

LA IGLESIA EN LA CONCEPCIÓN DE ALGUNOS TEÓLOGOS RECIENTES DE HABLA ALEMANA¹

Siguiendo las sugerencias de la eclesiología eucarística de origen francés, Joseph Ratzinger (n. 1927) había propuesto la Iglesia como comunidad eucarística y al mayor de los sacramentos como el «centro de la Iglesia». Wolfhard Pannenberg (n. 1928) profundizó por su parte en las relaciones entre eucaristía, bautismo y penitencia. Walter Kasper (n. 1933) indagó también sobre el significado de la afirmación *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*. Garijo-Guembe (n. 1935) añade por su parte la necesaria vinculación de la eucaristía con el ministerio eclesial, cosa que estudia también el mismo Gunther Wenz (n. 1949). La comunidad eclesial es previa a la comunidad eucarística. Por su parte, Lothar Lies (1940-2008) hizo un desarrollo en clave trinitaria del misterio de la Iglesia, y establece una continuidad «perijorética» entre la Trinidad, la Iglesia y la eucaristía.

1 En la redacción de estas líneas me han sido de gran utilidad las consideraciones de los ponentes en la mesa redonda de ecumenismo, celebrada el 18 de octubre de 2013 en la Universidad de Navarra. En ella participaron los profesores Gunther Wenz, de la Facultad evangélica de teología de la *Ludwig Maximilians Universität* de Munich; Nicu Dumitrescu, de la Facultad de teología ortodoxa *Episcop Dr. Vasile Coman* de la Universidad de Oradea (Rumanía) y José Ramón Villar, profesor de Teología sistemática en la Facultad de teología de la Universidad de Navarra.

1. GUNTHER WENZ

Los desarrollos de la eclesiología eucarística y de comunión están presentes –como hemos podido apreciar– también en la eclesiología luterana. Así, por ejemplo, en el resumen de intervenciones que tuvieron lugar la conferencia mundial de *Faith and Order* de 1993 en Santiago de Compostela², el teólogo luterano Gunther Wenz partía del texto de Pablo en el que habla de un solo Pan y de una sola Iglesia (cf. 1Co 10,16s.). «Por eso para nosotros, que en la cena del Señor hemos participado de su cuerpo y de la sangre, esto significa que, en la Persona eterna del Crucificado resucitado, nos reunimos en una comunidad de personas para formar el cuerpo de Cristo –don y tarea–, en el cual es reconocida la Iglesia en su forma visible»³. Tras haber establecido el principio cristológico, se refería Wenz al trinitario, al «Dios trino como esencia y fundamento de la koinonía». Realizaba así más adelante un recorrido por las demás intervenciones que tuvieron lugar en la mencionada conferencia ecuménica compostelana –especialmente por parte de la Iglesia ortodoxa–, en las que señalaba nuestro autor la necesidad de satisfacer al mismo tiempo las necesidades de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares⁴.

a) *Koinonía*

A su vez, aludía el profesor entonces en Kiel a la misión específica que la Iglesia tiene en el mundo: «Sin diakonía es impensable la koinonía»⁵, concluía de modo claro, al mismo tiempo que recordaba la necesidad de la *metanoia* y del crecimiento en la comunión, que ya existe pero que debe de seguir creciendo según los impulsos del Espíritu⁶. La unidad se presenta así como un don y una tarea a la vez, en la que se

2 G. WENZ, «Das Verständnis von Koinonia und seine Bedeutung für Menschheit und Schöpfung», *Una Sancta* 48 (1993) 279-288.

3 *Ibid.*, 280.

4 Cf. *ibid.*, 282-283.

5 *Ibid.*, 283.

6 Cf. *ibid.*, 284.

debe ir progresando poco a poco en esta perspectiva ecuménica, hasta alcanzar la meta de la unidad visible⁷.

También en otro balance que elaboró más adelante sobre la citada conferencia y titulado significativamente *Camino hacia la koinonía*⁸, el profesor Wenz exponía las dificultades que se presentan en el camino hacia la unidad, también por los comentarios suscitados en la prensa alemana acerca de esta iniciativa ecuménica que él había vivido tan de cerca. Como hemos visto, valoraba la importancia del término *koinonía* para el ecumenismo y su vinculación con la eucaristía, tal como se ha destacado en varios encuentros ecuménicos⁹. Al mismo tiempo recordaba de nuevo el origen y la fundación trinitarias de la Iglesia (cf. 2Co 13,13), que relaciona ahora con la noción de *congregatio sanctorum* que tienen su origen en el evangelio y el sacramento¹⁰, mientras piensa a la vez en las simultáneas categorías de «concreción y universalidad»¹¹.

Además, sugería el profesor de Kiel que –junto a la palabra y los sacramentos– se añada la necesidad del ministerio para alcanzar la unidad, pues estas realidades se encuentran mutuamente implicadas¹². Esto supone un acercamiento más claro –como sabemos– a la postura católica. Por tanto, si se tiene en cuenta esta premisa, la cena del Señor será una materialización de la *unitas ecclesiae* que el Espíritu le dona. Se entiende de este modo la Iglesia como una «red eucarística» a lo largo y ancho de todo el mundo¹³. Sin embargo, Wenz se manifestaba claramente a favor de la hospitalidad eucarística, con vistas a promover el ecumenismo entre las distintas confesiones, a pesar de las diferencias todavía existentes en la doctrina eucarística, eclesiológica y de teología del ministerio¹⁴.

7 Cf. *ibid.*, 284-285.

8 G. WENZ, «Pilgerweg zur Koinonia. Resultate und Konsequenzen der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (3.-14.8.1993)», *epd-Dokumentation* 28 (1994) 23-44.

9 Cf. *ibid.*, 23-28.

10 CA 7,1: BSLK 61,4.

11 Cf. G. WENZ, «Pilgerweg zur Koinonia», 26-27.

12 *Ibid.*, 28.

13 Cf. *ibid.*, 28-29.

14 Cf. *ibid.*, 29-31. Remitía de igual modo a la consigna de la jornada ecuménica, que se proponía el lograr la «unidad visible», y no

Sin embargo, al final exponía Wenz un modelo de unidad de la comunidad eclesial como «unidad en la diversidad», tal como lo expuso Konrad Raiser, entonces presidente del Consejo Ecuménico de las Iglesias. El origen de este modelo de Raiser estaría en la Trinidad, donde la diversidad de Personas forma una unidad en un único Dios¹⁵. Insiste por otro lado nuestro autor en que «la Iglesia no es solo una comunidad de enseñanza, sino también de vida»¹⁶, por lo que postula la solidaridad con los demás cristianos como una dimensión necesaria para que esta pueda desarrollar su función. Al final insistía Wenz en que, según lo acordado en la sesión compostelana, no hay marcha atrás en la meta de la unidad visible de la Iglesia. La realización concreta de las resonancias implícitas del término *koinonía* puede traer consigo interesantes avances en el ámbito ecuménico, lo cual no lleva a renunciar al hecho que la unidad es un don de Dios. «Esto lleva a la conciencia de que la unidad de la Iglesia ha sido concedida por el mismo Dios en Jesucristo y que está garantizada de una manera escatológica por el mismo Espíritu divino»¹⁷.

En una intervención publicada en 1994 y titulada significativamente como *Koinonía*¹⁸, Gunther Wenz empezaba por

quedarse tan solo en el orden espiritual. «La Iglesia no es –por así decirlo– mera trascendencia ni algo puramente espiritual, es decir, no es ninguna *civitas platonica*» (ibid., 33; la expresión es de Apol VII,20: BSLK 238,41), recuerda una vez más. Esta visibilidad se manifiesta sobre todo en la palabra y en el sacramento, y no siendo de este modo una simple sociedad política. En esta visibilidad está presente también el ministerio *rite vocatus*, y no solo el sacerdocio común de todos los bautizados (cf. G. Wenz, «Pilgerweg zur Koinonia», 34-35). Sin embargo, esta unidad resulta «costosa», pues en esta *congregatio sanctorum* está también presente el pecado y la división (*corpus permixtum*), por lo que se requiere también de la conversión. Por eso sugiere también el texto consensuado en Santiago de Compostela que se hable de la unidad entre la misión espiritual de la Iglesia y la posible y real tarea social que pueda llevar a cabo, que vendrían a ser como el alma y el cuerpo de la misma Iglesia, sin por esto reducirla a una *moral community* (cf. ibid., 36-37).

15 Cf. ibid., 39-40.

16 Ibid., 42.

17 Ibid., 44.

18 G. WENZ, «Koinonia. Aspekte einer ökumenischen Zwischenbilanz», en AA. VV., *Ist die Ökumene am Ende?*, Pustet, Regensburg 1994, 93-108.

hacer un estudio histórico-exegético del mencionado término griego. «Pablo la propuso sobre todo como modelo para entender el *koinonía* la cena del Señor. En ella él nos ofrece su cuerpo y su sangre como una parte elemental y, por medio de la indivisa totalidad de su cruz y resurrección voluntarias y de su vida eterna en Dios, nos une unos a otros en una personal comunidad de fe y vida, para constituir el cuerpo de Cristo que es la Iglesia»¹⁹. En este concepto paulino se encuentra en parte el origen de toda la eclesiología de comunión. Se remite después de nuevo a la reunión de Santiago de Compostela (1993), que se desarrolló precisamente bajo este tema de la *koinonía*. Partiendo del término «justificación», «que ha de ser considerado el centro y el perímetro (*Grenze*) de toda la teología evangélica»²⁰, intenta explicar la crítica luterana al concepto de sacrificio aplicado a la eucaristía, pues el mismo Lutero consideraba la «misa papista» como un intento de justificarse por uno mismo, sin contar con la gracia y la misericordia salvadoras de Dios; aunque también se refiere de igual modo a los avances que se han dado en el diálogo ecuménico en torno a este tema²¹.

Sin embargo, junto a estas posibles convergencias en torno a la doctrina eucarística, señalaba de igual modo las divergencias sobre todo en lo que se refiere a la concepción del ministerio²², además de recordar las lagunas en la comprensión de la importancia que la Iglesia católica concede a la Iglesia universal y al orden jurídico, ya que –para los luteranos– hay Iglesia simplemente allá donde esté la palabra y el sacramento, dejando en un segundo plano el ministerio de unidad²³. Pero al mismo tiempo Wenz cree ver en el concepto de *koinonía* un punto de entendimiento y de posible convergencia para el futuro: «Con el tema de la *koinonía* en el sentido de una comunidad estructurada que la quinta Conferencia mundial de *Faith and Order* en agosto de 1993

19 Ibid., 94.

20 Ibid., 96.

21 Cf. ibid. 98-99. Sobre todo alude a K. Lehmannn – E. Schlink (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter der Herrenmahles*, Freiburg-Göttingen 1983, 234.

22 Cf. G. WENZ, «Koinonia. Aspekte einer ökumenischen Zwischenbilanz», 100-102.

23 Ibid., 103.

–permítaseme que lo diga–, ha empezado la solución de un problema que, según la mayoría de los balances ecuménicos, se ha dado un discreto acercamiento»²⁴. Por tanto, en la profundización del concepto de *koinonía* y en la eclesiología eucarística y de comunión pueden evidenciarse posibles acercamientos y puntos en común entre las distintas Iglesias y comunidades eclesiales, según el teólogo luterano.

b) *Comunión y eucaristía*

Sin embargo, estos planteamientos teóricos presentan también sus claras derivaciones teológicas. Como consecuencia inmediata de lo anterior, se da en la Iglesia la necesidad de ministros ordenados –que «representan a Cristo, no a sí mismos»²⁵– que prediquen con autoridad esa palabra suya y administren sus sacramentos. La referencia cristológica en la comprensión de la Iglesia y del ministerio será por tanto un hecho. Al mismo tiempo, recordaba Wenz la doctrina luterana de la Iglesia como *corpus permixtum* compuesto a la vez por santos y pecadores, al mismo tiempo que aludía –de modo inusual entre los protestantes– a la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo animado por el Espíritu. Este principio pneumatológico constituye a la Iglesia como *congregatio sanctorum*, «que tienen entre ellos el evangelio y la doctrina, y al mismo Espíritu Santo que gobierna, santifica y renueva los corazones»²⁶.

24 Ibid., 105.

25 Apol 7,28: BSLK 189.

26 Apol 7,8: BSLK 184. De esta manera, se enfrentaría el reino de Cristo –que tiene su germen en la Iglesia– a una sociedad en la que Dios no está todavía presente de modo pleno, que sería «la sociedad externa a la Iglesia» (cf. G. Wenz, *Teologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 2, 269). Esta «sociedad externa» ha de ser transformada por la Iglesia. En ella se manifiesta un elemento visible y otro invisible, a la vez que existe esa inevitable mezcla entre lo más santo y lo más depravado –*corpus permixtum*–, aunque –a pesar de todo esto y de su posible infidelidad– la Iglesia no puede faltar a la verdad (*Ecclesia nos potest errare*), que va a ser mantenida a lo largo de los tiempos: *quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sint* (cf. *ibid.*, 275-276; la cita es de CA 7,1: BSLK 13).

El desarrollo de eclesiología pneumatológica va a tener un gran desarrollo en su pensamiento sobre la Iglesia. Se ocupaba así de igual manera el profesor Wenz por extenso también del término luterano de la *congregatio sanctorum*²⁷. Por un lado, se da la conocida reserva por parte de los reformadores al culto de los santos en correlación con la única mediación de Cristo²⁸, a la vez que se recuerda esa necesidad casi humana de promover la *memoria sanctorum*²⁹. La comunión de los santos tendría por tanto una prudente presencia dentro del horizonte luterano. Realiza entonces Wenz un detenido estudio sobre la devoción a los santos en la teología luterana, al que no nos referiremos pues excede el objetivo de estas páginas. Al final, sin embargo, pone en relación esta *memoria sanctorum* con la *communio sanctorum* en la palabra y en los sacramentos, como «comunidad de los santos y de los verdaderos creyentes»³⁰, a pesar de que no parece encontrar de momento muchos testimonios de los reformadores en esta misma dirección.

Tras lo cual se ocupaba el profesor ya en Múnich sobre todo de la unidad de la Iglesia. Acude Wenz en primer lugar a su origen teologal: «En la unión entre Dios y el hombre realizada por la *gratuita misericordia Dei* –tal como se manifestó en Jesucristo y se difunde por el poder el Espíritu Santo–, tiene su fundamento no solo la santidad, la catolicidad y la apostolicidad de la Iglesia, sino también su unidad»³¹. El origen de la unidad en la Iglesia será por tanto profundamente teologal. Al mismo tiempo, menciona la eclesiología reformada al afirmar que Lutero no quería una confederación de confesiones cristianas, sino que esta «debe estar sometida a la verdadera unidad»³² que lógicamente ha de tener un fundamento sobrenatural. Aludía también nuestro autor al origen sacramental de tal unidad, tal como la entendieron los reformadores: *et de veram unitatem ecclesiae satis est consentire*

27 Cf. *ibid.*, 277-300.

28 Cf. *ibid.*, 278-282.

29 Cf. CA 21,1: BSLK 83b,3s.

30 Cf. G. WENZ, *Teologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 2, , Walter de Gruyter & Co. Berlin 1996, 292.

31 *Ibid.*, 304.

32 Cf. *ibid.*

*de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*³³, se recuerda una vez más.

También en una intervención en el sínodo luterano de Nordelbischen de 2002³⁴, Gunther Wenz comenzaba con una definición clara: «La comunidad eclesial en la comprensión evangélica es la comunidad de la confesión en el sentido de la *Confesión de Ausburgo*»³⁵. Y después formulaba las tesis en las que se apoya, en la línea de la ya enunciada eclesiología eucarística: «1. La Iglesia en sentido eclesiológico del término es la comunidad que celebra (*Gottesdienstgemeinschaft*). 2. Pertenece a la esencia de toda comunidad celebrativa una referencia a la universalidad. Se realiza en la comunión de comunidades. La comunidad eclesial es *communio ecclesiarum*, comunión de Iglesias. 4. El criterio de reconocimiento de la comunidad eclesial como comunidad celebrativa es el consenso en torno a la correcta predicación del evangelio y la digna distribución de los sacramentos como señales visibles de la Iglesia»³⁶. La autenticidad en la palabra y en los sacramentos son señales visibles de la Iglesia en toda su vocación universal³⁷.

