De la Soujeole, “Et pourtant...”, 542. “The basic stance of Vatican II was changed from exclusivist to inclusivist substantialism (...) the Council interpreted this doctrine inclusively, rather than exclusively, so as to allow that other Christian communities authentically participate in the reality of the Church of Christ”, A. Dulles, 210.233.

3. La "alternativa" subsistencia/elementa

A partir de esta constatación, a saber: la Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica –lo cual *incluye* el "est" despojado del exclusivismo–, pueden resolverse las demás cuestiones. Concretamente, en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, ¿hay también *subsistencia* de la Iglesia de Cristo, aun en un grado o perfección menor, o sólo elementos de Iglesia? ¿pueden calificarse de *Iglesias* las Comunidades eclesiales de occidente, al menos en un sentido *análogo*?

a) El sentido de las expresiones conciliares

En cuanto al tenor literal, "subsistere" se aplica en *Lumen gentium* n. 8 sólo a la Iglesia católica. No hay texto conciliar alguno en el que se diga que la Iglesia de Cristo *subsiste en* las demás Iglesias y Comunidades eclesiales. Sería ir más allá de los textos afirmar que la Iglesia de Cristo *subsista* en las Iglesias y Comunidades eclesiales. Tampoco dice que fuera de la Iglesia católica haya *solo* "elementa Ecclesiae": simplemente *hay* "elementa". En ambos casos, no se pronuncia. De ahí que algunos autores entiendan que decir que en las Comunidades eclesiales existen sólo "elementa Ecclesiae" supondría interpretar el Concilio de manera *restrictiva*. Conviene analizar este punto de vista, porque puede ser muy clarificador del problema. En efecto, la cuestión *depende* de las correlaciones que se establezcan.

Un sentido posible de la afirmación de que en las Iglesias y Comunidades eclesiales sólo existen "elementa Ecclesiae", sería interpretar los "elementa" como un conjunto de bienes salvíficos carentes de sujeto eclesial que operan por Cristo y su Espíritu de un modo extrínseco a las comunidades, que serían un mero ámbito sociológico donde los "elementa" acontecen de manera *actualista*. Esta posición, que hemos visto aparecer una vez y otra en los debates conciliares, sería formalmente contrario a la enseñanza conciliar que reconoce una capacidad a los "elementa" para configurar verdaderos *sujetos* eclesiales. La "Relatio" de 1964 del Secretariado fundaba la legitimidad de la expresión "Communitates eclesiales" porque sus "elementa ecclesiastica ipsis conferunt indolem vere ecclesialem". Fuera de la Iglesia católica

no existen sólo “elementa” (entendidos de *ese* modo), sino Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de ella.

Otra correlación posible sería la de sólo “elementa” en contraposición a lo que podríamos llamar con Juan Pablo II “*presencia operante* de la Iglesia de Cristo”. Tampoco parece admisible. Recordemos la “Relatio” de 1964: “in his Coetibus unica Christi Ecclesia, quasi tamquam in Ecclesiis particularibus, quamvis imperfecte, praesens et mediantibus elementis ecclesiasticis aliquo modo actiosa est”¹⁰⁵. Juan Pablo II lo reitera en un texto decisivo que ya hemos citado: “En la medida en que estos elementos se encuentran en las demás Comunidades cristianas, la única Iglesia de Cristo tiene una presencia operante en ellas” (*Ut unum sint*, n.11)¹⁰⁶. La relación “*elementa Ecclesiae/presencia* de la Iglesia de Cristo” resulta obvia: fuera de la Iglesia católica los “elementa” configuran un sujeto de eclesialidad en el que opera la única Iglesia de Jesucristo (en modos y grados varios).

Sin embargo, la correlación de los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe es *distinta*: es la de subsistencia y elementos de Iglesia. Es regla de buena exégesis interpretar toda afirmación en el contexto de la idea que rechaza (cf. *Nota sobre L. Boff*):

“es contraria al significado auténtico del texto conciliar la interpretación de quienes deducen de la fórmula *subsistit in* la tesis según la cual la única Iglesia de Cristo podría también ‘subsistir’ en otras iglesias cristianas”¹⁰⁷.

105 AS III/2, 335.

106 La Comisión Teológica Intenacional dice en sus *Temas selectos de eclesiológia* (1985), cap. 13: “la presencia plena y perfecta de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica no excluye la presencia de la Iglesia de Cristo allí donde se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan a la unidad católica”, C. T. I., *Documentos*, Madrid 1998, 366-369.

107 Según eso, la Iglesia de Cristo *subsiste en* todas las comunidades eclesiales, porque todas realizan la Iglesia más o menos perfectamente, sin que ninguna pueda identificarse sin más con la Iglesia de Cristo, ya que “la única Iglesia de Cristo existe en la forma histórica de Iglesias”, Comunicado de la dirección de la VELKD (Iglesia evangélico-luterana unida de Alemania), Hannover, 7-8 septiembre 2000.

La idea que se rechaza, con razón, es que la Iglesia de Cristo *subsiste* fuera de la Católica. La *subsistencia* se predica sólo de la Católica. A esta afirmación, se la acompaña de otra que sólo se entiende en correlación con ella: fuera de la Católica hay “sólo *elementa*” en el sentido de que no hay *subsistencia*. Resulta altamente inverosímil que la Congregación quiera negar con el sólo toda eclesialidad o presencia de la Iglesia de Cristo por medio de los “*elementa*”. Pero como la fórmula sólo “*elementa*” puede ser tomada aislada de sus posibles correlaciones, corre un riesgo evidente de provocar perplejidad¹⁰⁸. Para evitarla proponemos esta otra posible formulación.

En las Iglesias y Comunidades eclesiales, en la medida en que hay *elementa*, hay “*presencia* de la Iglesia de Cristo” (cf. *Ut unum sint*, n. 11), configuración eclesial del sujeto social en el que se dan esos elementos; porque es precisamente la presencia de esos elementos eclesiales la que transforma a la comunidad que los posee en comunidad eclesial, a la que confieren su eclesialidad. Pero sin olvidar, por otra parte, que hay “*elementa*”, es decir, que no hay “*subsistencia*”.

Estas consideraciones hacen posible cambiar la relación *elementa* / *subsistencia* –que parecía bloquear la comprensión del problema– en la relación “*presencia* de la Iglesia de Cristo por medio de los *elementa* en las Iglesias y Comunidades eclesiales” / “*subsistencia* de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica”, que nos abre a una comprensión teológica del binomio. En las Iglesias y Comunidades eclesiales hay “*presencia* de la Iglesia de Cristo porque hay *elementa*”, pero esa *presencia* no es la “*subsistencia*” propia de la Católica; y no lo es, no porque fuera existan sólo “*elementa*”, sino porque los “*elementa*” que existen en ellas, al configurar a la Comunidad que los posee, no alcanzan a configurar la *subsistencia* de la Iglesia de Cristo tal como se da en la Católica. Porque

108 “Le ‘sola’ exclusiviste de la note n. 56 de *Dominus Iesus*, qui affirme qu’au delà de l’unité ‘subsistance’ de l’Église véritable on trouve ‘seulement des éléments’ (*sola elementa*) ne permet pas d’admettre que les autres communautés chrétiennes soient réunies véritablement dans des ‘Églises et communautés ecclésiales’”, J. Wicks, 65-66. Lleva razón el autor si interpreta el “sola” en el primer sentido que hemos explicado antes; pero la Declaración no se orienta en esa línea, nos parece.

decir *subsistencia* es nombrar la *plenitud* de la Iglesia única de Cristo –de la “quasi una persona mystica”, en expresión de Tomás de Aquino (STh, III, q. 48, art. 2, ad 1)– que sólo se da en la Iglesia católica.

b) ¿Qué significa “subsistit in Ecclesia catholica”?

Veamos este punto más de cerca. A nuestro parecer, el lenguaje del Concilio es el lenguaje común de la cultura occidental. *Subsistere / subsistir* significa la permanencia en el ser de una determinada realidad; de manera que algo *subsiste* porque, en medio del cambio histórico, *persiste* en su identidad y nada le falta para seguir siendo lo que era. Este lenguaje común subraya algo (la permanencia en el ser) que es una consecuencia de lo afirmado desde los griegos y cultivado en categorías filosófico-teológicas por la tradición cristiana de Occidente: “*subsistere* dicit determinatum modum essendi”¹⁰⁹; más concretamente, el modo de ser propio de la “sustancia”, que es “ser en sí mismo”, con autonomía y autosuficiencia; se dice que “subsiste” aquello que para ser no necesita de algo diverso de sí mismo. Es este lenguaje de la experiencia y la tradición. “*Subsiste* –dice Aristóteles en las *Categorías*– lo que ni es en otro, ni se dice de otro”. Hay perfecta continuidad entre ambos lenguajes, que conocían bien los Padres conciliares. El lenguaje de Pío XII describía la *identidad* de la Iglesia; el de *Lumen Gentium*, 8, el modo de su *continuidad* concreta en el tiempo histórico: la *persistencia* en la Iglesia católica del sujeto histórico *subsistente* que es la Iglesia de Cristo.

1. No podemos olvidar en ningún momento qué es lo que llevó a la Comisión Teológica a introducir en el texto el *subsistit in*: la captación de que esa Iglesia presidida por el Sucesor de Pedro –dotada de esa identidad histórica y teniendo

109 Tomás de Aquino, *Comm. in Primum Sent.*, I, dist. 23, q. I, a. I C. Traduce y comenta Ratzinger: “‘Subsistieren’ ist eine bestimmte Weise des Seins, nämlich Sein als eigenes in sich stehendes Subjekt”, “Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen’. Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern”, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Feuilleton) 22.09.2000, n. 221, 51.

esa *subsistencia*– se da en la historia acompañada por otras Comunidades cristianas, cuyo carácter eclesial se imponía a los Padres. El juego de estos dos factores –identidad-subsistencia y comunidades eclesiales– confiere, a nuestro entender, al “subsistere” de *Lumen Gentium* 8 –al mensaje que encierra, a la doctrina que propone–, un perfil propio que va más allá de lo que podría deducirse del mero análisis del lenguaje. El Concilio no afirma una mera y abstracta identidad-subsistencia, sino un “subsistere” que comporta estas dos cosas en profunda interrelación: primera, que la Iglesia fundada por Cristo como institución visible *subsiste en* la Iglesia católica de una manera *propia y singular*, a saber: en *plenitud* (de medios salvíficos); segunda, que se da también eclesialidad en las otras numerosas comunidades cristianas¹¹⁰. En este sentido, “subsistit in” no es simplemente “la forma concreta de existencia” de la Iglesia; sin duda, afirma el *hecho* de su presencia histórica, pero con un *modo preciso* de esta existencia –la plenitud– que comporta, en el sujeto histórico de la Iglesia de Cristo, la interna relación a la posible existencia de formas no plenas.

La subsistencia en sentido *propio*, como modo integralmente perfecto de presencia de la Iglesia de Cristo en la Católica, no excluye, pues, otros modos subordinados y menos perfectos de presencia de la Iglesia, que no alcanzan esa *subsistencia*. Hay una diferencia cualitativa entre la presencia histórica *subsistente* en la Católica, y la presencia histórica imperfecta en las demás comunidades: es la diferencia entre el todo completo e individualizado, y la presencia menos completa de elementos visibles e invisibles de esa eclesialidad¹¹¹.

110 Cf. K. McDonnell, 338; A. Dulles, 211. “Esto es precisamente –asegura Ratzinger– lo que querían decir los Padres conciliares: que el ser de la Iglesia en cuanto tal va mucho más allá que la Iglesia romano-católica, pero que en ésta se da, de manera única, con el carácter propio de un verdadero sujeto”. “Subsistieren’ ist eine bestimmte Weise des Seins, nämlich Sein als eigenes in sich stehendes Subjekt. So wollten die Väter sagen: Das Sein der Kirche als solches reicht viel weiter als die römisch-katholische Kirche, aber in ihr hat sie in einzigartiger Weise den Charakter eines eigenen Subjekts” (‘Es scheint mir...’ cit.).