33 CA 7,2: BSLK 61,6-9.

34 G. WENZ, «Kirchengemeinschaft aus evangelischer Sicht», *epd-Dokumentation* 43 (2002) 27-35.

35 *Ibid.*, 27.

36 *Ibid.*

37 Este impulso hacia la universalidad de la comunidad llega a trascender no solo los límites espaciales, sino también los temporales. «La comunidad eclesial como *communio sanctorum* supone también una gran transcendencia en el tiempo. Como cristianos evangélicos nos encontramos formando una comunidad –con una distancia crítica respecto a todos los tiempos– con todos los cristianos de todos los tiempos, desde los mismos orígenes del cristianismo» (*ibid.*, 28). Al mismo tiempo destacaba el profesor muniqués el carácter de unidad en la Iglesia. «La Iglesia es –en su esencia– *una*. El criterio de la unidad eclesial y de la comunidad eclesial en el sentido de *communio ecclesiarum* es el consenso respecto a la recta predicación del evangelio y la digna distribución de los sacramentos» (*ibid.*, 28-29; cita allí la CA 7,2: BSLK 61,8-12). De nuevo la palabra y los sacramentos serán el criterio y el fundamento de la unidad eclesial: se requiere por tanto la comunión en la fe y en la celebración. A partir de esto extraía Wenz consecuencias sobre lo que, en su opinión, debería constituir eclesialmente la Iglesia evangélica en Alemania, según sobre todo los principios emanados por la *Confessio augustana* y la Concordia de Leuenberg (G. WENZ, «Kirchengemeinschaft aus evangelischer Sicht», 29-33).

De modo parecido, también en otra intervención en 2002 proponía la Iglesia como «comunidad celebrativa» (*Gottesdienstgemeinde*), de acuerdo con la noción de *congregatio fidelium* en torno a la palabra y el sacramento, tal como lo proponía la *Confesión de Ausburgo*. La «comunidad de fe» será el modelo eclesiológico, que a su vez será capaz de trascenderse y de ponerse en relación con toda la Iglesia universal³⁸. «El tema ecuménico se concentra en la pregunta de en qué medida se ha de considerar la diócesis como una realidad eclesiológica de primer orden, y si esto no se sitúa en el marco de una eclesiología de comunión –tal como sostiene el Vaticano II– al proponer como modelo de la Iglesia la comunidad celebrativa»³⁹. De este modo, Wenz se expresaba en los términos de la eclesiología eucarística, si bien no introduce los matices que utiliza en otras ocasiones.

En fin, en una intervención de 2004⁴⁰, Wenz comenzaba realizando un desarrollo general de los sacramentos en la teología evangélica⁴¹. Procede después a un desarrollo exegético centrado sobre todo en el relato de la última cena de Jesús con sus discípulos, al considerarlo como un momento constitutivo y fundacional del ministerio⁴². Nos ofrece después un desarrollo de la teología del ministerio en el luteranismo⁴³, para abordar más adelante una comprensión de la Iglesia como comunidad eucarística. Con la *Confessio augustana*, se define allí la Iglesia una vez más como la *congregatio sanctorum*, reunida en torno a la palabra y los sacramentos⁴⁴. Tras esto, criticaba la teología católica sobre el sacramento de la eucaristía, por considerar que su postura sobre «un monopolio acerca de la presencia de Cristo le parece a la doctrina

38 Cf. G. WENZ, «Das ökumenische Gespräch der Gegenwart: die Amtsthematik», 20-21.

39 Ibid., 24.

40 G. WENZ, «Herrenmahl und Abendmahl. Evangelische Perspektiven», S. HELL – L. LIES (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2004, 221-239.

41 Cf. *ibid.*, 221-222.

42 Cf. *ibid.*, 222-224.

43 Cf. *ibid.*, 224-226.

44 Cf. CA 7,1: BSLK 61,4,7.

evangélica poco aceptable»⁴⁵, y vuelve a desarrollar ahí una vez más la doctrina luterana del sacerdocio común de todos los cristianos, así como la polémica en torno a las funciones de los no ordenados en la confesión luterana⁴⁶.

c) *El misterio de la Iglesia*

En el tercer volumen de su *Teología sistemática* dedicado a la eclesiología y publicado en 2005⁴⁷, el profesor de Múnich se refería al fundamento trinitario de la Iglesia. De esta manera, establece que la doctrina de la Trinidad se constituye en el «fundamento de la eclesiología»⁴⁸. Pero al mismo tiempo, esta entraña trinitaria de la Iglesia está íntimamente unida con la cristología: «La indivisible unidad de las tres Personas no se presenta casi de otra forma del que por nosotros

45 G. WENZ, «Herrenmahl und Abendmahl. Evangelische Perspektiven», 230.

46 Cf. *ibid.*, 230-233. En este sentido, Wenz cree que la interpretación que ofrece está en la línea de lo que estaba en la mente de Lutero y de los reformadores. «En efecto –concluye–, aunque cualquier cristiano pueda consagrar por el sacerdocio común de todos los fieles (*Glaubige*), no conviene ni debe (*soll und darf*) hacerlo cualquiera» (*ibid.*, 232). Se refiere por tanto más adelante a la supuesta fundamentación sacramental del ministerio eclesial, a la vez que lo enfoca como un servicio a la comunión. «En este sentido, el ministro tiene una función visible como representante de la Iglesia» (*ibid.*, 234). Respecto a la cuestión de la estructuración del ministerio en torno al presbiterado y al episcopado, recuerda Wenz el principio de la prioridad de la comunidad local que prima en la teología evangélica (cf. *ibid.*, 234-235). La sucesión apostólica en los términos en que se expresa la Iglesia católica, le parece sin embargo una «ficción histórica», a la vez que muestra ciertas reservas respecto a la sacramentalidad del diaconado y a la infalibilidad y la jurisdicción universal del romano pontífice (*ibid.*, 236). Se propone entonces el modelo de la Iglesia particular en torno al obispo y a la eucaristía, tal como lo propugnan las Iglesias católica y ortodoxa. Respecto a la articulación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, parece inclinarse más por la postura propuesta por Kasper de entenderla como «una relación perichorética de mutables y recíprocos apoyos del modo de ser de las Iglesias particulares y locales» (*ibid.*, 239).

47 G. WENZ, *Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht*, en *Studium Systematische Theologie*, Band 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.

48 Cf. CA 1,1: BSLK 50,5-10.

ha sido crucificado y ha resucitado, de manera que el pecador que cree en la fuerza del divino Espíritu, pueda por la gracia de Dios ser justificado»⁴⁹. De igual manera insiste Wenz en la pneumatología, íntimamente unida a ese principio cristológico: «Por eso él [=Jesucristo] por medio de la palabra y los sacramentos obtiene la justificación por la fe (*der rechtfertigende Glaube*), el Espíritu Santo realiza la obra de Jesucristo por nosotros, para glorificar libremente al Crucificado resucitado y fundar una Iglesia en la tierra, de la que no está lejos el reino de Dios»⁵⁰. Por tanto, la fundamentación trinitaria, cristológica y pneumatológica de la Iglesia quedaría fuera de dudas⁵¹.

A la vez se propone a la Iglesia como *corpus permixtum*, donde se encuentran al mismo tiempo la fe y el pecado, sin que por ello se renuncie a mantener la noción de *congregatio sanctorum*⁵². Se trata por tanto de hacer compatible la afirmación de la Iglesia como *Versammlung aller Gläubigen und Heiligen*, en la que son de igual manera eficaces los sacramentos, a pesar de que los administren o los reciban pecadores⁵³. De esta manera la Iglesia resulta una síntesis de lo

49 G. WENZ, *Kirche*, 55.

50 *Ibid.*, 56.

51 Expone de igual modo Wenz la doctrina de la Iglesia como *creatura verbi externi*, tal como suele afirmar la doctrina reformada. «En la fe en Cristo –el Logos encarnado y la encarnación en persona del evangelio–, los creyentes conquistan por el poder del Espíritu una participación en la relación con el Padre del Hijo de Dios hecho hombre, para que pueda llevar –por medio de esta relación con Dios– hacia este fundamento» (*ibid.*). Existe por tanto un cierto logocentrismo a la hora de explicar el misterio de la salvación y de la Iglesia. Por medio de las *sancta* (la palabra y los sacramentos) se constituye la Iglesia como comunidad de creyentes y, de este modo, se consolida la Iglesia como *koinonía*, que se da allí donde se predica el evangelio y se administran los sacramentos (cf. CA 27,5: BSLK 61,4-6). Así, la *congregatio sanctorum* –la *Versammlung aller Gläubiger* (CA 7,13: BSLK 61,4s)– tiene su fundamento firme en la revelación y en los sacramentos, y es considerada allí como la «fórmula central de la eclesiología» en la *Confesión de Ausburgo* (G. WENZ, *Kirche*, 57). El problema estará también en ver si el concepto reformado de *congregatio* es asimilable al paulino de *koinonía*, o si se trata más bien de una asociación colegiada de individualidades, termina diciendo Wenz (cf. *ibid.*, 58).

52 Cf. *ibid.*, 62-63.

53 Cf. CA 14,8: BSLK 62,3s.

mejor y lo peor –de la fe y del pecado–, donde a pesar de todo se administran los sacramentos y se predica la palabra, valga la paradoja: «Como *societas externa*, constituye la Iglesia un cuerpo mixto (*Mischgebilde*)»⁵⁴. Sería esta una Iglesia en sentido amplio. Sin embargo, en sentido estricto, sería más bien el lugar –«comunidad en la fe y el Espíritu Santo»⁵⁵– donde una vez más se predica la palabra y se administran los sacramentos. Es esto lo que la constituye como *communio*, como *congregatio sanctorum*, como *ecclesia stricte dicta*, como auténtico *corpus Christi*⁵⁶.

Relaciona también el profesor muniqués la sucesión apostólica con la unidad de la Iglesia. En este sentido, le parece al profesor muniqués que la sucesión apostólica y la continuidad histórica en la línea de sucesión de los apóstoles no han de estar necesariamente unidas, y que el distanciamiento de ambos conceptos podría contribuir de modo decidido a la unidad en la Iglesia⁵⁷. «También las teologías católica y ortodoxa, me parece a mí, no juzgarán aquí principalmente de otra manera, para no dar la impresión de un simple autoritarismo. Por lo demás, el tema de la sucesión apostólica quedará como una parte de la teología del ministerio, contra

54 G. WENZ, *Kirche*, 64.

55 Apol 7,5: BSLK 234,31-32.

56 Cf. Apol 7,5: BSLK 235,1. Se establece entonces una polaridad entre la Iglesia visible y la invisible, entre comunidad eclesial en sentido amplio y en sentido estricto, entre *societas interna* y *societas externa*. Sin embargo, todo esto no supone una espiritualización de la Iglesia –según la *Confessio augustana*–, sino que ambas dimensiones se presentan como necesarias y mutuamente entrelazadas (G. WENZ, *Kirche*, 67-68). Así, se propone la Iglesia como «comunidad de fe» (*Bekennnisgemeinschaft*), ya que la importancia de la confesión de fe había sido destacada de modo conveniente por Lutero, quien propuso los primeros símbolos de la Iglesia primitiva también como norma de fe (cf. WA 26,499,26ss.). Esta le une con todos los demás creyentes en la Iglesia. «En el cumplimiento de cualquier misión particular está el creyente fundamentado en su fe y unido íntimamente a otros creyentes» (G. WENZ, *Kirche*, 73). Lógicamente esta unidad en la fe estará estructurada en torno a la Escritura, que es considerada como «la norma externa de toda comunidad». Este concepto está íntimamente unido al de la libertad del creyente para asentir a esa verdad que le viene propuesta por la revelación. «Para el concepto reformado de ortodoxia, es este aspecto algo definitivo» (ibid., 75).

57 Ibid., 102.

lo que una consideración aislada le llevará a las llamadas *Pipelinetheorien*, que no se pueden mantener ni histórica ni conceptualmente»⁵⁸. El ministerio estará de igual modo al servicio de la unidad, tal como había propuesto Pannenberg, pues constituye «una garantía para la identidad y la continuidad de la verdad cristiana a través de los tiempos»⁵⁹. El ministro sirve a «la unidad en la diversidad» (*die Einheit der Vielen*), por medio de su ministerio de la palabra y los sacramentos. Este ministerio de unidad será de este modo lógicamente complementario al que ejercen –de un modo distinto– los demás cristianos por medio del sacerdocio común⁶⁰.

Por último, se refería Wenz al «ministerio universal de unidad» (*universalkirchlicher Einheitsdienst*) del primado de Pedro, que ha de tener en cuenta –recuerda– la diferencia entre Dios y los hombres, a la vez que recuerda las habituales críticas reformadas a la institución del papado⁶¹.

Expone en fin Wenz que esta constitución en torno a la palabra y los sacramentos supone una diferencia radical con la *civitas platónica*. Se trata por tanto de constituir una

58 Ibid., 106.

59 Ibid., 187.

60 Ibid.

61 Ibid., 189. Alude más adelante Wenz de nuevo al tema de la eclesiología de comunión (*Koinonia-Ekklesiologie*) y de la teología del cuerpo de Cristo en san Pablo (cf. 1Co 10,16s.), y se refiere después a la conferencia de Santiago de Compostela en 1993, en la que el concepto de *koinonia* se convirtió en un término de uso común también entre los luteranos, y que el profesor de Múnich relaciona con la idea de la Iglesia como *congregatio sanctorum* de la CA VII (CA VII,1: BSLK 61,1-2), o como *congregatio vere credentium* (CA VIII,1: BSLK 62,1-2). «Universalidad y particularidad deben ser pensados desde un principio como una unidad. Exactamente así es la eclesiología de la *Confesión de Auserburgo*, y tal vez se deba tener en cuenta que ha sido entendida desde el punto de vista de la unidad» (G. WENZ, *Kirche*, 145). La unidad y la diversidad son aspectos que teológicamente inseparables cuando hablamos de la Iglesia. Recuerda así las condiciones de este mismo texto augustano, por el que considera como necesarias (*satis est*) la comunión en la doctrina del evangelio y en los sacramentos, que –por la gracia– obtienen la fe del creyente (cf. CA VII,2: BSLK 61,9-12). La palabra y los sacramentos son los que verdaderamente generan la comunión. Por eso será en la cena donde mejor se manifiesta tal comunión y esa «unidad visible» (cf. G. WENZ, *Kirche*, 146), dice de nuevo recurriendo a los términos de la eclesiología eucarística.

comunidad humana «sin una fuerza humana, sino solo con la palabra de Dios»⁶². Sin embargo, al mismo tiempo sostiene este texto fundacional que la Iglesia «no es solo una sociedad externa»⁶³, por lo que se puede deducir que es también una *societas externa*⁶⁴. Esto se une con la necesidad del ministerio en la Iglesia que –como queda dicho– es *de iure divino*, y no por mera designación de la comunidad. Al mismo tiempo, designa la Iglesia como «la comunidad eclesial universal de los cristianos de todos los lugares y todos los tiempos»⁶⁵. Desarrolla de este modo nuestro teólogo una eclesiología de la «comunidad de los santos». Pero esta unidad visible en la Iglesia peregrina solo se puede lograr gracias al ministerio de unidad del sacerdocio, y ha de configurarse de modo unitario con el resto de los creyentes: «La diferenciación entre los distintos miembros coincide sobre todo con establecer qué identidad se le concede al ministerio ordenado. [...] La por así decir unidad diferenciada entre ordenados y no ordenados resulta visible a todas las estructuras eclesiales visibles, y puede ser considerada como una forma que ha alcanzado la plena validez»⁶⁶.

62 CA XXXVIII,21: BSLK 124,4s.

63 apol VII,5: BSLK 234,5.

64 G. WENZ, *Kirche*, 150.

65 *Ibid.*, 152.