111 “La sustancia de la doctrina [conciliar] es la siguiente: la perfección ontológica de la Iglesia (la integralidad y la integridad de sus elemen-

La terminología del Concilio puede dar a veces la impresión de cuantificar de algún modo la eclesialidad. Es una falsa impresión, porque en la Iglesia católica hay plenitud. Esto es lo que indica el “*simul sumptis*”, no simplemente una suma *total* de elementos de la Iglesia, que ciertamente también se da. Lo *propio* de la Iglesia católica no es, pues, la presencia en ella de una medida *mayor* de elementos, sino el *modo* en que esos elementos –“*simul sumptis*”– se interrelacionan, que es el propio de la única Iglesia.

La Iglesia de Cristo no es un ente ideal transhistórico que pudiera realizarse en iconos más o menos perfectos del Original, de manera que podamos hablar de Una Iglesia (supraesencial) que se realiza en Iglesias históricas, incluso plenamente en una de ellas, la Católica. No dejarían de ser en este caso *dos* Iglesias distintas. La Iglesia de Cristo, en cambio, es una entidad única y radicalmente histórica en camino hacia la eclesialidad. Su historicidad supone que está en camino de perfección hacia la fase consumada, pero esa Iglesia consumada no será *otra* Iglesia, sino la misma Iglesia que ahora camina entre sombras y debilidades.

c) Eclesialidad por participación

Si la Iglesia católica es la continuidad histórica de la única Iglesia, y esta Iglesia de Cristo no es *otra* distinta de la Católica, entonces la eclesialidad de las Iglesias y Comunidades eclesiales sólo puede ser participación de la eclesialidad “numéricamente una” que acontece en la Iglesia católica. La Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica, pero hay fuera de ella, en esas comunidades, eclesialidad *participada*, según una presencia imperfecta y limitada. Una eclesialidad que no puede ser *otra* eclesialidad, una eclesialidad *alternativa*, que se *sume* a la de la única Iglesia católica¹¹². La única eclesiali-

tos constitutivos) existe en la Iglesia católica; la misma Iglesia –no hay varias, pues es única– está presente, aun con deficiencias (carencias de integridad y/o de integralidad de los elementos constitutivos), en las otras Iglesias y Comunidades separadas”, B.-D. De la Soujeole, “Et pourtant,...”, 537-538. Cf. R. Knittel, 269.

112 “Cette ecclésialité imparfaite ne fait pas nombre avec l’Église catholique (il n’y a qu’une seule Église), mais représente cette unique

dad es la que se realiza en la Católica, y es esa eclesialidad la que se participa imperfectamente en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales¹¹³. Las Iglesias y Comunidades eclesiales son signos más o menos perfectos de mediación salvífica, pero no de una Iglesia de Cristo ideal y metahistórica, sino signos que proceden de la sacramentalidad de la Iglesia de Cristo, cuyo sujeto histórico es, como hemos dicho, la Iglesia que preside el sucesor de Pedro.

Église, qui est catholique romaine, imparfaitement réalisée dans les Églises et Communautés ecclésiales séparées”, B.-D. De la Soujeole, “Et pourtant,... ” elle subsiste!”, 541; “tre ordonné à l’unique Église du Christ”, 17. La subsistencia de la Iglesia de Cristo viene mediada por su *sacramentum*, que es la Católica: los *elementa* presentes en las comunidades eclesiales no producen “otra” subsistencia diversa de su subsistencia en la Católica: “Sería inadecuado, por consiguiente, reducir esta ‘subsistencia’ a la de los ‘medios’ instrumentales, como si se pudiera separar una ‘Iglesia empírica’, la estructura social visible, de una ‘Iglesia-comunión’ o ‘cuerpo místico’ invisible, a la que entonces, por hipótesis, podría acceder el individuo desde diferentes ‘corporaciones eclesiásticas’”, A. Carrasco Rouco, 341.

113 “L’identité entre le Corps mystique et l’Église catholique romaine demeure, mais cela souligne une *plénitude* présente en elle seule, les Communautés séparées réalisant l’ecclésialité (l’unique) *imparfaitement*. Unité et unicité ecclésiales sont ainsi bien affirmées: l’une et unique Église du Christ est pleinement formée dans l’Église catholique romaine, et c’est cette Église qui est plus ou moins formée dans les Communautés séparées. (...) C’est bien l’Église catholique romaine qui est imparfaitement formée dans les Églises et Communautés séparées car, faute de cette précision, on fait de l’une et unique Église du Christ une idée platonicienne”, B.-D. De la Soujeole, “Et pourtant,... ”, 542-543, nota 17. “L’ecclésialité des autres corps chrétiens ne peut être appréciée que par rapport à cette Église, et même ne peut exister que par emprunt à cette Église (...) Par le baptême les petits protestants appartiennent à l’unique Église du Christ, la catholique. (Les luthériens ne devraient pas être choqués par un tel énoncé. Luther dit souvent qu’un enfant baptisé dans l’Église papiste est un vrai chrétien. Cela se gâte après, quand le petit reçoit la mauvaise doctrine)”, Y. Congar, “Le développement de l’évaluation”, 173, y nota 18. “Aunque esta participación puede ser mayor o menor, según la mayor o menor presencia de los bienes de la salvación, no cabe duda de que estas comuniones eclesiásticas participan de la *Catholica*, y por tanto tienen con las Iglesias de la comunión católica una relación de unidad presente, que es preciso reconocer, explicitar o desarrollar”, B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1996, 240.

Los bienes de salvación que conservan pertenecen *de por sí* (“*iure*”) a la Iglesia católica, son *dones propios* de la Iglesia católica a la que se ha confiado la plenitud de gracia y de verdad, y *edifican* el único sacramento general de salvación. Los elementos y bienes eclesiales se hallan en ellas no *en cuanto separadas*, sino en cuanto se hace presente en ellas la única eclesialidad que *subsiste* en la Iglesia católica.

La doctrina católica sobre nuestro tema, con esa doble dimensión que venimos tratando de exponer, tiene, como vemos, un alto concepto teológico de esas Iglesias y comunidades eclesiales separadas. Si se consideran los textos conciliares en su progresiva evolución y en su interna relación, podrá comprenderse que la expresión del Decreto –a propósito de los “elementa eclesialia” que se dan en esas comunidades–, según la cual tales elementos “*iure pertinent* a la única Iglesia de Cristo” (que subsiste en la Iglesia católica, LG 8), no sólo no es minusvalorativa, sino que expresa, en la perspectiva de la teología católica, la grandeza y la riqueza eclesial de esas comunidades. El “*iure*” no es, como a veces se ha dicho, “colonialismo” eclesiológico, sino afirmación de la realidad de la comunión ya existente y de la inmanente tendencia de esas comunidades –por sus “elementa eclesialia”– a la plena comunión eclesial.

Por eso, podía afirmar el Secretariado que el axioma “*extra Ecclesiam nulla salus*” quedaba intocado con la enseñanza conciliar. La anomalía de la separación estriba en que aquello que está *institucionalmente* fuera de la Católica –las Iglesias y Comunidades eclesiales– forma parte, no obstante, de su sacramentalidad. Como instituciones confesionales diversas se encuentran *fuera* de la Iglesia católica –que en este sentido “hace número” con ellas–, pero su “sacramentalidad” imperfecta es la del único sujeto –la Iglesia católica– en el que continúa desde su origen la Iglesia de Cristo. Allí donde existe eclesialidad hay, pues, una *mediación participada* en la subsistencia de la Iglesia que sólo se da en la Católica.

Estamos, como puede verse, muy lejos de la vieja apolo-gética de los “*vestigiae ecclesiae*”. Por el contrario, la Iglesia católica *se reconoce* ella misma en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, en cuanto poseen “*ecclesialiter*” medios de salvación (sacramentalidad), “*elementa Ecclesiae*”, que *iure* –es decir, *de por sí*, por su propia naturaleza– indican

presencia de la Católica. En algunas de esas Comunidades la Iglesia Católica llega incluso a reconocerse con el mismo término con el que se autoidentifica: como *Iglesia*. La Iglesia católica se reconoce *positivamente* en ellas como realizaciones (imperfectas) de sí misma y, por tanto, de la Iglesia de Cristo, que en ella subsiste¹¹⁴.

Una última precisión en este ámbito de cuestiones. A partir de lo expuesto y manteniendo el contenido específico de la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica, ¿podría hablarse de otras “formas de subsistencia” en las Iglesias y Comunidades eclesiales? Intentemos una mera aproximación al tema.

“Subsiste, decíamos con la tradición, lo que ni es en otro, ni se dice de otro”. Es una forma de nombrar la autosuficiencia y la irrepetibilidad del sujeto. La Iglesia de Cristo, según esto, subsiste en la Iglesia católica y no en otra parte. Ya hemos visto que lo que quisieron decir los Padres conciliares con el célebre “subsistit in” de LG 8 es más abarcante que el uso ordinario del término. El “determinado modo de ser” de ese sujeto que es la Iglesia y que subsiste en la Católica, comporta aquella plenitud de que hablábamos en contraste con la deficiencia de las otras realidades de eclesialidad existentes, separadas pero que “iure” son suyas y que por eso hemos calificado de *participadas*.

De ahí que pueda pensarse quizá en una subsistencia –una “subsistencia derivada”, si se quiere– que adviene por esa participación de la eclesialidad *católica*, por esa presencia de elementos de santificación y de verdad que “iure” son Iglesia católica. Sólo en la Iglesia católica se da la *subsistencia* de la Iglesia de Cristo, pues la Iglesia una y única no puede subsistir a la vez y de la misma manera en todas las confesiones cristianas separadas: quizá pueda hablarse de una *presencia* (“adesse”) que hace incluso de algunas de ellas “verdaderas Iglesias particulares”, mientras que las Comunidades eclesiales no lo son en sentido propio.

114 “La verdadera y única Iglesia de Cristo existe históricamente de una manera concreta, de tal modo que la Iglesia católica ha de calificarse como la forma existencial de la Iglesia de Cristo. De esta forma se dignifican los elementos eclesiales de las otras Iglesias y se las reconoce como comuniones eclesiales”, S. Pie-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, Estella 1995, 98.

En realidad, el Concilio con “subsiste en” quiere decir que sólo en la Iglesia católica la Iglesia de Cristo continúa existiendo con todas aquellas propiedades y aquellos elementos estructurales que no puede perder, mientras que, al mismo tiempo el Concilio ha reconocido que fuera de la Iglesia católica no hay simplemente ‘elementos eclesiales’ sino ‘Iglesias particulares’, en las que se construye la Iglesia de Dios gracias a la celebración de la eucaristía, y hay también Comunidades eclesiales que son análogas a las Iglesias particulares, en cuanto que la única Iglesia de Cristo está de algún modo presente y operante en ellas para la salvación de sus miembros”¹¹⁵. Mucho más allá, en este cuadragésimo aniversario del Decreto y de la Constitución, no se puede ir todavía.

4. Ser “Iglesia en sentido propio”

La segunda cuestión debatida –especialmente a partir de la Declaración *Dominus Iesus*– es la idea de “Iglesia en sentido propio”.

a) Las Iglesias ortodoxas, “verdaderas Iglesias particulares”

Las Iglesias Ortodoxas, según el Concilio, son *Iglesias*; concretamente, *Iglesias particulares*. Los documentos posconciliares se sitúan en continuidad con el Concilio. Ya el Secretariado señalaba que las Iglesias orientales son “Iglesias particulares o locales” en rigor teológico (“et quidem sensu proprio”). Pues si la Iglesia “universal” es ciertamente *Una*, sin embargo, son *muchas* las Iglesias “particulares”. El n. 14 del Decreto *Unitatis redintegratio* habla de ellas en plural, “Iglesias de Oriente”; de su relación “entre ellas y la Sede Romana”; y de estas Iglesias con las “Iglesias de Occidente”, que moderaba la Sede romana. Las califica de “particulares seu locales Ecclesias”. De manera que las relaciones de que hablamos son aquellas que “inter Ecclesias locales, ut inter sorores, vigere debent”. Juan Pablo II dice a este propósito en la Encíclica *Ut unum sint*, n. 56:

115 F. A. Sullivan, “El significado y la importancia”, 607.

“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. La supresión además de las excomuniones recíprocas, quitando un doloroso obstáculo de orden canónico y psicológico, ha sido un paso muy significativo en el camino hacia la plena comunión (...). El término tradicional de ‘Iglesias hermanas’ debería acompañarnos incesantemente en este camino (hacia la unidad)”.