66 *Ibid.* De igual manera se ocupa más adelante de las relaciones entre el ministerio y la comunidad. Por el mencionado carácter público del ministerio ordenado, se puede imaginar la importancia que este tiene con vistas a la comunidad. Al mismo tiempo, se destaca la evidencia de que ningún ministro puede desempeñar solo su ministerio, también debido a la universalidad de la Iglesia (cf. *ibid.*, 162-163, 170-171). «Ambos, ministerio y comunidad, no son grupos autárquicos; ambos se realizan en la coexistencia, la cual tiene su fundamento y su meta en la común unión con el Señor» (*ibid.*, 163). Se trata por tanto de una integración entre el sacerdocio común de los fieles y el ministerio eclesial, de manera que todos juntos puedan contribuir al desarrollo de la comunidad y de la Iglesia (cf. *ibid.*, 164-165). Se refiere además al concepto de la Iglesia como sacramento, tal como se ha propuesto en la eclesiología católica y se ha recogido en el concilio (cf. LG 1): Cristo como *Ursakrament* y la Iglesia como *Grundsakrament*, tal como había señalado ya con anterioridad. «Esta diferenciación teológica señala sin lugar a dudas que la fundamentación teológica de la Iglesia no se debe a sí misma, sino que se basa en Jesucristo como primer fundamento (*Urgrund*)» (G. WENZ, *Kirche*, 165). Queda sin embargo pendiente el problema de la diferenciación entre ambos «sacramentos», así como la relación mutua entre ambos, señala Wenz.

De este modo, en la Iglesia se configurará como un «ser excéntrico» (*excentrische Sein*), como algo o alguien que «existe-fuera-de-sí» (*Extra-se- Sein*). «La Iglesia es –tal como ella es– principalmente el cuerpo de Cristo y una forma concreta de la presencia del Espíritu, cuando ella igualmente existe fuera de sí misma, porque se olvida de sí misma; mejor dicho: existe en el Señor, a quien ella confía en la fe poder alcanzar su divina verdad con la ayuda del Espíritu»⁶⁷. Al mismo tiempo, recuerda las fórmulas antagónicas de fuerte herencia protestante, al concebir la Iglesia como *simul iusta et peccatrix* o como *iniusta in se, iusta in spe, iusta in Christo*. Por otro lado, se insiste en las mutuas relaciones entre sacrificio de la cruz, celebración de la eucaristía y constitución de la Iglesia, en la mencionada línea de la eclesiología eucarística. En la eucaristía se encuentran realizadas de modo especial la anámnesis y la epiclesis de las que vive la Iglesia, recuerda⁶⁸. Realiza por último Wenz un interesante y sugerente desarrollo sobre la relación entre la presencia y la «catolicidad eucarística», al aludir a la simultánea centralidad y apertura del mayor de los sacramentos. «La teología evangélica tendrá que aclarar en la teoría y en la práctica, que la cena no solo es una objetivación de la fe y un concepto que crea la unidad, sino que es el mismo fundamento de la fe de la Iglesia y la condición de posibilidad (*Möglichkeitsbedingung*) de su unidad»⁶⁹.

En fin insiste el profesor de Múnich en el aspecto visible de la Iglesia, que viene también de la fe y de la palabra: estas engendran a su vez una clara visibilidad. «La Iglesia visible es tan evidente como la palabra exterior, aun cuando no sea todavía suficiente para alcanzar la fe y para formar la comunidad de fe»⁷⁰. Al mismo tiempo, alude a la dimensión comunitaria de la Iglesia, desde la perspectiva luterana: «*Ecclesia est communio ecclesiarum*: la Iglesia local, regional y –donde se dé– nacional son distintas y por lo demás se organizan de modo diferenciado»⁷¹. De momento subraya nuestro autor sobre todo la dimensión diferencial, aunque más adelante se insiste también en el mandato de unidad por parte de Jesús

67 Ibid., 167.

68 Cf. *ibid.*, 168.

69 *Ibid.*, 169.

70 *Ibid.*, 194.

71 *Ibid.*, 195.

a su Iglesia (cf. Jn 17,21)⁷². Quedan unidos en una sola Iglesia por el amor y la verdad todas las dimensiones posibles, que van desde la sociabilidad hasta cada individualidad, tal como proponía en *La Iglesia de Jesucristo*, un documento de la Concordia de Leuenberg de 1975⁷³. Para lograr esta unidad en la diversidad se sugiera una vez más el modelo de la *communio sanctorum*, en la que se da esa comunión entre la Iglesia universal y la Iglesia particular (*Gesamtkirche und Einzelkirchen*)⁷⁴. «Lo que es una sola Iglesia no es solo un hecho, sino que ha de ser considerado con un valor y una fundamentación eclesiológica»⁷⁵. En este sentido, la eucaristía y el ministerio –episcopal y presbiteral sobre todo– constituyen de los más importantes agentes de comunión⁷⁶.

72 Cf. *ibid.*, 200.

73 Cf. *ibid.*, 204.

74 Cf. *ibid.*, 206-207.

75 *Ibid.*, 207.

76 Cf. *ibid.*, 207-208. Al final, acaba Wenz su exposición eclesiológica con una alusión a la Iglesia celestial, a la *communio sanctorum* consumada, en la que intenta relacionar la hagiología con la eclesiológica, pues Wenz las considera como dos realidades íntimamente unidas (*ibid.*, 254). «El concepto de *sancti* no constituyen un grupo especial de cristianos, sino que son más bien quienes por medio de la fe, a través de la palabra y los sacramentos, forman parte de Cristo y pertenecen a su cuerpo» (*ibid.*, 255). Se establece y se resalta de nuevo esta relación con la *congregatio sanctorum* de la *Confessio augustana* (VII,1), que surge de la fe, la palabra y los sacramentos, en especial con el *memoriale mortis Christi* (cf. *ibid.*, 255-257). De este modo la celebración de la cena del Señor estaría en el mismo centro de la Iglesia. Por último, acaba situando todo esto en relación con textos del concilio Vaticano II en los que se alude a la índole escatológica de la Iglesia (cf. LG 48-51), que Wenz aprecia, aunque al mismo tiempo le parece excesiva la consideración que se le presta a María y alude de modo breve a los puntos en los que falta entendimiento entre católicos y luteranos (cf. G. Wenz, *Kirche*, 259-260). Sin embargo, según Heinz, se trata de una eclesiológica más pneumatológica que cristológica y sacramental (cf. K.-H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholicismus*, Pustet, Ratisbona 2012; tr. cast.: *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, BAC, Madrid 2014, XXXII-XXXIII, XXXVI, 47-48).

2. WALTER KASPER

Nos hemos servido también aquí de nuevo la estructuración en torno a los tres grandes temas íntimamente unidos de la comunión, la eucaristía y el ministerio. De este modo podremos apreciar mejor no solo la unidad en estas tres grandes líneas de fuerza de la sacramentaria y la eclesiología, sino los distintos matices expuestos en las distintas opiniones teológicas. En un artículo de 1986 titulado *Iglesia como comunio*, el entonces profesor de Tubinga Walter Kasper hablaba sobre la natural condición social del hombre y del renacimiento de este espíritu de comunión en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial y que cristalizó en los textos del concilio Vaticano II⁷⁷: «Acertaron a presentar la Iglesia como comunión en la fe y en los sacramentos»⁷⁸. En primer lugar, hablaba de un «significado básico» de la *communio* como «comunión con Dios»: «*Communio* designa no la estructura de la Iglesia, sino su naturaleza o –como dice el concilio– su *mysterium*»⁷⁹. Tras realizar un espiguelo en los textos del concilio, concluía Kasper que «el *mysterium* de la Iglesia consiste, según el Vaticano II, en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Cristo, para participar así de la naturaleza divina. La *communio* trinitaria prefigura, hace posible y sustenta la *communio* de las Iglesias que, como dijo el concilio siguiendo a san Cipriano, es en último término participación en la *communio* trinitaria misma (LG 4, UR 2). La Iglesia es al mismo tiempo el icono de la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁸⁰.

a) *El origen de la comunión*

Elaboraba entonces el profesor tubingüés una eclesiología de comunión en clave trinitaria, a la vez que más adelante se refería a la comunión como la «participación en la vida de Dios a través de la palabra y los sacramentos»: a través de ellos participamos en la misma vida divina, una y trina. «*Koinonía/ communio* no significa originariamente comunidad, sino *participatio*; más concretamente, participación en el

77 Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 376-377.

78 *Ibid.*, 377.

79 *Ibid.*, 380.

80 *Ibid.*, 382.

Espíritu Santo, en una vida nueva, en el amor, en el evangelio, pero sobre todo en la eucaristía. De aquí derivaría también el sentido originario de la *communio sanctorum*, formulación que se encuentra en el símbolo apostólico desde el siglo IV»⁸¹. Señala así el origen paulino (1Co 10,16s.) y agustiniano de este término y de su configuración en torno a la eucaristía⁸². Recordaba del mismo modo que la comunión también se edifica por el bautismo y la palabra, sin que de momento se mencione aquí de modo explícito la eucaristía. Esta comunión trinitaria de la que participa todo cristiano trasciende todo ámbito privado y llega a difundirse por toda la Iglesia. Así, define la Iglesia como comunión de Iglesias locales –*communio ecclesiarum*– fundadas en la eucaristía, tal como se entendía en la Iglesia primitiva⁸³.

Queda pues definida la comunión como «una unidad basada en el Espíritu Santo a través del Dios único, del único mediador Jesucristo, comunicada mediante una sola fe y un solo bautismo, simbolizada y actualizada en una sola eucaristía»⁸⁴. Pero al mismo tiempo, en la irrenunciable dimensión humana derivada del misterio de la encarnación, la referencia a Pedro y a los demás apóstoles constituyen «los dos polos de una elipse». La encarnación del Hijo de Dios presenta como una de sus consecuencias la necesidad de la Iglesia y del ministerio, que Kasper interpreta en la relación de igualdad entre el primado y el episcopado: «La *communio* simultánea papal y episcopal es la expresión esencial orgánica de la estructura esencial de la Iglesia, de su unidad en la

81 Ibid., 384.

82 Cf. In Joan. tr. 26, c. 6, n. 13: PL 35,1613.

83 Cf. *ibid.*, 388. De modo análogo, sin embargo, mencionaba el profesor tubingüés la necesidad del episcopado y de la *communio hierarchica*, para construir la comunión al poner de acuerdo el principio jurídico y el sacramental con el teológico, tal como intentó el Vaticano II. Por medio de esta comunión jerárquica «se une el ministerio episcopal a la Iglesia universal, en concreto a la comunión con el papa y con el colegio episcopal» (*Ibid.*, 390). Al mismo tiempo, establecía las diferencias con la eclesiología eucarística ortodoxa, la concepción anglicana de la *communio*, el modelo congregacionista de unidad y la unidad conciliar propuesta por el Consejo mundial de las Iglesias.

84 *Ibid.*, 392.

catolicidad y de su catolicidad en la unidad»⁸⁵. Esta unidad en la diversidad tiene en última instancia su referente principal en la misma Trinidad, concluye. «Así pues, la Iglesia, precisamente en cuanto *communio*, es icono de la Trinidad. La diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad es más coherente con la concepción trinitaria de la unidad que un modelo monolítico de unidad»⁸⁶.

Por último, proponía el profesor de Tubinga la consecuente concepción de la *communio* como «sacramento de la Iglesia para el mundo». La comunión eclesial aportará interesantes frutos de unidad para todo el mundo. «La *communio* que es la Iglesia es tipo, modelo y ejemplo de la *communio* de los hombres y de los pueblos (AG 11, GS 29, NÆ 1), pero lo es también de la *communio* entre hombres y mujeres, pobres y ricos»⁸⁷. De este modo, Kasper concluye e insiste diciendo que queda todavía mucho por profundizar y por poner por obra en el Vaticano II: «El único camino posible es el de profundizar en el último concilio para atrevernos después, alimentados con su letra y con su espíritu, a dar el salto hacia delante, al tercer milenio de la Iglesia»⁸⁸.

De modo parecido, en artículo escrito en homenaje a Karl Lehmann y titulado *Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas del bautismo* (2000)⁸⁹, el teólogo de Tubinga y ya entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart se ocupaba de las

85 Ibid., 393.

86 Ibid., 394. Así, aludía también nuestro autor a la cuarta dimensión de la *communio*: la *communio fidelium* (cf. LG 13, UR 2), que se fundamenta a su vez en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (cf. LG 10) y en el *sensus fidelium* (LG 13, GS 43, AA 2s.). Se ha de rehuir sin embargo –añadía– una superficial visión de la comunión de todo el pueblo de Dios como una concesión a las estructuras democráticas temporales, así como una oposición entre la llamada Iglesia jerárquica y la carismática. El origen de la *communio* es netamente teológico, y a esa comunión trinitaria –por medio de la jerarquía– ha de remitirse toda comunidad humana en la Iglesia. Según el Vaticano II, pueblo de Dios significa «el todo orgánico y estructurado de la Iglesia, el pueblo congregado en torno a su pastor y dependiente de él, como dijo san Cipriano» (ibid., 396).

87 Ibid., 398.

88 Ibid., 400.

89 W. KASPER, «Ecclesiological und Ecumenical Implications of Baptism», *The Ecumenical review* 52 (2004/4) 526-541.

básica y fundante relación entre la Iglesia y el bautismo. En primer lugar, abordaba Kasper la fundamentación bíblica que se encuentra fundamentalmente en la misión de los discípulos por parte de Jesucristo, «bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,17s.; Mc 6,15s.), a la vez que mantenía que «el mandato de bautizar está íntimamente unido a la cruz, resurrección y glorificación de Jesús»⁹⁰. El bautismo se establecería como sacramento inicial fundamental de la vida de la Iglesia. Así, aludía Kasper a la importancia del bautismo para la salvación con estas palabras: «según lo que afirma la Escritura, no se ha de entender el bautismo como un signo de la salvación, sino como una signo *eficiente* (*effective sign*) de la salvación. [...] En lo que se refiere al bautismo, este se entiende en el nuevo testamento como un medio de salvación, y esto quiere decir un *sacramento* de salvación»⁹¹. De este modo quedaba clara la relación entre el bautismo y el anuncio de la fe, así como la necesidad de ser bautizado una sola vez. «La carta a los efesios se refiere a *un* bautismo que corresponde con *un* solo Dios, *un* solo Señor y *una* sola fe, y resulta incorporado en el *único* cuerpo de Cristo»⁹².

El bautismo se constituye por tanto en el origen sacramental de la comunión. En lo que se refiere a las Iglesias reformadas, recordaba Kasper que Lutero enseñaba la misma doctrina sobre la validez y necesidad del bautismo proclamada por la Iglesia católica, a pesar de su rechazo

90 Ibid., 528.

91 Ibid., 529.

92 Ibid., 530. Para Kasper, el significado eclesiológico del bautismo, el primero de los sacramentos, es una llamada a la misión a la vez que una incorporación tanto a una Iglesia particular como a la universal (cf. 1Co 1,2, 12,13, 1,13; 2Co 1,1). Sin embargo, está claro que se han dado diferentes desarrollos teológicos en oriente y en occidente, seguía explicando: mientras que el oriente considera el bautismo sobre todo como un *mysterion*, la tradición occidental lo entiende como medio de salvación, tal como enseña Trento (DS 1529). Siguiendo a Agustín, la tradición católica mantuvo también la validez del bautismo herético en el concilio Lateranense IV y en el de Trento, siempre que se utilizara la fórmula trinitaria y se hiciera «lo que hace la Iglesia» (LG 15, UR 3, 22). Esta doctrina ha sido confirmada por el Vaticano II (DS 793, 810, 1617), aunque –en ámbito ortodoxo– no ha sido reconocido el bautismo católico de modo oficial hasta la Conferencia de Balamand (1993).

de la eficacia *ex opere operato*, que Zwinglio y otros movimientos posteriores –como el baptista– se encargarán de radicalizar, hasta el punto de perderse la dimensión sacramental del bautismo⁹³. De este modo nos encontramos ante un mismo sacramento, con distintos efectos y dimensiones, que son conveniente y diversamente destacados por las distintas confesiones cristianas. De igual manera, consideraba el obispo suabo la necesaria unidad entre el bautismo y la eucaristía como su consumación que necesita a la vez de un proceso de maduración: «La eucaristía ha de ser siempre dos cosas al mismo tiempo: un signo de la unidad ya dada a la Iglesia, y un medio para profundizar en esa unidad ya ofrecida, para crecer y madurar en ella»⁹⁴. A partir de aquí se puede proceder al necesario desarrollo eclesiológico, concluía con más concreciones en este momento, donde ambos sacramentos establezcan niveles eclesiológicos diferentes y complementarios.

b) *La comunión de las Iglesias*

En un escrito titulado *La unidad y la comunión de la Iglesia desde la perspectiva católica*⁹⁵, Walter Kasper se preguntaba por el modelo de Iglesia que se ha de proponer hoy, tras la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999) y de acuerdo con la misma voluntad de Cristo. Recordaba a su vez que la unidad de la Iglesia no solo ha de ser invisible –no es una *civitas platonica*, recuerda el luteranismo–, sino que ha de hacerse visible en la predicación y en la administración de los sacramentos⁹⁶. Realiza después un recorrido histórico para explicar cómo ha de ser la unidad de la única Iglesia de Cristo hasta la formulación del *subsistit* en el número 8 de la *Lumen gentium*. «Esto significa –concluye– que la catolicidad de la Iglesia solo se puede hacer realidad de un modo ecuménico. Está llamada a alcanzar

93 BSLK 450; TRE 5 (1980)190-197.

94 W. KASPER, «Ecclesiological und Ecumenical Implications of Baptism», 538; cf. UR 2, 8.

95 W. KASPER, «Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive. Eine Problemskizze», *Glaube und Gemeinschaft. Festschrift für P.W. Scheele*, Würzburg 2000, 100-117.

96 Cf. *ibid.*, 101.

una comunión plena con las demás Iglesias y comunidades eclesiales»⁹⁷. El problema sigue estando entonces en qué se entiende por comunidad eclesial, sobre todo si se tienen en cuenta no solo los desarrollos teológicos en torno al concepto de comunión, sino también a algunos acontecimientos ecuménicos, como la Concordia de Leuenberg (1973), que entendía la unidad entre las distintas comunidades eclesiales del modo que lo había propuesto la Reforma⁹⁸.

Alababa a su vez Kasper el documento de la Congregación de la doctrina de la fe sobre *Algunos aspectos acerca de la comunión* (1992), pues propone –en su opinión– el primado y el aspecto universal de la Iglesia como algo inherente a la Iglesia local, y no como un elemento ajeno y extraño, uniendo así la eclesiología de comunión del primer y del segundo siglo del cristianismo⁹⁹. De igual manera recogía el entonces obispo de Stuttgart la propuesta de Juan Pablo II en el número 95 de la encíclica *Ut unum sint* (1998) sobre el modo concreto de ejercitar el ministerio petrino, que a su vez retoma la tradición de la Iglesia primitiva¹⁰⁰. Frente a la propuesta de Rahner y Fries (ninguna parte de la Iglesia ha de rechazar lo que otra confiesa como dogma)¹⁰¹, Kasper

97 Ibid., 104.

98 Cf. *ibid.*, 106-107. Tras esto, Kasper fundamentaba la *koinonía* –como hemos visto– en la participación de la vida trinitaria por medio de Jesucristo, de modo análogo a como lo hizo en su momento el concilio Vaticano II. «La comunión eclesial ha sido fundada «verticalmente» por Cristo; por eso no consiste en lo que nosotros podemos «hacer»; es don y gracia (*Gnade und Geschenk*). En la Iglesia se da una primacía del recibir sobre el hacer» (*ibid.*, 108-109). La dimensión comunional de la Iglesia tiene un origen vertical, que hace en el fondo posible toda posterior horizontalidad. De este modo, al ser su origen sobre todo sobrenatural, la unidad de la Iglesia se «construye» por la acción del Espíritu por medio de la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos. Aquí se da el nacimiento de la Iglesia en todas sus dimensiones. Es decir, «la Iglesia se manifiesta siempre en la Iglesia local» (*ibid.*, 109), concluye, al mismo tiempo que recuerda la vocación a la comunión con las demás Iglesias de toda Iglesia particular. «Iglesia universal e Iglesia local se comprenden mutuamente; se trata de una recíproca *perichóresis*» (*ibid.*).

99 Cf. *ibid.*, 110-111.

100 Cf. *ibid.*, 111-114.

101 Cf. H. FRIES – K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*; Herder, Freiburg i.Br. 1983, 23-24.

formulaba un modelo trinitario de unidad en la que se contienen unidad y diversidad. La Iglesia es *sui generis* y «se fundamenta en el misterio de Dios trino, y es ella misma expresión (*Aussdrucksgestalt*) de este misterio»¹⁰². Solo una explicación que parta de su origen divino podrá dar rendida cuenta del concepto de comunión y de la correcta orientación que se ha de dar en ámbito ecuménico.

Queda sin embargo pendiente el problema de la articulación entre la Iglesia universal y la local. En un famoso debate con el entonces cardenal Ratzinger recogido en un artículo titulado *La relación entre Iglesia universal e Iglesia local* (2000)¹⁰³, Kasper hablaba de la tensión positiva presente –en el ministerio episcopal– entre la atención a la Iglesia universal y la necesaria solicitud hacia su Iglesia particular. Recordaba así que el obispo no es un representante del papa en un determinado lugar, sino un representante de Jesucristo, que posee una potestad propia, ordinaria e inmediata que tiene un origen sacramental, tal como ha enseñado el último concilio, al mismo tiempo que tiene en cuenta que las exigencias de unidad en un mundo globalizado concuerdan con la llamada a la comunión que aparece en el nuevo testamento¹⁰⁴. Así, la articulación entre primado y colegialidad no será una acomodación a las circunstancias del momento, sino que más bien procedería de la voluntad fundacional de Cristo¹⁰⁵.

102 W. KASPER, «Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive. Eine Problemskizze», 116.

103 W. KASPER, «Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger», *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804.

104 Cf. *ibid.*, 796.

105 El problema se encuentra –a juicio de Kasper– en un plano más teórico, cuando propone la «prioridad temporal y ontológica» de la Iglesia local sobre la Iglesia universal, tal como propone el número 9 del documento de la Congregación de la doctrina de la fe *Algunos aspectos acerca de la comunión* (1992). En este caso, su propuesta es sobre todo de tipo histórico, al remitirse a algunos textos paulinos (1Co 1,2; 2Co 1,1; Rm 16,1), a diferencia de los textos de efesios y colosenses que apuntan de un modo más claro a la visión de la Iglesia en su totalidad; aludía también el presidente del pontificio consejo para la unidad de los cristianos a la eclesiología de la Iglesia particular (*ein Communio-Netz*) que se ha vivido

En definitiva, nos encontramos ante un problema de acentos y prioridades, que matiza tal vez de modo significativo el modo de ejercer el primado de la sede apostólica. En efecto –sigue diciendo Kasper–, en la concepción oriental, el primado petrino se ve más bien como un primado de honor con una autoridad moral, sin poder jurisdiccional alguno. Por lo tanto, no habría ninguna prioridad jurisdiccional por parte de ninguna instancia. Al mismo tiempo, recuerda ahí la *Ratzinger-Formel* formulada en 1976, con la que proponía vivir el primado tal como se había vivido y entendido en el siglo I, y que –en opinión de Kasper– está en contra de la recién enunciada prioridad histórica y ontológica de la Iglesia universal¹⁰⁶.

En la lección magistral pronunciada con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* en la universidad Marc Bloch de Estrasburgo en 2001¹⁰⁷, el que después iba a ser nombrado cardenal por Juan Pablo II citaba Ef 4,4-6 y recordaba allí el principio teológico de un solo cuerpo que tiene

durante siglos en las Iglesias orientales. De este modo, concluye Kasper tal vez de un modo unilateral: «la Iglesia de Dios está presente en la Iglesia local concreta» (ibid., 797).

106 Cf. ibid., 798-799. Tras esto volvía de nuevo Kasper a la cuestión del *subsistit*, que enuncia del siguiente modo: la verdadera Iglesia de Cristo «subsiste» en la Iglesia católica, esto es, se encuentra en ella –a pesar de todas sus debilidades– el verdadero Dios y tiene en ella su lugar concreto. La Iglesia de Jesucristo se encuentra “en y desde” la Iglesia local» (ibid., 800), la cual se encuentra en estrecha comunión con todas las demás Iglesias locales. «La unidad de la Iglesia es una unidad de comunión» (ibid.), concluye, y de esta manera pretende fundamentar la preexistencia de la Iglesia en la simultaneidad de las Iglesias universal y particulares. Reclamaba para ello Kasper la pluralidad de perspectivas que –en este sentido, a su modo de ver– había en otras épocas, como la orientación tomista o bonaventuriana que existía en la Edad media (cf. ibid., 802). Deja sin embargo de lado otras cuestiones dogmáticas al afirmar que «una Iglesia particular (sea un patriarcado, una Iglesia local evangélica o cualquier otra agrupación confesional) solo pueden ser la Iglesia de Jesucristo en la comunión de la Iglesia universal (*in universal kirchlicher Gemeinschaft*)» (ibid., 803), a la vez que recuerda las legítimas libertad y autonomía de la *Communio-Einheit*.

107 W. KASPER, «Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique», *Revue des sciences religieuses* 75 (2001/1) 6-22. Señalamos tan solo aquí una serie de cambios respecto a la versión original en alemán que ya hemos reseñado.

su origen en un solo Señor, un solo Padre y un solo Espíritu que dan lugar a una sola fe y a un solo bautismo. Frente a un modelo de la Iglesia en la que se da tan solo una unidad en la palabra y los sacramentos –como la Concordia de Leuenberg– a la vez que quedan del todo independientes¹⁰⁸, Kasper se inclinaba más bien por el modelo de llegar a la comunión plena por medio de la participación en Jesucristo¹⁰⁹. Se trataba por tanto más bien de alcanzar una unidad invisible y una unidad visible al mismo tiempo, que se reconoce no solo en la predicación de la palabra y en la administración de los sacramentos, sino también en la misma fe y en un único ministerio. Con esta afirmación se matizaban por tanto en parte posturas manifestadas con anterioridad.

El orden también constituye por tanto un ministerio de unidad. «La cuestión del ministerio plantea un problema todavía más profundo: el de la mediación institucional en la salvación, es decir, la cuestión de que la salvación viene en la medida que la Iglesia es no solo comunión, lugar y espacio de salvación, sino también –en nombre de Jesucristo– mediadora de salvación, en el sentido de causa instrumental»¹¹⁰. La mediación del ministerio constituye por tanto algo definitivo y decisivo en la búsqueda de la comunión. La respuesta se encuentra por tanto en los planteamientos conciliares y posconciliares, y recuerda ahí la doctrina del *subsistit* en el número 8 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, que interpreta como «la única Iglesia de Jesucristo tiene una relación directa y un modo de vida en la Iglesia católica; es ahí donde se encuentra realizada de modo pleno»¹¹¹. Sin embargo, existen también a la vez Iglesias y comunidades eclesiales que participan de los mismos elementos de unidad, como puede ser el mismo bautismo, mientras otros de estos medios quedan fuera de su alcance¹¹².

108 Cf. H. MAYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Bensheim, Göttingen 1986.

109 Cf. W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg 1996.

110 W. KASPER, «Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique», 8.

111 *Ibid.*, 10.

112 En lo que se refiere a los desarrollos posconciliares, señalaba Kasper la tendencia a cambiar el término «unidad» por el de «comunión».

La pregunta queda entonces planteada en qué clase de consenso es necesario para alcanzar esta plena comunión. Aquí se recuerda que la uniformidad absoluta nunca ha sido deseada por la Iglesia sino que ha promovido la unidad en la diversidad, y se recuerda el principio ratzingeriano de que las Iglesias permanezcan como Iglesias, a la vez que se convierten cada vez más una única *Ecclesia Christi*¹¹³. De hecho, en ocasiones no se llega a un consenso total, sino a un «consenso diferenciado» propio de una «diversidad reconciliada», como ocurre en la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999). Se trata más bien de una diferenciación que se basa más en el *Gegensatz* o contraste, que en la contradicción (*Widerspruch*): los contrastes formarían parte de la vida misma, mientras la herejía sería más bien una contradicción¹¹⁴. Toda esta aparente contradicción que se resuelve en comunión y en la diversidad reconciliada tiene de nuevo su modelo –en último término– en la unidad trinitaria. «A fin de cuentas, la visión de una unidad a través de la diversidad reconciliada está fundada en el hecho de que la Iglesia está construida sobre la imagen de Dios trino: es –por así decirlo– icono de la Trinidad»¹¹⁵.

que ha de ser un concepto bíblico tal como fue utilizado por la Iglesia primitiva del primer siglo y que ha tenido un protagonismo definitivo en los textos conciliares, después recordado por el sínodo extraordinario de los obispos en 1985 y en el documento de 1992 sobre *Algunos aspectos de la Iglesia como comunión* (cf. *ibid.*, 12-13). En este sentido, volvía a recordar nuestro autor que la *communio-koinonía* significa «participación» a los bienes de salvación o, mejor dicho, a la vida de Dios trino por medio de Jesucristo» (*ibid.*, 14), con lo que se subraya la dimensión vertical de la Iglesia que tiene prioridad sobre cualquier iniciativa horizontal. Así, por ejemplo, la Concordia de Leuenberg se forma sin referencia alguna al concepto de comunión (cf. *ibid.*, 15-16).

113 Cf. J. RATZINGER, «Die Kirche und die Kirchen», *Reformatio* 13 (1964) 105; desde el punto de vista evangélico véase también O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihre Verwirklichung*, Tübingen 1986.

114 Cf. W. KASPER, «Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique», 18-21.

115 *Ibid.*, 21.

c) ¿La misma eclesiología?

Kasper considera la *communio* como un concepto clave (*Schlüsselbegriff*) para la teología ecuménica¹¹⁶. Tras recordar la doctrina conciliar sobre la situación eclesiológica de las distintas Iglesias, el teólogo suabo se pregunta por el significado de este término. Denuncia en primer lugar una serie de comprensiones ideológicas, que no hacen justicia al verdadero significado de un concepto que es fundamentalmente teológico. Aquí es entendido el término en un sentido puramente horizontal y sociológico, olvidándose del origen y del fin de la Iglesia. También critica los espiritualismos eclesiales, que se olvidan de la realidad de la Iglesia. El sentido que hemos de encontrar en esta realidad es el de la *communio hierarchica* (cf. LG 21s.; *Nota* 2, 4), que se encuentra en íntima relación con el de *sensus fidelium*. Si la Iglesia no es ni una democracia ni una monarquía (tampoco constitucional), esto comporta un determinado tipo de ministerio eclesial¹¹⁷. Para delimitar el verdadero sentido de *koinonía*, el autor acude a las fuentes bíblicas y de la primera cristiandad. En primer lugar, localiza ambas dimensiones –horizontal y vertical– de la *communio*; después, lo relaciona con el término *communio sanctorum*, que entiende como *communio sacramentorum* (y no solo como *congregatio fidelium*); en fin, recuerda su origen en la comunión intratinitaria¹¹⁸.

En complementariedad con otras concepciones de la *communio* en otras confesiones, Kasper recuerda su dimensión universal, geográfica y temporalmente, sincrónica y diacrónicamente. Además, junto a la predicación, recuerda la necesidad de los verdaderos sacramentos: la Iglesia no es solo *creatura Verbi*, sino también *corpus Christi*. En este sentido, es necesaria también una complementariedad entre episcopado y primado¹¹⁹. El sentido católico de la *communio* recoge los anteriores desarrollos y los integra. La verdadera Iglesia de Cristo subsiste en la católica comunión con el papa y los obispos, que permite las ulteriores comuniones con las

116 W. KASPER, «Communio – Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie. Situation und Zukunft der Ökumene», *Cath* 56 (2002) 243-262.