Las Iglesias de Oriente son, pues, Iglesias particulares *hermanas* de las Iglesias particulares de Occidente, presididas todas por la Sede Romana que, en cuanto Iglesia local, es la hermana que posee la función primacial, y de la que aquellas se han separado. Sin embargo, la Iglesia católica, en cuanto Comunión de las Iglesias particulares o Iglesia universal, no es hermana de las Iglesias Ortodoxas, como tampoco lo es de las Iglesias particulares de Occidente: es precisamente su *comunión universal*, es *la* Iglesia, en la que subsiste la Iglesia de Cristo¹¹⁶.

El magisterio posconciliar ha realizado un *desarrollo* en este punto al que debemos prestar atención¹¹⁷. En efecto, el n. 17 de *Communio notio* (1992) dice que, debido al común patrimonio sacramental con la Iglesia católica (cf. UR 15), las Iglesias ortodoxas “*merecen* por eso el título de Iglesias particulares”. La Declaración *Dominus Iesus* del año 2000 pasa del término “*merecen*” a esta afirmación rotunda: “*son verdaderamente* Iglesias particulares” (n. 17). He aquí el texto:

“Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderamente (*vere sunt*) iglesias particulares”¹¹⁸.

116 Vid. sobre el tema la *Nota sobre la expresión ‘Iglesias hermanas’*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (junio, 2000).

117 Lo ha puesto de relieve Fernando Ocáriz con ocasión de este 40º aniversario que conmemoramos. Cf. F. Ocáriz, *Presentación* a F. Gil Hellín, *Sinopsis del Decreto ‘Unitatis redintegratio’*, Eunsa, Pamplona (en prensa).

118 Afirmación reiterada por el Papa Juan Pablo II “La Chiesa cattolica soffre –come dice il Documento– per il fatto che vere chiese partico-

Como se ve, este reconocimiento está en directa relación con la celebración de la Eucaristía, con sus condiciones y presupuestos y tiene tras de sí toda la enseñanza católica acerca de las Iglesias particulares, “in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit” (LG 23) y en las cuales “vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia” (CD 11).

Habría que precisar una terminología para las consecuencias de la *separación*, pero la Declaración *Dominus Iesus* supera en ese punto la mera analogía: la separación no hace de estas Iglesias particulares ortodoxas unas Iglesias *análogas* a las Iglesias particulares católicas, sino que permanecen siendo *Iglesias particulares* en sentido propio, es decir, *portiones Populi Dei*, y ello a pesar de la separación¹¹⁹.

Ahora bien, la falta de comunión con el sucesor de Pedro parecería una dificultad insuperable para reconocerles, en el contexto de *Communio innotio*, el carácter de “verdaderas Iglesias particulares”, puesto que esa comunión orgánica es un elemento teológico-dogmático interior *al ser mismo* de las Iglesias particulares, y no un simple requisito canónico (cf. *Communio innotio*, n. 13). “En realidad –escribe Ocariz¹²⁰–, la dificultad desaparece considerando que el Episcopado es por naturaleza ‘uno e indiviso’ (*Pastor aeternus*, proemio; *Lumen gentium*, n. 18); en consecuencia, allí donde, por la Sucesión apostólica, existe válido Episcopado, está *objetiva y necesariamente* presente –también cuando no es reconocido *subjetivamente*– el entero Colegio Episcopal con el Romano Pontífice como su Cabeza. Además, en toda válida celebración de la Eucaristía hay una referencia objetiva a la universal comunión con el Sucesor de Pedro (cfr. *Communio innotio*, n., 14)

lari e comunità ecclesiali con elementi preziosi di salvezza siano separate da lei”, *L'Osservatore Romano*, 2-3 octubre 2000, 9.

119 Es evidente la dificultad terminológica –siempre será algo deficiente– pero *Dominus Iesus* dice algo más de lo que lee Sullivan: “estas iglesias [ortodoxas], aunque no estén en plena comunión con Roma, están reconocidas como ‘iglesias particulares’, con un sentido algo distinto al término convencional. (...) son al menos análogas a las iglesias particulares de la Iglesia Católica”, F. A. Sullivan, *La Iglesia en la que creemos*, 43-44.

120 F. Ocariz, *Presentación a F. Gil Hellín, Sinopsis del Decreto Unitatis redintegratio*, Eunsa, Pamplona (en prensa).

sea cual sea, por tanto, la convicción subjetiva del ministro sobre este punto". Esa *objetividad* que trasciende las convicciones subjetivas, es la *dinámica del sacramentum eclesial* que permanece en ellas, y que está reclamando la plena comunión visible.

b) La eclesialidad de las Comunidades eclesiales

Según la expresión de la *Dominus Iesus*, n. 17, "sensu proprio Ecclesiae non sunt": "no son Iglesias en sentido propio": "Las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesias en sentido propio". "La expresión 'Iglesias hermanas', en su sentido adecuado, como testimonia la tradición común de Oriente y de Occidente, sólo debe utilizarse para aquellas comunidades eclesiales que han preservado un Episcopado y una Eucaristía válidos"¹²¹.

El Concilio, como bien sabemos, se sentía avalado para calificar de *Iglesias* a las orientales por el uso tradicional de los documentos oficiales, que, en cambio, evitaban el término para las comunidades protestantes. La "Relatio" 1964 del Secretariado prefirió el término "eclesial" para estas Comunidades, en lugar de denominarlas Iglesias, incluso tomando el término en sentido *análogo*. El Concilio no quiso dirimir –lo hemos visto– los criterios para calificar a una comunidad cristiana occidental como *Iglesia* o *Comunidad eclesial*¹²². A la vez, es patente que, para el Secretariado y los Padres, la

121 *Nota sobre la expresión 'Iglesias hermanas'*, de la Cong. para la Doctrina de la Fe (junio, 2000).