117 Cf. *ibid.*, 245-248.

118 Cf. *ibid.*, 248-251.

119 Cf. *ibid.*, 251-155.

cosas santas y la misma Trinidad (cf. LG 8). Interpreta la doctrina del *defectus ordinis*, sus consecuencias y los ulteriores recordatorios en la declaración *Dominus Iesus* (2000) como un intento de localizar el problema que requiere una solución real y eclesiológica. La verdadera comprensión de la *communio* requiere una profundización en las relaciones entre las Iglesias locales y la universal. En este sentido, recuerda la contemporaneidad de ambas, entre las que se establece una relación perijorética¹²⁰. Como proyección de futuro, Kasper propone un ecumenismo en el que se profundice en este concepto de *communio*. Lejos de federalismos o de la concepción de una «superiglesia», se requiere un diálogo teológico sobre temas eclesiológicos, sacramentales y referidos a la teología del ministerio. Junto a las relaciones entre episcopado y primado, necesitamos tanto un ecumenismo *ad extra* como uno *ad intra*, donde sea obrada una «reforma y renovación de la misma Iglesia católica»¹²¹.

En un artículo publicado en ámbito anglicano pero en el que se refería a los principios protestantes de la eclesiología¹²², el encargado del ecumenismo en la Iglesia católica recordaba la íntima unión existente entre la misión y la tarea ecuménica. A la vez establece las premisas de que mientras las Iglesias católicas y orientales ponen el acento en el episcopado y la sucesión apostólica, en las protestantes se centran sobre todo en la fe y en la palabra de Dios. Denuncia asimismo el peligro de secularización como autodestrucción, que en parte viene propiciada por la orientación liberal de la teología protestante durante el siglo XIX, a decir del entonces presidente de la Iglesia luterana en Alemania, Wolfgang Huber¹²³. Por eso propone Kasper ir *back to foundations* en la eclesiología ecuménica; en concreto, en ir hacia la unidad y la santidad de la Iglesia. «Unidad es la *communio sanctorum*, es decir, la participación compartida en lo santo, en la vida de Dios, en el Espíritu santo, en el evangelio, en el bautismo y en un solo cuerpo eucarístico del Señor. La unidad no es

120 Cf. *ibid.*, 255-259.

121 Cf. *ibid.*, 259-262.

122 W. KASPER, «*Credo Unam Sanctam Ecclesiam: The Relationship between Catholic and Protestant Principles in Fundamental Ecclesiology*», *International Journal for the Study of the Christian Church* 7/4 (2007) 250-260.

123 Cf. *ibid.*, 253.

algo que tengamos que construir u organizar; es un don del Espíritu»¹²⁴. La comunión procede pues de la santidad y de la participación en las cosas santas. Esto comporta un necesario proceso de purificación: la *Ecclesia semper reformanda* ha de entenderse sobre todo como *Ecclesia semper purificanda* (cf. LG 8). Además, el principio profético de la teología católica no es contrario al profético de la protestante. Con Newman, Kasper piensa que la Iglesia apostólica es la evangélica –en sentido etimológico–, superando así las diferencias eclesiológicas entre ambas teologías¹²⁵.

También en el citado texto de 2011¹²⁶ el teólogo de Tubinga describe a la Iglesia, con su estilo inconfundiblemente histórico, la Iglesia como *communio*, como misterio y sacramento. La concepción de este misterio de comunión no debía ser pues meramente corporativista, sino realizado en torno a la eucaristía. Además, se requiere una superación de la noción belarminiana de la Iglesia como una *societas perfecta*. En este sentido, es requerido un equilibrado desarrollo de la cristología y la pneumatología en el seno de la eclesiología. La Iglesia ha de ser pues vista a la luz del misterio de la Trinidad, como una realidad relacional y de comunión. La imagen de la *communio* no es platonismo, sino una realidad anclada en el nuevo testamento, que parte del concepto de participación de la naturaleza divina por medio de los sacramentos y, de modo especial, de la eucaristía. A esto se une pues el concepto de

124 Ibid., 254.

125 Cf. *ibid.*, 255. Esto se puede ver, afirma el teólogo de Tubinga, en la simultaneidad y complementariedad de la Iglesia universal y las Iglesias locales, en la unidad diacrónica de la Iglesia (la Iglesia es la misma a lo largo del tiempo) y la dimensión litúrgica y doxológica del origen de la unidad, tal como han reivindicado para sí también autores anglicanos, metodistas y luteranos. Con lo que termina sus palabras con una apuesta a favor de la oración, la conversión y la mutua santificación: «El ecumenismo espiritual también muestra claramente que no podemos estar satisfechos con metas intermedias, sino con la mutua comprensión, cooperación y pacífica coexistencia. La meta del ecumenismo es la celebración de una eucaristía, tomando parte de un solo pan y un solo cáliz (1Co 10,17)» (*ibid.*, 257). Vuelve a defender aquí el modelo de la «diversidad reconciliada», con la que no se da una nueva Iglesia, sino una Iglesia renovada: la única santa Iglesia confesada en el credo de los apóstoles.

126 W. KASPER, *Iglesia católica. Esencia, realidad, misión*, Sígueme, Salamanca 2012, 101-132.

sacramento universal de salvación aplicado a la realidad eclesial. No es sin embargo el octavo sacramento: el concilio habla de ella «como un sacramento en Cristo» (LG 9). «Como sacramento fundamental y radical es, por decirlo así, el sacramento en los demás sacramentos. Es como la mano con la que Dios nos toma a través de los siete sacramentos y nos atrae a sí»¹²⁷. En fin, alude también a la dimensión estética de la Iglesia no solo como esposa de Cristo, sino como obra de arte de Dios, tal como propusieron algunos autores de los últimos siglos. De esta manera, la Iglesia sería un hermoso sacramento que hace presente al mismo Cristo. La imagen de la Iglesia como la luna que refleja la luz de Cristo empleada por los Padres, iría también en esta línea¹²⁸.

Además, el anterior presidente del Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, aborda

127 Ibid., 127.

128 Cf. *ibid.*, 130-132. El teólogo alemán aborda también la relación entre Iglesia y reino de Dios. frente a la postura del protestantismo liberal que separa la predicación del Reino de la fundación de la Iglesia, Kasper recuerda que la última cena constituye un acto constitutivo fundamental de la realidad eclesial, a lo que se une el misterio pascual que culmina con la venida del Espíritu en pentecostés. La Iglesia postpascual es una consecuencia directa de la predicación del Reino por parte de Jesús. «La Iglesia es una realidad intermedia; es signo e instrumento del reino que llega. Su misión entre los pueblos es anuncio, epifanía y cumplimiento del plan salvífico de Dios para el mundo y su historia (AG 9)» (*ibid.*, 142). Tras esto recorre los usos neotestamentarios del término *ekklesia*, y lo relaciona con las imágenes complementarias de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo: «El pueblo de Dios de la nueva alianza es tan solo en Cristo y como cuerpo de Cristo» (*ibid.*, 144).

Con el término *ekklesia*, el nuevo testamento designa tanto la Iglesia local como la universal. Lutero prefiere sin embargo el término *Gemein(de)*, es decir, centra su interés en la comunidad eclesial, de manera que pierde importancia la dimensión universal de la Iglesia. Por otra parte, hay una diferencia en la comprensión de la Iglesia como acontecimiento propia de los protestantes, y la visión católica y ortodoxa que la conciben como una realidad sacramental a la vez que escatológica. De esta forma, se aprecia la unidad entre historia y escatología, entre la Iglesia y el reino de Dios, que se identifica con la persona de Jesucristo. A su vez, tal dimensión escatológica no supone una renuncia a la historia, pues la Iglesia ha de actuar como sal, luz y levadura del mundo. Como casa del Logos y templo del Espíritu, la Iglesia anuncia la verdad «a todas las gentes» (Mt 28,19; cf. *ibid.*, 158-167).

también la cuestión de la Iglesia entendida como *congregatio fidelium* y *commnio sanctorum*, es decir, *sacramentorum*. La Iglesia se edifica con la fe y los sacramentos, había dicho Tomás de Aquino. «La palabra de Dios no puede ser sin el pueblo de Dios –dijo Lutero–, pero el pueblo de Dios no puede existir sin la palabra de Dios»¹²⁹. Pero además es *communio sacramentorum*, especialmente del bautismo y de la eucaristía. «La Iglesia se entiende, pues –concluye–, no solo como *communio fidelium*, sino también como *communio sanctorum*, o sea, como *communio sacramentorum*. [...] La *communio* de los *sancta* funda también la *communio* de los *sancti* entre ellos»¹³⁰. Recuerda además la unicidad y centralidad salvífica de Jesucristo (*extra Iesum et Spiritum, nulla salus*), a la vez que la habitual mediación de la Iglesia y los sacramentos para la salvación. Este sería el fundamento de la misión de la Iglesia. La predicación misionera debe respetar y purificar al mismo tiempo las culturas y religiones, e iluminarlas a la luz de Cristo. Para describir la «esencia de la Iglesia», acude a las habituales imágenes trinitarias de pueblo de Dios, cuerpo y esposa de Cristo y templo del Espíritu. En fin termina por subrayar el carácter teocéntrico y doxológico de la Iglesia: «no es un pueblo cualquiera: es el pueblo de Dios destinado a proclamar y alabar las hazañas de Dios»¹³¹.

129 WA 50,629.

130 W. KASPER, *Iglesia católica. Esencia, realidad, misión*, 171.

131 *Ibid.*, 191. En línea netamente ecuménica, Kasper acomete también las imágenes de la Iglesia como cuerpo y novia (sic) de Cristo: «Para Pablo –comienza diciendo– el cuerpo de Cristo es una realidad sacramental o, más exactamente, una realidad pneumatológica sacramentalmente mediada» (*ibid.*, 194). Esta noción tiene bastante que ver con la eucaristía, como sacramento de unidad y vínculo de caridad, no solo en san Pablo sino también en los Padres, especialmente en Agustín. Con el tiempo, se fue perdiendo esta conciencia eucarística, hasta que fue progresivamente recuperada en occidente a partir del siglo XIX. También expone las ideas en torno a la Iglesia como novia y ramera, por los pecados de sus miembros corrompidos (cf. LG 6.9.39): «Cristo la ama así incluso cuando la Iglesia se porta en muchos aspectos como infiel y hasta como una ramera» (*ibid.*, 205). Esto lleva consigo sin embargo la necesidad de la purificación (cf. LG 8). Tras esto aborda la dimensión pneumatológica (1Co 3,16s.; 2Co 6,16; 13,13; Ef 2,21s.; 1P 2,5): también el *credo in Spiritum Sanctum* fundamenta al *credo Ecclesiam*.

En fin, junto a lo ya mencionado sobre la apostolicidad, Kasper aborda las demás *nota Ecclesiae*, interpretadas de un modo distinto entre los protestantes: para ellos, son las notas de la Iglesia oculta, solo captable por la fe. Por eso añaden unas *notae externae*, como son la predicación, los sacramentos y los ministerios. En lo que se refiere a la unidad, además de reiterar su fundamento trinitario y sacramental (bautismo, orden, eucaristía), recuerda la «variedad interna de la Iglesia». «La Iglesia una subsiste en y consta de muchas Iglesias singulares, y el obispo de Roma debe ser principio y fundamento visible de la unidad de los múltiples obispos (LG 23)»¹³². Lutero no hablaba sin embargo de la Iglesia invisible, sino oculta; aunque para su unidad bastara con la predicación y los sacramentos¹³³. Faltan pues el primado y el episcopado de modo pleno, tal como se encuentra la eclesialidad de modo íntegro tras la fórmula del *subsistit in* (cf. LG 8). Respecto a la santidad, recuerda que la Iglesia es «pueblo santo de Dios», por su origen y convocatoria y por su finalidad salvífica. Junto a esta «santidad estructural» que procede de su carácter cristológico, pneumatológico y escatológico, el teólogo suabo recuerda la llamada universal a la santidad recogida en LG VIII. Los pecados de los miembros de la Iglesia no empañan del todo esta santidad originaria, aunque requieren una purificación. El lema protestante es interpretado como *Ecclesia semper purificanda* (cf. LG 8; UR 6-8)¹³⁴. Respecto a la «grandeza y escándalo de lo católico», Kasper recuerda que

Debido a un presunto cristomonismo jurdicista, Occidente se habría olvidado de la concepción de la Iglesia como templo del Espíritu. Esta es sacramento y, por tanto, instrumento del Espíritu santo. A su vez, por las dimensiones cristológica y pneumatológica, los carismas han de armonizarse con los ministerios eclesiales. En la Iglesia, como sacramento del Espíritu, carisma e institución componen dimensiones distintas de la misma realidad (cf. *ibid.*, 206-220). En fin, redondea este desarrollo sobre la dimensión trinitaria, refiriéndose a María como madre de la Iglesia, por su estrecha unión con la Trinidad. Ella será como consecuencia el modelo de la Iglesia, a decir de san Ambrosio. El desarrollo de esta dimensión marial o mariana de la Iglesia integra y equilibra lo dicho sobre la apostolicidad y la jerarquía (cf. *ibid.*, 220-226) «María puede ser también hoy auxilio y modelo para renovar la vida de la Iglesia en fe, esperanza y amor» (*ibid.*, 226).

132 *Ibid.*, 232.

133 Apol VII: BSELK 238; WA 18,652.

134 Cf. W. KASPER, *Iglesia católica. Esencia, realidad, misión*, 243-259.

católico significa «totalidad en sentido de plenitud», entendida sincrónica y diacrónicamente y vinculado a la estructura episcopal de la Iglesia. Catolicidad es «identidad en Jesucristo», *concretum universale*: «La comunión con el sucesor de Pedro proporciona una universalidad católica»¹³⁵.

3. MIGUEL MARÍA GARIJO-GUEMBE

En su *Comunión de los santos* (1988), Garijo se refería de igual modo a los dos elementos estructurales de la Iglesia: el cristológico –que se refiere más al aspecto institucional de la Iglesia– y el pneumatológico, más relacionado con los carismas: «Cristología y pneumatología hay que entenderlas como elementos complementarios de una eclesiología»¹³⁶. Aludía así también más adelante a la dimensión sacramental de la Iglesia o, si se prefiere, como «continuidad o prolongación de la encarnación»¹³⁷. Así, tras recorrer las distintas interpretaciones eclesiológicas según las diferentes confesiones, concluía a modo de síntesis: «El aspecto cristológico destaca a la Iglesia como institución, a la vez que la función del ministerio; en cambio, el aspecto pneumatológico se descubre en lo profético»¹³⁸. Se encontrarían aquí reunidas dos de las dimensiones del ministerio y de la Iglesia, que se complementan y matizan de modo recíproco. Así, el creer en el Espíritu impide una divinización de la Iglesia y de su carácter institucional, sino que insiste en su condición de sacramento e instrumento de salvación: «La Iglesia y su función no es un fin en sí misma, sino un instrumento del Espíritu de Cristo, que emplea la estructura social de la Iglesia como instrumento»¹³⁹.

135 Ibid., 267.

136 M.M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, 17.

137 Cf. *ibid.*, 23.

138 *Ibid.*, 25.

139 *Ibid.*, 27. Tras el oportuno análisis exegético (cf. *ibid.*, 31-62), pasaba el profesor de Münster y Salamanca a describir la naturaleza teológica de la Iglesia. Al referirse a la dimensión trinitaria y sacramental de la Iglesia (cf. LG 1, 2-4), recordaba que «la Iglesia surge de la *convocatio* de Dios. Eso significa que ha de entenderse esa Iglesia como la asamblea de quienes reciben con fe el mensaje de Jesucristo; es decir, como una

Después de recorrer las concepciones bíblica-patrística de la interpretación eclesiológica-sacramental (*communio*), la medieval con una interpretación más jurídica y corporativa (*corpus mysticum*) y la moderno-romántica del cuerpo místico con su interpretación orgánico-mística, el profesor de Múnster hacía referencia a la concepción luterana de la Iglesia como alma, como a una sociedad invisible, como mero cuerpo místico¹⁴⁰. Sin embargo, recordaba también al mismo tiempo que el Vaticano II (LG 7) habla también de la Iglesia como constituida místicamente «como su cuerpo», a la vez que se alude también a la concepción de esta como misterio y sacramento (cf. SC 5, 26; LG 1, 9, 48, 59). Sin embargo, esta concepción de la Iglesia como sacramento ha de entenderse «solo desde Cristo y, por tanto, solo en dependencia de él»¹⁴¹. Es decir, nos encontramos ante la concepción rahneriana de la Iglesia como «protosacramento» o «sacramento fundamental» (*Grundsakrament*) que depende del único «sacramento primordial» (*Ursakrament*): Cristo. Insiste en que la sacramentalidad de la Iglesia ha de entenderse siempre en sentido analógico, al igual que se hacía con la encarnación, que ya fue criticada por los protestantes¹⁴².

congregatio fidelium. Palabra y sacramento son los elementos por los que se forma y vive la comunidad de los creyentes» (ibid., 112). Así, se afirmaba ahí que la Iglesia solo se puede definir de modo descriptivo, a partir de las distintas imágenes que se dan de ella. En primer lugar, se proponía a la Iglesia como «fruto y medio de salvación», que supondría una superación de unilateral de esta como *creatura Verbi* (cf. WA 12,191,16; 7,720,32) por un lado, o como «Iglesia del sacramento» por otro. Por tanto, se trataría por una parte de superar la concepción belarminiana de la Iglesia como *societas*, así como la complementación de la idea luterana de la *congregatio fidelium* sin más, en la que debe haber también la función indispensable del ministerio. Para compensar ambas concepciones y fundamentado en un doble principio cristológico y pneumatológico, proponía Garijo a la Iglesia sobre todo como «sociedad sobrenatural» y sacramental (cf. M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos*, 117-119).

140 Cf. ibid., 121-122.

141 Ibid., 125.

142 Cf. ibid., 125-126. «El peligro de que la sacramentalidad de la Iglesia –concluye– puede llevar a una cierta divinización de la Iglesia, y esto debe verlo también la teología católica. Por lo demás, aquí hay que tener también en cuenta otros factores: cómo se ha de entender y vivir la trascendencia de la palabra de Dios y cómo se ejercita la función del ministerio en la *koinonia* de la Iglesia» (ibid., 130). Por eso establece

Por otra parte se aludía ahí a la constitución de la Iglesia universal como *koinonía* de Iglesias locales. «Desde una perspectiva histórica, la eclesiología de la *communio* ha sido la primera eclesiología de la Iglesia. *Communio* es el vínculo de unidad entre los creyentes, es decir, entre obispos y fieles, y entre las Iglesias locales representadas por sus obispos»¹⁴³. Explicaba ahí más adelante Garijo sin embargo que la Iglesia católica constituye «un régimen de organización unitario» por el primado, tal vez olvidando o dejando en un segundo plano el principio de la colegialidad¹⁴⁴. De igual manera, recordaba el profesor de Múnster el modelo de unidad de los protestantes, que se fundamenta tan solo en la palabra y en los sacramentos –no tanto en el ministerio–, y que da como consecuencia práctica fórmulas de unidad del tipo de la Concordia de Leuenberg¹⁴⁵. Por su parte, respecto a la cuestión del *subsistit*, concluía que «esta formulación no niega que la Iglesia de Cristo en toda su plenitud haya de encontrarla en la Iglesia romana y solo en ella»¹⁴⁶, a la vez que se recuerda que la validez de los sacramentos depende de que se den las condiciones necesarias para que confieran la gracia que significan¹⁴⁷.

Garijo las instancias complementarias de la Iglesia como comunión y como pueblo de Dios (cf. LG 4, 8, 9), al mismo tiempo que aborda la eclesiología eucarística del Vaticano II (cf. LG 3, 10, 11; UR 2, 15) en los términos habituales, tras lo que concluye con las siguientes palabras: «Mediante la participación (=comunión) en la celebración eucarística, se presenta la esencia de la Iglesia en el plano simbólico y sacramental, de modo que puede decirse que la Iglesia se realiza en la celebración de la eucaristía. Se hace así patente la perspectiva más profunda del concepto de «sacramentalidad» aplicado a la Iglesia» (ibid., 136). Sin embargo –insiste–, esto no supone olvidar la importancia de la proclamación de la palabra: en la eucaristía «tiene su origen cualquier otra palabra, pues la celebración de la cena del Señor como tal es la proclamación de la palabra redentora del Señor, como dice expresamente Pablo en 1Co 11,26» (ibid., 138) y aparece recordado en SC 35.

143 Ibid., 140-141.

144 Cf. ibid., 146.

145 Cf. ibid., 146-147.

146 Ibid., 150.

147 Aludía también al modo en que se ha de desarrollar el diálogo ecuménico en lo que a asuntos eclesiológicos se refiere. «Como los cristianos de otras Iglesias son de la misma opinión [legitimidad de la propia Iglesia] respecto de sus comuniones respectivas, el diálogo entre

Al mismo tiempo destacaba Garijo la simultánea índole histórica y soteriológica de la Iglesia. «En la Iglesia hay que indicar siempre dos aspectos. Por una parte, la Iglesia es la comunión de los santos, es decir de los creyentes, porque está compuesta por personas que creen en Cristo. Por otra, es una institución sacramental al servicio de la salvación. [...] La santidad de la Iglesia acentúa el aspecto de la Iglesia como *communio sanctorum*, en el sentido de «participación de las cosas santas» (*sancta*), y sobre todo en la cena del Señor»¹⁴⁸. La santidad y lo definitivo se sitúan en el mismo seno de la Iglesia, pues de aquí se desprende su condición de sacramento de Dios para el mundo. Así, la Iglesia está referida al reino escatológico de Dios, al ser esta «sacramento universal de salvación» (LG 48). «Se podría concluir del mismo que la Iglesia se puede entender como sacramento del reino de Dios»¹⁴⁹. La Iglesia se remite de modo necesario al mundo. Esta dimensión de la provisionalidad de la Iglesia ha sido destacada por la teología protestante, mientras la católica –según Garijo– ha sido bastante olvidadiza al respecto. Según nuestro autor, esta consideración evitaría «la divinización de la Iglesia y de las estructuras»¹⁵⁰.

las Iglesias ha de desarrollarse en un plano de igualdad» (ibid., 152), aunque no explica en qué planos se aplicaría esta equiparación de un modo concreto. A veces da la impresión de una cierta vaguedad dogmática a la hora de establecer las elementales normas para el diálogo. Así, por ejemplo, se propone una aplicación igualitaria entre la Iglesia ortodoxa y las «Iglesias surgidas de la reforma protestante», cuando esta absoluta igualdad no se encuentra ni en la letra y ni en el espíritu del concilio Vaticano II (cf. UR 22), aunque por otra parte reclamaba nuestro autor de modo justo la común condición de cristianos. En cualquier caso, queda también claro que «los cristianos no católicos, al estar bautizados, no pueden ponerse en el mismo plano que los no bautizados» (ibid., 156), aunque para la plena comunión se requieren los tres elementos –fe, sacramentos, ministerio– indicados por Belarmino (cf. LG 14; UR 3): cf. ibid., 160.

148 Ibid., 168.

149 Ibid., 174.

150 Cf. ibid., 174-175. Así, tras referirse a las afirmaciones contenidas en la *Lumen gentium* (n. 22), Garijo aludía a la naturaleza del primado partiendo de los entonces recientes estudios de exégesis bíblica. Fundamentaba la importancia de Roma en el ser la sede martirial de Pedro y Pablo, y en el hecho de que pasara de ser la Iglesia de los judíos en Jerusalén a ser también la de los paganos en Roma (cf. ibid., 287-288). Aquí se establece una analogía: «Esto significa que el canon de la sagrada

Sin embargo, el ministerio petrino es tan solo una responsabilidad especial para la conservación del mensaje apostólico –concluía el profesor salmantino–, lo cual no excluye sino que exige la función de los obispos y la autoridad de las Iglesias locales¹⁵¹. De este modo, Garijo concedía al primado «una función supervisora de la vida en la *koinonía*», es decir, en la verdad del evangelio, que se manifestará de modo más claro y evidente cuanto mayor sea la autonomía de las Iglesias locales¹⁵². El papa debe estar sometido y promocionar a la vez la comunión de la Iglesia. En este sentido, Garijo expresaba de modo adecuado la doctrina común de la eclesiología de comunión en la que primado y episcopado, Iglesia universal y particular, sacerdocio común y ministerial, palabra y sacramentos se presentan sostenidos y complementados de modo armónico.

4. WOLFHART PANNENBERG

También en un artículo publicado en los años setenta con el título *Christsein ohne Kirche?*, Wolfhart Pannenberg destacaba cómo en aquella época la condición eclesial de los cristianos se estaba diluyendo. Hasta el punto de proponerse en la actualidad un «cristianismo fuera de la Iglesia». Esto se debe en parte –afirmaba Pannenberg– a que se predica y se enseña una relación con Cristo fuera de la Iglesia (por ejemplo con la doctrina de la libre interpretación de la Escritura), con lo que se fomentaría un cierto individualismo

Escritura, el ministerio episcopal y el primado son realidades que es preciso reconsiderar en común» (Ibid., 288). Presentaba así estos tres elementos de discernimiento en el credo y en la vida de la Iglesia como hechos centrales y fundantes, al mismo tiempo la argumentación aquí vuelve a remitirse a la eclesiología de comunión que vivió la Iglesia de los primeros siglos: «El propósito capital de una idea de colegialidad de orientación patrística hay que distinguirlo del concepto de colegialidad especulativa y moderna: mientras que la concepción patrística se orienta al restablecimiento del organismo de las Iglesias particulares en la unidad de la Iglesia universal, la orientación moderna se preocupa de la *plena et suprema potestas* del colegio sobre la Iglesia en su conjunto y de su equilibrio con la *plena et suprema potestas* del papa» (ibid., 290).

151 Cf. ibid., 290-291.

152 Cf. ibid., 291-292.

en la misma vida cristiana (*Christsein*)¹⁵³. «Muchos cristianos desean –y el número de ellos en los últimos años va en aumento– ser cristianos en primer lugar, y en segundo, católicos o protestantes»¹⁵⁴. Son cristianos que no quieren ningún tipo de vinculación institucional. Sin embargo, sostenía Pannenberg, aquí se encuentra un error existencial y teológico, pues «la comunión de cada cristiano con Jesús fundamenta la solidaridad de todos los cristianos entre sí»¹⁵⁵. De esta manera se establece la dimensión eclesial como un fundamento del mismo ser del cristiano.

a) Cristo y la Iglesia

Para que haya verdadera Iglesia, proponía Pannenberg una serie de principios. En primer lugar, que esa Iglesia no sea una mera comunidad humana, sino que esté fundamentada en Dios. Para lo cual, añade, se requiere un ministerio visible que establezca la unidad¹⁵⁶. Además, insiste en la prioridad del principio sobrenatural: «La Iglesia puede tener tan solo un significado simbólico en la opinión de las personas para alcanzar una comunidad de paz y la llegada del reino de Dios»¹⁵⁷. Hay que trascender por tanto estas categorías, para dirigirse a un ámbito espiritual¹⁵⁸. «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36). Sin embargo, también la Iglesia ha de adentrarse en los problemas que se presentan en cada momento de la historia, a la vez que se esfuerza por alcanzar una verdadera catolicidad¹⁵⁹. Pero sobre todo ha de estar construida sobre Cristo, para que se alcance «un recíproco reconocimiento de las Iglesias como partes de la Iglesia de Cristo»¹⁶⁰, sostiene en la línea del ecumenismo entendido como federación de Iglesias.

153 Cf. W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 189-190.

154 *Ibid.*, 191.

155 *Ibid.*, 195.

156 Cf. *ibid.*, 16-197.

157 *Ibid.*, 197.

158 Cf. *ibid.*, 197-198.

159 Cf. *ibid.*, 198-199.

160 Cf. *ibid.*, 199.

De modo parecido, en un artículo de 1973 titulado *Confesión y unidad de los cristianos*, el teólogo de Múnich explicaba que la diversidad de confesiones cristianas ha sido una constante en la Iglesia desde los primeros siglos, comenzando por las Iglesias monofisitas y nestorianas. Sin embargo, se ve también esta diversidad en sentido positivo: como una función propia para alcanzar la unidad de la Iglesia. La división puede generar unidad. Lo importante es que «en el centro de todo conocimiento (*Bekennntnis*) y de todo pensamiento (*Bekennntnisbildung*) debe estar el conocimiento de Cristo (*Christusbekennntnis*)»¹⁶¹. Además, este reconocimiento de Cristo no debe ser solo como Jesús, sino como el Señor (cf. Rm 10,9) –Dios y hombre al mismo tiempo–, tal como lo confesaron desde un principio en las primeras comunidades cristianas¹⁶².

Es esta una realidad buscada también por la Iglesia evangélica desde un primer momento. En un artículo de 1975 titulado *La Reforma y la unidad de la Iglesia*, expresaba Pannenberg cómo esta constituía un deseo de Lutero, en contra –por ejemplo– del cisma promovido por los husitas en 1519¹⁶³. Sin embargo, recuerda al mismo tiempo que la reflexión sobre la libertad y el posible individualismo que se pueda derivar se encuentra también en la tradición protestante, y en este sentido no sería tan necesaria esa unidad de la Iglesia, pues la independencia sería considerada como un auténtico don¹⁶⁴. Por lo tanto encontramos ante una tensión interna, que en el futuro puede resolverse en uno u otro sentido. Al mismo tiempo, el movimiento ecuménico del siglo XX

161 Ibid., 242.

162 Cf. *ibid.*, 245-246. Ahora bien, esta «comunidad con Cristo» debe ser al mismo tiempo una «comunidad en Cristo», es decir, en la «comunidad de la Iglesia». De esta manera se identifican *Gemeinschaft in Christus* y *Gemeinschaft der Kirche*, es decir, el principio cristológico con el eclesiológico. De igual modo, la comprensión de Jesús lleva al conocimiento del Padre y del Espíritu, que solo se puede realizar de modo pleno en la Iglesia. Por tanto, a los principios cristológico y eclesiológico, se une ahora el trinitario (cf. *ibid.*, 247-248, 253). Pannenberg propone como necesaria la Iglesia para todo aquel que verdaderamente quiera entrar en comunión con Jesucristo y con la Trinidad. Este primer principio teológico –trinitario y cristológico– ha de ser el origen de toda unidad y de toda comunión.

163 Cf. WA 2, 186.

164 Cf. W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie*, 257, 261-264.

ha promovido el sentimiento contrario, por lo que el estado de ánimo actual tiende más hacia esta búsqueda de la unidad.

«Por eso se plantea –según diciendo– con una nueva fuerza la pregunta por la unidad eclesial de los cristianos, hacia una verdadera Iglesia católica, en la que la común pertenencia de todos los cristianos a su fe en Cristo pueda encontrar su verdadera expresión»¹⁶⁵. Por otra parte, recordaba Pannenberg una vez más la dimensión comunitaria de la cena, que podría anunciar el posterior desarrollo en la línea de la eclesiología eucarística¹⁶⁶. Sin embargo, se da cuenta también de que «la barrera que establece la postura protestante es que falta plantearse a la vez la pregunta de la unidad de la Iglesia con la teología del ministerio presbiteral y episcopal»¹⁶⁷. Es este el verdadero nudo gordiano que ha de soltarse antes de alcanzar cualquier tipo de unidad en la fe y en la mesa eucarística. De esta forma, quedaría planteado el problema de la unidad de la Iglesia una vez más en torno a dos parámetros: el ministerio y la eucaristía.

b) Comunión y unidad

También abordará la eclesiología de comunión el profesor de Múnich. En 1975 Pannenberg publicó un artículo titulado *La unidad de la Iglesia como verdad de fe y como meta ecuménica*, en el que se refería al origen en la fe y en los sacramentos de la unión de la Iglesia: «Por la fe en un mismo Señor y por medio de la común participación en el bautismo y en la cena, están todos los cristianos unidos para [crear] la unidad»¹⁶⁸. La unidad en la Iglesia se crea lógicamente en torno a Cristo, aunque ahora se deba recomponer –*unitatis redintegratio*– la unidad perdida. Sin embargo, cabe hacerse la pregunta –con Pablo (cf. 1Co 1,13)– de si realmente se puede dividir a Cristo. Evidentemente, aunque la Persona de Cristo sea indivisible, sí que hemos desunido en distintas partes su cuerpo¹⁶⁹. Con la conferencia mundial de Iglesias

165 Ibid., 258.

166 Cf. *ibid.*, 264-265, 267.

167 *Ibid.*, 266.