122 "El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve el carácter eclesial de las comunidades protestantes, pero en ninguna parte les ha reconocido explícita ni implícitamente como Iglesias. El Concilio Vaticano II no ha querido llegar más lejos. Por ejemplo, no ha dicho que solas las comunidades que han conservado el sacramento del orden y una eucaristía válida llevan legítimamente el nombre de Iglesia. Pero no ha dicho que las comunidades que no realicen estas dos condiciones pueden, con toda razón, llevar el nombre de Iglesia. El Concilio, sobre este punto, se ha absenido y ha adoptado un vocabulario que no limita el debate de los teólogos pero que tampoco lo prejuzga", J. Hamer, "La terminología eclesiológica del Vaticano II", 1001.

denominación *Iglesia* estaba determinada por la posesión de una determinada estructura sacramental visible, concretamente el válido Episcopado y la válida Eucaristía, y por esa razón, por ej. el Relator consideraba Iglesia a los vétero-católicos "secundum solidam doctrinam theologicam ab omnibus Catholicis acceptam"¹²³.

123 "Cependant on ne peut parler d'Église au sens plein du mot que là où les réalités spirituelles chrétiennes sont procurées dans leur plénitude et leur authenticité par l'essentiel de *sacramentum* chrétien. Cela comporte la structure sacramentelle de l'Église et le ministère issu des apôtres, historiquement lié à l'épiscopat, et donc la 'succession apostolique' qui inclut l'apostolicité de doctrine et celle du ministère. Les Églises qui vérifient cette structure sont classiquement comptées comme 'Églises', Y. Congar, "Le développement de l'évaluation", 198. La *solida doctrina* era la siguiente. Aunque algunos autores dudaban de calificar a las Iglesias orientales como "partes de la Iglesia católica", y por tanto, como "Iglesias en sentido propio", sin embargo, la doctrina pontificia suponía siempre que, con el simple reconocimiento del primado papal, las Iglesias ortodoxas se integrarían sencillamente en la Iglesia católica desde su propia condición eclesial (cf. G. Baum, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961, 123-124. En cambio, las Comunidades eclesiales carentes de eucaristía "episcopal", no estaban situadas en inmediata analogía con las Iglesias locales católicas, cf. G. Baum, "What are other Churches", 1-4. No les bastaría, por ej., un eventual reconocimiento del primado romano, por carecer de otros elementos necesarios de la estructura eclesial querida por Cristo ("elles n'ont pas conservé un nombre suffisant d'éléments de la structure sociale instituée par le Christ" pour qu'elles puissent être réunies à l'Église catholique par une simple reconnaissance de la primauté romaine", G. Baum, *L'unité chrétienne d'après...*, 128. Para el P. Congar, hay una serie de elementos cuya presencia hacen *Iglesia*, y su ausencia que no la haya; pero también sucede que la realización imperfecta de algunos elementos hacen Iglesia de manera más o menos acabada o imperfecta. Iglesia implica, en su sentido teológico estricto, sucesión apostólica y eucaristía. Donde falta la sucesión apostólica y eucaristía, pero se testimonia la fe, se administra el bautismo y hay un culto comunitario, hay Iglesia en cierta medida, pero no el sacramento completo de la Iglesia. En su opinión, las Iglesias ortodoxas verifican la cualidad de Iglesia local, debido a la fe, los sacramentos y el ministerio apostólico que existen en ellas; pero existen de manera imperfecta, por su falta de comunión con los elementos queridos por el Señor para estructurar la Iglesia en el plano universal, cf. Y. M.-J. Congar, "Note sur les mots 'Confession', 'Église' et 'Communion'", en: *Irenikon* 23 (1950) 25.28.29; *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1954, 2e éd., 235-238.

Coherente con esa doctrina teológica de que disponía, *Unitatis redintegratio* n. 22 habla de *Comunidades eclesiales*. Cuando la Declaración *Dominus Iesus* sigue ese criterio sobre Iglesia y eclesialidad “su postura –comenta A. Dulles– está en consonancia con el uso del Vaticano II”¹²⁴. Concuere con el tradicional principio eucarístico-eclesiológico: la Iglesia se construye por la Eucaristía; la Eucaristía hace la Iglesia. Lo cual supone, en la convicción católica, el ministerio de sucesión apostólica.

La polémica surgida con ocasión de *Dominus Iesus* ha puesto de manifiesto el problema teológico de fondo del ecumenismo, que es el cómo caminar juntos hacia la unidad, sabiendo que tenemos eclesiológicas diferentes. Las Comunidades surgidas de la Reforma reclaman a la Iglesia católica ser reconocidas como Iglesias, lo que supone aceptar sus criterios de eclesialidad, renunciando a los propios. Por otra parte, se objeta que la idea católica debería considerar menos una comprensión *cuantitativa* de los “elementa Ecclesiae”, y más su capacidad *qualitativa* configuradora de una comunidad en Iglesia. Esa última observación sobre los “elementa” es cierta, pero orienta en un sentido inesperado, si se piensa bien. Así resulta, nos parece, de la valoración de W. Kasper sobre las Comunidades surgidas de la Reforma como un “neuen Typ von Kirchen”: “ci troviamo di fronte ad un altro tipo ecclesiale”, coincidiendo aquí con J. Ratzinger¹²⁵. En opinión de Kasper, sería más ajustado decir que las Comunidades eclesiales surgidas de la Reforma son un “nuevo tipo de Iglesia”, mejor que decir que “no son Iglesias verdadera y propiamente”, pues este juicio responde al criterio católico; en cambio, la eclesialidad protestante no pretende identificarse con la católica (y oriental ortodoxa). Si comprendemos bien, la actual separación confesional protestante y católica se presenta con diferencias tales entre sí que las comunidades no pueden reconocerse recíprocamente como *tipos* parti-

124 A. Dulles, “*Dominus Iesus, A Catholic Response*”, en: *Pro Ecclesia* 10 (2001) 69.

125 Cf. J. Ratzinger, “*Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*”, en *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 203-208.

culares (“Iglesias particulares”) de la única Iglesia, sino como *Iglesias de distinto tipo*¹²⁶.

Por otra parte, “el Bautismo en sí tiende al completo desarrollo de la vida en Cristo mediante la íntegra profesión de fe, la Eucaristía y la plena comunión en la Iglesia” (*Dominus Iesus*, n. 16). Estas Comunidades eclesiales carecen de la genuina y e íntegra sustancia del misterio eucarístico. Lo cual no significa que la doctrina católica declare inane la Cena del Señor que se celebra en esas Comunidades. Una eclesiología orientada hacia el concepto de sucesión, como ocurre en la Iglesia católica y en la Iglesia Ortodoxa –escribe J. Ratzinger–, “no puede negar de ninguna manera la actualidad salvífica del Señor en la eucaristía de la Iglesia Evangélica”¹²⁷.

126 W. Kasper, “Rede aus Anlaß der Verleihung der Ehrenprofessur der Universität Tübingen” am 24.1.2001, en *KNA-Dokumentation* 4/25. enero 2001, 3. Con independencia de si eso ha sucedido de hecho “mit oder gegen die Absicht der Reformatoren”. “Sulla scia della Riforma e della conseguente formazione delle confessioni cristiane è sorto di fatto – volutamente o contro l'intenzione originaria dei riformatori – un nuovo tipo di Chiesa. Dico volutamente ‘un nuovo tipo di Chiesa’ e preferisco questa formulazione, che repondo dal card. Jan Willebrands, già presidente del Pontificio consiglio per l'unità i cristiani, all'altra in cui si afferma che le Chiese uscite dalla Riforma non sono chiese vere e proprie. (...) si autocomprendono coscientemente in modo diverso rispetto alla Chiesa cattolica. In breve e meglio: Chiese di un altro tipo, alle quali del punto di vista católico mancano elementi che sono essenziali per la concezione cattolica della Chiesa (...) Le Chiese della Riforma non hanno struttura episcopale, ma, in base al sacerdozio comune dei fedeli, comunitaria-sinodale e presbiterale: teologicamente parlando, il ministero episcopale é un ministero parrocchiale con funzione direttiva della Chiesa, una concezione, questa, che nelle Chiese riformate é ancor piu marcata che non nelle Chiese luterane. É evidente la differenza rispetto al modello católico-ortodosso con la sua costituzione sacramentale-episcopale”, card. W. Kasper, “L'unica Chiesa di Cristo. Situazione e futuro dell' ecumenismo”, *Il Regno Attualità* 46 (2001) 127-133. Su opinión viene de antiguo: “es wäre verkehrt, die heutigen Konfessionskirchen den verschiedenen Kirchentypen, denen wir innerhalb des NT begegnen, einfachhin gleichzusetzen. (...) die heutigen Konfessionen nicht nur verschiedene Kirchentypen darstellen, sondern trennende, einander ausschließende Verschiedenheiten aufweisen auf Grund derer sie einander den Charakter der wahren Kirche absprechen müssen”, W. Kasper, “Der ekklesiologische Charakter”, 49.

127 J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la Fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 255.

Entre otras cosas porque el bautismo es de por sí un "votum Eucharistiae", es decir, tiende intrínsecamente a la plenitud de la fe y a la comunión eucarística¹²⁸. En ese sentido, se comprende la tendencia protestante a pensar la Iglesia desde el bautismo más que desde la Eucaristía y, por ello, podría decirse que estas comunidades son Iglesias "in voto", Iglesias particulares "in fieri"¹²⁹.

* * *

Este balance de urgencia sobre las Iglesias y Comunidades eclesiales realizado con ocasión del 40º aniversario del Decreto de Ecumenismo del Vaticano II, abre, como puede verse, un panorama inmenso para el trabajo teológico. Hemos pretendido simplemente poner el material a pie de obra y apuntar alguna consideración de futuro. El paso siguiente sería elaborar una reflexión sistemática a partir de este patrimonio. Para esa tarea, parece decisiva la *consolidación de rango eclesiológico* que supone afirmar que las Iglesias particulares ortodoxas son "verdaderamente Iglesias particulares", como ha hecho la Declaración *Dominus Iesus*. En nuestra opinión, ese hecho *levanta eclesiológicamente todo el edificio ecuménico* a un nuevo planteamiento sistemático. Habrá que dejar para otra ocasión ilustrar esta afirmación.

Prof. Dr. Pedro Rodríguez – Prof. Dr. José R. Villar
Universidad de Navarra

128 Sobre el tema, vid. J. M. R. Tillard, "Le "votum eucharistiae": l'eucharistie dans la rencontre des chrétiens", en: *Miscellanea liturgica in onore del card. G. Lercaro*, t. II, Roma 1967, 143-194. S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III q. 65 a. 3; q. 73. a. 3; q. 80 a. 9 ad 3. Sobre el tema, H. Volk, "Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft", *Unio christianorum. Festschrift für Erzbism. L. Jäger*, Paderborn 1962, 345-357; J. Ratzinger, 'Kirche', *LThK* VI (1961) 179.

129 Cf. B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1996, 242; "Kirchen im Werden, von Kirchen im Aufbau sprechen müssen, (...) Man wird überdies von unvollendeten Lokalkirchen sprechen müssen", W. Kasper, 'Der ekklesiologische Charakter', 59-60.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

- Baum, G., "La realidad eclesial de las otras Iglesias", en: *Concilium* 4 (1965) 66-89; 'What are other Churches', *The Ecumenist* 2 (1963) 1-4.
- Bermejo, M. L., "Ecclesial Communities or Churches?", en: *Bijdragen* 39 (1978) 2-31.
- Betti, U., "Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. A proposito di un'espressione della Lumen gentium", en: *Antonianum* 61 (1986) 726-745.
- Bläser, P., "Die Kirche und die Kirchen", en: *Catholica* 18 (1964) 89-107.
- Bosshard, N., "Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie von Leib Christi", en: *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987) 355-367.
- Carrasco Rouco, A., "Unicidad y unidad de la Iglesia en la Declaración *Dominus Iesus*", en: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 331-348.
- Congar, Y. M.-J., "Á propos des Vestigia ecclesiae", en: *Vers l'unité chrétienne* 39 (1952) 4-5.
- Congar, Y. M.-J., "Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan", en: G. Békés-V. Vajta (dir.), *"Unitatis redintegratio" 1964-1974*, (Roma 1977) 63-97; en: *Revue de droit canonique* 25 (1975) 168-198.
- Congar, Y. M.-J., "Note sur les mots 'Confession', 'Église' et 'Communion'", en: *Irénikon* 23 (1950) 3-36; reproducido en *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 211-242;
- Congar, Y. M.-J., *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 300-307.
- De la Soujeole, B.-D., "Et pourtant ..., elle subsiste!", en: *Revue thomiste* 100 (2000) 531-549.
- De la Soujeole, B.-D., "tre ordonné à l'unique Église du Christ: l'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des donées œcuméniques", en: *Revue thomiste* 102 (2002) 5-41.
- Dietzfelbinger, W., "Vestigia Ecclesiae", en: *Ecumenical Review* 15 (1962-1963) 368-376.
- Dietzfelbinger, W., *Die Grenzen der Kirche nach romisch-katholischen Lehre*, Gottingen 1962.