168 *Ibid.*, 200.

169 Cf. *ibid.* 201-202.

de Nueva Delhi en 1961, concluía: «La invisible unidad concedida en Jesucristo debe hacerse visible, ya que «todos los cristianos en todo lugar sean conducidos por el Espíritu Santo en una necesaria comunión»»¹⁷⁰. Recuperar la unidad primigenia de la Iglesia no sería más que continuar la unidad de la misma Persona de Cristo¹⁷¹.

Estos temas se irán abordando con el tiempo de un modo más sistemático. En su *Dogmática* (1993), Wolfhart Pannenberg proponía la Iglesia como comunidad con Cristo y con los creyentes, como una de las características más destacadas de la eclesiología luterana¹⁷². De hecho –recuerda– el mismo Lutero tradujo *communio sanctorum* por *congregatio fidelium* o *Versammlung der Glaubigen*: «En la *Confessio augustana* VII, no se entiende la Iglesia como una simple reunión de individuos creyentes (*Vereinigung von gläubigen Individuen*), sino como una verdadera comunidad, en la que se enseña con pureza (*pure*) el evangelio y se administran adecuadamente (*recte*) los sacramentos. [...] La palabra y los sacramentos es enseñada y son administrados respectivamente *en la Iglesia*, y solo en la Iglesia resultan enseñada con «pureza» y administrados «adecuadamente», aunque no al revés: el encargo eclesial de predicar la palabra y administrar los sacramentos

170 Ibid., 202.

171 Sin embargo, queda la duda sobre qué tipo de visibilidad se requiere en la Iglesia, seguía argumentando. Lo cual nos lleva necesariamente a la idea de autoridad que se se reconoce en la Iglesia. En primer lugar, Pannenberg se refería a la autoridad episcopal como garantía de unidad, aunque esta –insiste– no está fundamentada en la sucesión apostólica (cf. *ibid.*, 206-207). Recuerda también nuestro autor que la *Confessio augustana* (VII) afirma que es suficiente (*satis est*) –para la unidad de la Iglesia– construirla sobre el evangelio y la administración de los sacramentos, dejando en un segundo plano el *rite vocatus* (cf. BSLK 61,2). A esto añade por su cuenta Pannenberg el ministerio episcopal, aunque rechaza de modo claro el primado como ministerio de unidad. Tras lo cual hace también una serie de propuestas concretas como la primacía absoluta del principio de conciliaridad, el reconocimiento por parte de la Iglesia católica de las Iglesias protestantes al mismo nivel que las ortodoxas, o la proclamación de un nuevo concilio, en el que intervinieran no solo los ortodoxos, sino también las comunidades surgidas a partir de la Reforma (cf. W. PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie*, 208-209).

172 Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, , Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 115-155.

debe ser defendida como una garantía de la adecuada administración de los sacramentos»¹⁷³.

Es aquí donde parece que la Iglesia encuentra su razón más profunda de ser: en el cuerpo eucarístico del Señor. Por lo que vemos que este desarrollo se realiza en la línea de la eclesiología eucarística. La concepción reformada de la Iglesia como *communio* que, por medio de Cristo como cabeza se constituye la unidad en «la fe y en el amor»¹⁷⁴, se realiza en la celebración de la cena. «Por lo que donde está Cristo, está toda la Iglesia («católica»)»¹⁷⁵, pues allí Cristo une íntimamente a los fieles consigo mismo y entre sí, a la vez que la Iglesia se constituye como una red de comunidades reunidas en torno a Cristo presente en el pan y en la palabra. No se trata sin embargo de una mera federación de Iglesias, afirma, sino de diversas manifestaciones (*Erscheinungsformen*) de la misma Iglesia de Cristo de miembros de un mismo cuerpo¹⁷⁶. A su vez, es inevitable pensar en esta *communio* en torno a la palabra y la eucaristía sin hacer mención al ministerio del obispo y del presbítero¹⁷⁷.

173 Ibid., 119. Es evidente que la Iglesia predica la palabra y administra los sacramentos no por su propio poder sino con el que Cristo le invistió al ser su cuerpo y esposa. Las consecuencias de lo anterior son la unidad de la Iglesia «a través de los tiempos y después la comunidad reconocible (*kennzeichnet*) de los creyentes como Iglesia de Cristo» (ibid., 120). La *communio sanctorum* se entenderá entonces también como la participación en lo santo: en la palabra y en los sacramentos, y no solo como una comunidad de personas santas. A su vez, la comunidad de creyentes se constituirá en pueblo de Dios y, por la participación en la celebración eucarística, en cuerpo de Cristo. «Sin embargo, la íntima pertenencia de la comunidad de creyentes a Jesucristo y entre los creyentes entre sí proviene solo de la celebración de la cena» (ibid., 121). El desarrollo de una sutil eclesiología eucarística recorrerá de modo discreto estas líneas.

174 Cf. GKII,51: BSLK 657.

175 W. PANNENBERG, *Systematische Theologie* III, 121.

176 Cf. ibid., 125.

177 Cf. ibid., 127-128. Pero además esta congregación de creyentes se realiza a través de la confesión de una misma fe, que se dará sobre todo en la celebración litúrgica. Allí, en una misma celebración, se unen los sacramentos del bautismo con el de la eucaristía (cf. ibid., 129-130). De modo análogo, recordaba el profesor muniqués que esta confesión de la fe se relaciona con los contratos y compromisos que proceden del mundo del derecho en los griegos, y que mantiene una cierta diferencia con el

De esa relación personal de cada cristiano con Jesucristo, que se contiene en la fe y que incluye ya un conocimiento previo, nacerá un conocimiento superior y más amplio para cada creyente. A su vez, de esa relación común de todos los cristianos con Jesucristo nacerá la Iglesia, que anuncia a Jesucristo crucificado y resucitado como Mesías y Señor. «El Cristo resucitado de entre los muertos es el que la Iglesia llama Señor. De ahí que todo conocimiento sobre la identidad de Jesús esté de más, si no se le confiesa como el que ha muerto en la cruz y el que ha resucitado»¹⁷⁸. Además, esta relación se establece no solo con Jesucristo, sino con toda la Trinidad y con toda la Iglesia. Con esto el creyente individual se introduce –en comunión con la Trinidad– en la comunidad de los creyentes¹⁷⁹. Es el momento en el que todos los creyentes recitan juntos la confesión de fe, también con el credo nicenoconstantinopolitano, tal como argumenta el mismo Pannenberg¹⁸⁰.

5. JOSEPH RATZINGER

Ya en una conferencia pronunciada en Viena en un temprano 1958, el profesor Joseph Ratzinger se ocupaba del tema de la fraternidad cristiana. Tras un recorrido histórico y etimológico sobre el término «hermano» en el helenismo, en el antiguo testamento, en la Ilustración y en el marxismo¹⁸¹, aborda la cuestión de este concepto en el ámbito cristiano, es decir, en el nuevo testamento y en la patrística¹⁸². Después procede a elaborar una «síntesis objetiva»: la fraternidad

resto de las religiones (cf. *ibid.*, 131-132). Es un compromiso profundo y constitutivo. Por eso la fe tiene también una dimensión relacional, pues nos lleva también a establecer una relación con Jesucristo: «la fe cristiana siempre ha tenido esa dimensión de compromiso personal con Jesucristo y con el Dios en él revelado» (*ibid.*, 133). Por lo tanto, también la fe –«una sola fe»– tiene también en la Iglesia una clara y diferenciada misión de cohesión.

178 *Ibid.*, 135.

179 Cf. *ibid.*, 136-138.

180 Cf. *ibid.*, 139-141.

181 J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962, 15-34.

182 Cf. *ibid.*, 35-60.

cristiana se fundamenta en la paternidad de Dios y en la relación con Jesucristo por la gracia¹⁸³.

a) *Fraternidad y unidad*

Según Ratzinger, la fraternidad consiste «en la aceptación consciente de la paternidad de Dios y de la unidad en Cristo»¹⁸⁴, de manera que este incorporarse a Cristo es un proceso espiritual-sacramental, a la vez que ético, que lleva consigo una consecuencia eclesiológica: se entra a formar parte del cuerpo de Cristo¹⁸⁵. Por eso «ha de reinar el *ethos* de la igualdad y la fraternidad»¹⁸⁶, mientras que respecto a la cuestión jerárquica y al *ethos* que esta debe suscitar en el ámbito eclesial, se debe evitar tanto un «falso jerarquismo» como un igualitarismo poco real desde el punto de vista histórico-exegético: «“Jerarquía” y “sacerdocio” son realmente un hecho neotestamentario», aunque el término para aludir al ministerio sea el de *diakonía*, y no tanto con la terminología sacerdotal más propia del antiguo testamento¹⁸⁷.

En lo que se refiere a la Iglesia, recordaba el joven profesor que *ekklesía* «no solo significa “Iglesia en general” y además “parroquia” o “comunidad local”, sino también “reunión de culto”. Estos tres significados no son realidades distintas o yuxtapuestas, sino tres grados o aspectos de una única realidad. Por eso en muchos casos se identifican»¹⁸⁸. Por tanto, la fraternidad cristiana exige una fraternidad en las comunidades parroquiales, en las que se celebrará el misterio eucarístico, dice al realizar una síntesis de estos tres elementos: «Si iglesia (*ekklesía*) y fraternidad (*adelphotes*) significan lo mismo, y si la Iglesia que cobra sentido pleno en el acto de culto esta será esencialmente una comunidad de hermanos,

183 Cf. *ibid.*, 63. Sobre este particular, puede verse: P. BLANCO, «*Mysterium, communio et sacramentum*. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger», *Annales theologici* 25 (2012/2) 241-270; tr. cast.: «*Mysterium, communio et sacramentum*. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger», *Anales de teología* 14 (2012/2) 279-329.

184 J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, 71.

185 Cf. *ibid.*, 76.

186 *Ibid.*, 77.

187 *Ibid.*, 82.

188 *Ibid.*, 89.

entonces la eucaristía tiene que celebrarse también concretamente como culto de hermanos»¹⁸⁹. De modo que la Iglesia se constituye esencialmente como comunidad eucarística, a la vez que como comunidad de comunidades: «Las distintas parroquias, a su vez, deberían considerarse de modo mutuo –según la palabra de la segunda carta de san Juan– como hermanas que, en la comunión de la fe y la caridad, constituyen la gran unidad de la Madre Iglesia, el cuerpo de Cristo»¹⁹⁰.

b) Iglesia, Iglesias y comunidades

En una conferencia pronunciada en 1966 en el instituto ecuménico de la Confederación luterana mundial, el profesor Ratzinger –recién llegado a la universidad de Tubinga– abordaba los puntos en común entre las teologías católica y luterana tras el concilio. Así, por ejemplo, se refería a la recuperación en la teología católica del término –en parte olvidado– de «Iglesias», en plural, que se presentaba integrado en torno al concepto de comunión. Al mismo tiempo, realizaba una puntualización al respecto, al referirse a la diferencia que existe entre la eclesiología católica y la luterana. «El concepto protestante de Iglesia –afirmaba–, por lo menos en su forma actual, no permite incluir el plural «Iglesias», que designa la pluralidad de Iglesias confesionales visibles en una de estas Iglesias visibles, como en el singular comprensivo de «la Iglesia». [...] De donde se sigue que, en el plano institucional, todas las Iglesias están más o menos yuxtapuestas entre sí con los mismos derechos; en este contexto, no puede encontrarse el singular «la Iglesia». El concepto católico de Iglesia exige, por el contrario, en su forma actual ahora vigente, exactamente lo contrario: se da y se debe dar la unidad de la Iglesia aun desde el plano visible e institucional»¹⁹¹.

189 Ibid., 90.

190 Ibid., 92.

191 *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 254. Por otra parte, abordaba la demasiado simple identificación –a ojos de los luteranos– entre la Iglesia católica y el *corpus Christi* (cf. *ibid.*, 257-262). En realidad, el concepto de cuerpo de Cristo presenta una gran complejidad, tal como demuestra la elección del *subsistit* en el texto conciliar, o la disimetría en los términos *ecclesiae* aplicado a las orientales y *comunitates ecclesiales* a las protestantes (cf.

La Iglesia es comunión de los santos, en la que pueden también entrar a formar parte los pecadores.

La santidad de Jesucristo no será sin embargo una santidad excluyente, sino incluyente, en la que caben también los pecadores que buscan la conversión. El pecado es también una cuestión de toda la Iglesia, que «sufre y ama, ora y se compadece», como Cristo no dudó en sentarse a la mesa con los pecadores. De manera que la eclesiología se tendría que vincular no solo a la cristología, sino también a la soteriología¹⁹². «De esta manera –concluye–, resulta también claro que el problema de la incorporación a la Iglesia está mal planteado, pues parte del concepto de cuerpo sin más, en lugar de partir del de “cuerpo resucitado”»¹⁹³.

En un artículo publicado en *Catholica* en 1972, planteaba el teólogo Ratzinger el problema del «ecumenismo a nivel local», es decir, de su aplicación en las Iglesias locales. Si se

ibid., 262-264). ¿Cuál será a su vez la relación que se establece entre Cristo y la Iglesia? Pues también a esta se le concede el atributo de «santa», sigue explicando. «La Iglesia es la siempre por él santificada, en la que se hace presente la santidad entre los hombres» (ibid., 267). Por eso el concepto de pueblo de Dios no expresa toda la esencia de la Iglesia, pues faltaría ahí la necesaria referencia a Cristo, que debe ser expresada de un modo más explícito (cf. ibid., 268-269). De hecho, la santidad –a imitación de Jesucristo– será el criterio supremo para afirmar esta pertenencia a la Iglesia. «Como criterio supremo de pertenencia a la Iglesia se menciona aquí también la posesión del Espíritu de Jesucristo. Con ello se ha puesto en juego, de manera conmovedora, el problema de la Iglesia de los santos, de la santidad como exigencia esencial de la Iglesia» (ibid., 270).

192 Cf. ibid., 271-272.

193 Ibid., 273. También la clave de la unidad en la Iglesia se encuentra en el mismo misterio eucarístico, tal como recordaba en un texto de 1969. El contenido, el acontecimiento de la eucaristía, es la unión de los cristianos a partir de su separación, para llegar a la unidad del único pan y del único cuerpo. La eucaristía se entiende por tanto en sentido dinámico y eclesiológico, como hemos visto. Es el acontecimiento vivo que hace a la Iglesia ser ella misma: «La Iglesia es comunidad eucarística, y no está simplemente constituida por un pueblo, sino por muchos pueblos, se transforma en *un solo* pueblo gracias a *una sola* mesa, que el Señor ha preparado para todos nosotros. La Iglesia es, por así decirlo, una red de comunidades eucarísticas, y permanece siempre unida por medio de *un único* cuerpo, el que comulgamos» (J. RATZINGER, *La eucaristía centro de la vida*, Edicep, Valencia 2003, 128).

entiende la Iglesia local como una realización de la misma Iglesia universal, se dará aquí la forma originaria de lo ecuménico. De hecho, el ecumenismo ha nacido siempre a partir de pequeños círculos. Sin embargo, a partir del concilio Vaticano II, el ecumenismo adquirió una dimensión universal, a pesar de que se aplicaban a nivel general lo que se estaba experimentando a nivel local¹⁹⁴. Sin embargo, ¿se trata de construir «desde arriba» o «desde abajo»? se preguntaba Ratzinger. Por un lado, se aprecia una cierta oposición contra todo lo que sea institucional en el ecumenismo, a favor de un ecumenismo «de base». Es evidente de igual modo «el ecumenismo de la Iglesia factible y el de la Iglesia establecida y dada en el Espíritu Santo»¹⁹⁵.