- Dulles, A., "The Church, the Churches, and the Catholic Church", en: *Theological Studies* 33 (1972) 199-234.
- Dumont, C. J., *Voies de l'unité chrétienne*, Paris 1954, 124-127; "Les Églises non romaines dans le mystère de l'Église", en: *Vers l'unité chrétienne* 3 (1975) 29-33.
- Editoriale, "Sulla distinzione tra chiese e comunità ecclesiali", en: *La Civiltà Católica* 154 (2003) 3-11.
- Fries, H., "Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht", en: Idem, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, 123-152.
- Granfield, P., "'Iglesias y Comunidades eclesiales': historia analítica de una fórmula", en J. R. Villar, (ed.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004, 83-97.
- Gribomont, J., "Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites. Essai de théologie du schisme", en: *Irénikon* 22 (1949) 345-367.
- Hamer, J., "La terminología eclesiológica del Vaticano II y los ministerios protestantes. ¿Pueden las confesiones protestantes llamarse Iglesias?", en: *Ecclesia* (1971) 999-1001.
- Hamer, J., "Le Baptême et l'Église. Á propos des Vestigia Ecclesiae", en: *Irénikon* 25 (1952) 142-164; 263-275.
- Hanahoe, E. F., "Vestigia Ecclesiae. Their Meaning and Value", en: *One Fold. Essays and Documents to Commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave, 1908-1958*, Garrison, N. Y. 1959, 272-283.
- Journet, Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, Paris 1962, 2ed. vol. II, 708-763.
- Kasper, W., "Der ekklesiologische Charakter der Nichtkatholischen Kirchen", en: *Theologische Quartalschrift* 145 (1965) 42-62.
- Kehl, M., "Die eine Kirche und die vielen Kirchen", en: *Stimmen der Zeit* 127 (2001) 3-16; "The One Church and the Many Churches", en: *Theology Digest* 49 (2002).
- Knittel, R., "Il subsistit di Lumen gentium 8 e la permanenza indefettibile della Chiesa pellegrinante", en: *Divinitas* 44 (2001) 253-271.
- Lamirande, E., "La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des vestigia Ecclesiae", en: *Istina* 10 (1964), 25-58.
- Lüning, P., "Das ekklesiologische Problem des subsistit in (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch", en: *Catholica* 52 (1998) 1-23.

- McDonnell, K., "The Concept of Church in the Documents of Vatican II as Applied to Protestant Denominations", en: *Worship* 44 (1970) 332-349.
- Miegge, G., "Vestigia Ecclesiae. Storia di un concetto ecumenico", en: *Protestantesimo* 12 (1957) 117-134.
- Mobbs, F., "L'unica vera Chiesa' secondo il Concilio Vaticano II", en: *Doctor Communis* 41 (1988) 61-75.
- Mödlhammer, J. W., "Die 'Einzige Kirche Christi'. Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf 'Dominus Iesus'", en: *Catholica* 55 (2001) 132-139.
- Mucci, G., "Il 'subsistit in' nella 'Lumen gentium'", en: *La Civiltà cattolica* 138 (1987) 444-455.
- Murray, F., "Subsistit in", en: *New Blackfriars* 71 (1990) 387-390.
- Neuner, P., "Kirchen und kirchliche Gemeinschaften", en: *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 97-109.
- O'Leary, P., "The Roman Catholic and the Other Churches", en: *Doctrine and Life* 58 (1986) 182-187.
- O'Connor, J. T., "The Church of Christ and the Catholic Church", en: *Christian Order* 25 (1984) 229-245.
- Pattaro, G., "Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica", en: *Studi Ecumenici* 4 (1986) 27-58.
- Spiteris, Y., "L'Ecclesiologia della Dominus Iesus e il dialogo ecumenico", en: *Path* 1 (2002) 346-366.
- Sullivan, F. A., "El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no 'que ella es', sino que ella 'subsiste en' la Iglesia católica Romana", en: R. Latourelle (dir.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 607-616.
- Sullivan, F. A., *La única Iglesia de Cristo "subsiste" en la Iglesia católica*, en Idem, *La Iglesia en la que creemos*, Bilbao 1995, 33-46.
- Teuffenbach, A. von, *Die Bedeutung des "subsistit in" (LG 8): zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002.
- Thils, G., "Chrétien séparés et éléments d'Eglise", en: *Collectanea Mechliniensia* 47 (1962) 460- 485.
- Urban, H. J., "Der ekklesiologische Charakter der 'kirchlichen Gemeinschaften'. Eine Relectüre von *Lumen Gentium*", en: A. Kreiner y otros (Hrsg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. FS für H. Döring*, Paderborn 1993, 291-300.

Wicks, J., "La signification des 'Communautés ecclésiales' de la Réforme", en: *Irenikon* 74 (2001) 57-60.

Willebrands, J., "La signification de *subsistit in* dans l'ecclésiologie de communion", en: *La Documentation Catholique* 85 (1988) 35-41.

SUMMARY

The theologians and professors from Pamplona, Pedro Rodríguez y José Ramón Villar, show a deep and fruitful article. They try to investigate the issue of 'Ecclesiology' of all the Confessions in Christianity as regard the conciliar teaching. How and in what sense do the 'Vatican Council II' name 'Churches' to all Confessions or Communities? What has been thought about the post-conciliar period? This contribution has become a really useful and necessary question about Ecumenism due to the depth of its speech and its bibliographical learning.