En una entrevista publicada en *Communio* en 1983, Ratzinger se pronunciaba sobre la situación entonces del diálogo con el mundo luterano. Ahí se refería a la función de la Iglesia en Lutero y explicaba que la fe, desde la perspectiva de Lutero, no es –como piensa el católico– por su esencia un con-crear con toda la Iglesia; en todo caso, la Iglesia –según Lutero– no puede asumir la certeza para la salvación personal ni decidir en lo que se refiere a los contenidos de la fe de modo vinculante y definitivo. Para el católico, por el contrario, la Iglesia se contiene en el principio más íntimo del propio acto de fe. Solo cuando creo junto con la Iglesia participo de esa certeza con la que puede regirse mi vida. «De esto se

194 Cf. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 361-362.

195 Ibid., 366. La Iglesia local quiere actuar como universal, y prescindir de las condiciones propias de su eclesialidad local, como son la sucesión y la apostolicidad. Se olvida así la complementariedad y coexistencia de las Iglesias universal y particulares (ibid., 369-370). De este modo, el concepto de Iglesia queda eclipsado por el de comunidad, también en el seno de la Iglesia católica. No se trata de resucitar un centralismo trasnochado, sino de combinar ambas dimensiones, universal y local. Así, «estas «formaciones comunitarias» deben saberse conectadas con el obispo y, por tanto, con la gran Iglesia, en cuyo seno se ejercitan, y a la que no sustituyen, sino para la que se abren. Deben ser «católicas», lo que quiere decir que la vida desde el todo y hacia el todo es uno de sus irrenunciables principios constitutivos» (cf. ibid., 371-373). Además, sugería Ratzinger que la solución de los problemas prácticos comience por un esclarecimiento teórico y teológico; se propone así la prioridad del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia sobre la ortopraxis (ibid., 374).

sigue que, en la visión católica, Escritura e Iglesia son indivisibles, mientras que –en Lutero– la Escritura constituye una medida independiente respecto a la Iglesia y la Tradición»¹⁹⁶.

Por otra parte está la distinta concepción de la Iglesia y las comunidades eclesiales en ambas confesiones cristianas. Según Lutero, las Iglesias locales no son Iglesias en sentido teológico, sino formas organizativas de las comunidades cristianas, empíricamente útiles e incluso necesarias, pero también intercambiables con otras formas organizativas. Lutero pudo transferir a los principados las estructuras eclesiales solo porque no veía en ellas encarnado concepto alguno de Iglesia. En cambio, para los católicos, la Iglesia católica (esto es, la comunión de los obispos entre sí y con el papa) es como tal una fundación del Señor Jesús de por sí insustituible y no intercambiable. «Aquí el concepto «Iglesia» es el de una realidad sacramental, que, en cuanto sacramental, es a la vez visible y signo de un invisible mayor»¹⁹⁷.

También en un estudio de 1974 sobre la pneumatología de la *communio* en san Agustín¹⁹⁸, el profesor Ratzinger unía ambas vertientes de la eclesiología y la pneumatología, y volvía a uno de los conceptos fundamentales de su pensamiento sobre la Iglesia. «La definición del Espíritu como *communio*, que san Agustín concluye con la expresión «Espíritu Santo», tiene ya para él –como se comprueba en otros nombres del Espíritu Santo– un fundamental sentido *eclesiológico*: abre la pneumatología a la eclesiología, o bien –a la inversa– inaugura la conversión de la eclesiología en teología: ser cristiano significa ser *communio* y, con ello, entrar en la forma esencial del Espíritu Santo»¹⁹⁹. El Espíritu, como principio constitutivo de la unidad en la Iglesia, se entiende en los

196 J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 129.

197 *Ibid.*, 131.

198 J. RATZINGER, «Der Heilige Geist als Communio», C. Heitmann – H. Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg – München 1974, 223-238.

199 J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 43.

textos agustinianos como amor y como don, a partir de la afirmación joánica «Dios es amor» (1Jn 4,16) y Jn 4 y 7²⁰⁰.

De igual modo, en una ponencia de 1984 titulada significativamente *Communio*, Ratzinger señalaba que el nexo de unión en la Iglesia tiene su fundamento en la encarnación y la eucaristía, que produce como efecto la transformación personal y de toda la comunidad. «La eucaristía no es simplemente un acontecimiento para dos, un diálogo entre Cristo y yo. La comunión eucarística tiende a la transformación de la propia vida. Ella abarca a toda la persona y crea un nuevo nosotros. La comunión con Cristo es también necesariamente la comunión con todos los suyos: con esto yo mismo seré parte de ese nuevo pan que él crea en la transustanciación de toda la realidad». La comunión eucarística –seguía diciendo– nos llevará a la comunión con Cristo y con su Iglesia, para al final alcanzar la misma comunión de todos con Dios²⁰¹. La eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual y, de esta forma, constituye la Iglesia, el cuerpo de Cristo. A partir de aquí se percibe la necesidad salvífica de la eucaristía, que es idéntica a la de la Iglesia y viceversa. «Se puede acceder al misterio íntimo de la comunión entre Dios y el hombre en el sacramento del cuerpo del Resucitado; y a la inversa, el misterio reclama así nuestro cuerpo y se transforma de nuevo en un *cuerpo*. La Iglesia, que ha sido edificada sobre el cuerpo

200 Así, al considerar la *caritas* como «el signo diferenciador de lo cristiano» y la más excelente de las virtudes, por encima incluso de la fe y las obras –Pablo y Santiago–, san Agustín funda en ella toda la doctrina sacramentaria y eclesiológica. Por el contrario, los donatistas han roto la comunión, les falta el amor. La Iglesia es la *caritas*, como criatura del Espíritu y cuerpo de Cristo edificado desde el Pneuma (ibid., 54). «La teología trinitaria se convierte directamente en medida de la eclesiología, la denominación del Espíritu como amor en clave de la existencia cristiana y, al mismo tiempo, el amor interpretado como forma concreta: como paciencia eclesial» (cf. ibid., 56-59). Cristo, Espíritu e Iglesia permanecen íntimamente unidos. Para Agustín, la Iglesia del Espíritu es la institucional, pues no se puede predicar la palabra o administrar los sacramentos sin la ayuda del Paráclito. El Espíritu es el don que se da en todos los dones de la Iglesia. Él edifica, une y permite amar y permanecer (J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 82).

201 Ibid., 83-87.

de Cristo, ha de ser también por su parte un cuerpo»²⁰², el cuerpo eclesial de Cristo.

c) *Communio ecclesiarum*

También en una intervención en Collevalenza (Italia) publicada en 1984, el cardenal Ratzinger volvía a unir los conceptos de eucaristía, comunidad y misión. Comienza con el análisis de Hch 1,12-14; 2,1, en donde se encuentran ya las propiedades fundamentales: «la Iglesia es apostólica; orante y, por tanto, dirigida al Señor; «santa»; y una»²⁰³. Esta descripción se completa con la aparecida en Hch 2,42: la oración, la comunión, la fracción del pan y la enseñanza de los apóstoles. Aquí se encuentran –según Ratzinger– los principios estructurales de la Iglesia: la palabra y los sacramentos, la comunión y la caridad, el ministerio y la apostolicidad²⁰⁴. Se integra de este modo también en la Iglesia lo jurídico y lo institucional, en virtud de su misma sacramentalidad. La perseverancia en «la enseñanza de los apóstoles» constituye un signo para la *communio*²⁰⁵. El término profano de *koinonía* se refiere más a una comuna, a una compañía, a una cofradía, cooperativa o comunidad de bienes. Sin embargo, la Iglesia es la *communio* –una relación interpersonal– del Señor, que supera la mera alianza (*berit*), que se establecía en el antiguo testamento. No se trata aquí de una helenización del término, pues Jesús le conferirá un significado totalmente distinto: «En el nuevo testamento la Iglesia es comunión, no solo de los hombres entre sí, sino –por la muerte y resurrección de Jesús– comunión con Cristo, el Hijo hecho hombre y, así, comunión con el amor eterno –trinitario– de Dios»²⁰⁶.

202 *ibid.*, 87.

203 *Ibid.*, 64.

204 Cf. *ibid.*, 66-68.

205 Cf. *ibid.*, 69-73.

206 *Ibid.*, 79. Ratzinger vuelve a centrar el tema en torno a la cristología, en relación de la eclesiología eucarística del cuerpo de Cristo, según 1Co 10,16ss. Se remite de igual modo al concilio III de Constantinopla, en el que se proclamó la *koinonía* de las dos voluntades de Cristo: «Como la carne del Logos ha de ser considerada carne de la palabra, así también su voluntad humana ha de ser designada voluntad del Logos» (*ibid.*, 85). Es esta también la unidad que se encuentra en la Trinidad, al

Esto se relacionará también con la concepción de la Iglesia entendida como comunión de Iglesias. En 1985 se expresará Ratzinger sobre el principio de la sinodalidad²⁰⁷, en el que estudia la posibilidad de si podría existir un «sínodo permanente» en la Iglesia, con el que se armonicen los principios colegial y primacial. El sínodo de los obispos establecido por Pablo VI podría ser una ayuda en este sentido. Sin embargo, recuerda que «el sínodo aconseja al papa: no es un concilio a escala reducida, ni tampoco un órgano de gobierno colegial de la Iglesia en su conjunto»²⁰⁸. El sínodo de obispos colabora de este modo a la unidad orgánica en la catolicidad entre papa y los obispos, que tiene su concreción en procesos consultivos y, cuando el papa así lo dispone, también deliberativos²⁰⁹.

La realidad decisiva que aquí se halla en la base es, pues, el carácter indelegable del encargo que mira a la Iglesia universal, encargo que es propio del propio colegio únicamente

mismo tiempo que la unión de voluntades que se establece entre el Padre y el Hijo. Sin embargo, este proceso tiene su concreción y su culminación: «Esta comunión entre Dios y el hombre, que se ha realizado en la persona de Jesucristo, solo viene a ser comunicable en el acontecimiento pascual, es decir, en la muerte y resurrección de Jesucristo. La eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual y, de esta forma, constituye a la Iglesia, el cuerpo de Cristo» (ibid., 86).

Asimismo afronta el problema de los excomulgados, al tomar en consideración el concepto de «comunión interna» o «del amor» que desarrolló la teología del siglo XIII, así como la recomendación en algún caso del «ayuno eucarístico» (cf. ibid., 97-92). Aplica así este modelo cristológico-eucarístico a las relaciones entre las Iglesias local y universal. La actualidad indivisible del único y mismo Señor, que es al mismo tiempo la palabra del Padre, presupone que cada comunidad particular se encuentra en todo el amor único de Cristo; únicamente así puede celebrarse la eucaristía. Junto a esto está de igual modo incluido el estar en «la enseñanza de los apóstoles», cuya actualidad encuentra su símbolo y garantía en la institución de la sucesión apostólica. «Fuera de esa gran red, la «comunidad» está vacía, se convierte en un gesto romántico que pide la seguridad del pequeño grupo, al cual –de hecho– carece de contenido» (ibid., 92-93).

207 Cf. J. RATZINGER, «Sobre la estructura y los cometidos del Sínodo episcopal», *Iglesia, ecumenismo y política*, 55-73.

208 Ibid., 55.

209 Cf. ibid., 57-59.

en su conjunto y como unidad. El sentido esencialmente eclesiológico del colegio no consiste en formar un gobierno central de la Iglesia, sino exactamente en lo contrario: en que la Iglesia ayuda a construirlo como un organismo viviente, que crece y se unifica en células vivientes. Al guiar sus Iglesias particulares, los obispos participan en el gobierno de la Iglesia universal. No puede ser de otro modo. La superación de un centralismo unilateral debe proceder no mediante la concentración del todo en el centro, sino mediante la íntima bipolaridad de la esencia de la Iglesia. «Esta esencia consiste en la correlación de la potestad suprema del primado –que expresa la unidad de la Iglesia en la pluralidad– con la pluralidad viviente de las Iglesias particulares, cada uno de cuyos obispos son *episcopi Ecclesiae catholicae*, pues, en su Iglesia, guía a la Iglesia *católica*, y la guía en cuanto *católica*»²¹⁰.

Al estar la Iglesia estructurada de esta manera, no se halla gobernada por un parlamento central o por un senado aristocrático, ni siquiera por un jefe monárquico, sino que ha sido confiada a los obispos, los cuales: «a) guían la Iglesia católica y, por tanto, a la Iglesia universal en su iglesia particular y b) por esta razón, las Iglesias particulares se dirigen hacia la única catolicidad sin competir entre sí, sino vinculadas de modo recíproco»²¹¹. De este modo, sugería Ratzinger que se evite todo excesivo activismo que impida la guía de la Iglesia por parte del Espíritu. Las funciones del sínodo serán las de «informar, corregir, anticipar». De esta manera, «el sínodo –concluye– debe estimular y reforzar las energías

210 Ibid., 61-62. Por un lado –seguía exponiendo–, el dar demasiadas prerrogativas al sínodo –como la continua potestad deliberativa– equivaldría a convertirlo en «una segunda curia romana». Además, el obispo no puede ausentarse de su Iglesia local, hasta el punto de convertirse en «delegado de un órgano central». «En otras palabras: los obispos siguen siendo obispos responsables de sus Iglesias particulares» (ibid., 64). De este modo se intenta reforzar la autoridad pastoral de cada obispo en su diócesis. Así, «el concepto de *collegium*, que señala el aspecto jerárquico de la Iglesia, presupone la realidad de la *communio* como forma y fundamento vital y constitutivo de la Iglesia» (ibid., 65-66). De esta manera la Iglesia se edifica desde dentro como un organismo de Iglesias particulares, que se unen por medio de la comunión en la palabra y los sacramentos, especialmente del cuerpo del Señor.

211 Ibid., 66.

positivas dentro y fuera de la Iglesia, promover todas aquellas actividades que acrecienten la verdad y el amor, y mantener viva la esperanza»²¹².

En fin, en un artículo de 1986 sobre la eclesiología del Vaticano II, recordaba Ratzinger la famosa frase de Guardini –«la Iglesia despierta en las almas»–, en la que se reflejaba el giro que se estaba dando hacia una eclesiología más espiritual y menos institucional. Así, la Iglesia «es el organismo del Espíritu Santo, una realidad vital que nos abraza a todos desde nuestra realidad vital más íntima. Esta nueva conciencia de Iglesia encontró su expresión lingüística en el concepto de “Cuerpo místico de Cristo”»²¹³. Era la reacción a la excesiva centralización y el excesivo énfasis puesto en la jerarquía, a la vez que se profundizaba en los fundamentos cristológico y pneumatológico de la Iglesia. Al mismo tiempo, se recuerda la condición material de la Esposa de Cristo («La Iglesia no es una idea, sino un cuerpo»²¹⁴), a la vez que su necesaria dimensión comunitaria: el «yo» del cristiano se prolonga en el «nosotros» de la Iglesia²¹⁵.

Junto a la eclesiología eucarística, se recuerda la colegialidad de los obispos como una de las ideas-clave de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano. «La colegialidad, tal como el concilio la expresó, no es en sí misma e inmediatamente una figura jurídica, sino más bien una anticipación teológica de primer rango, tanto para el derecho de la Iglesia como

212 Ibid., 72-73.

213 J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 6.

214 Ibid., 8.

215 Menciona de igual modo a la eclesiología eucarística, a la que le concede un protagonismo definitivo en la teología del siglo XX. «Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia» (ibid., 10). La Iglesia vive así en comunidades eucarísticas y su acta fundacional se encuentra en la celebración de la cena del Señor. Recuerda ahí de igual modo que la unidad de cada comunidad o iglesia con la Iglesia universal no supone algo esencial ni constitutivo para luteranos y ortodoxos; así como la necesidad de recibir –propia de un sacramento– como un elemento esencial de su eclesialidad: nadie puede darse a sí mismo el nombre de Iglesia. «Por esta razón la unidad recíproca de las comunidades que celebran la Eucaristía no es un añadido exterior a la eclesiología eucarística, sino que es su condición interna: solo en la unidad existe el uno» (cf. ibid., 11-12).

para la acción pastoral»²¹⁶. Además, la colegialidad está íntimamente unida al concepto de pueblo de Dios, en el que se integran –mejor que con el de cuerpo de Cristo– el elemento visible y el invisible, el derecho con la gracia y el orden con la vida. Así, el concepto de cuerpo de Cristo no resultaba útil desde el punto de vista ecuménico, pues excluía a los no católicos y no fundaba su pertenencia a ella en el bautismo²¹⁷.

De aquí se desprende la concepción sacramental de la Iglesia, que estructura la Iglesia según la secuencia que aparece en la *Lumen gentium*: jerarquía-laicos-religiosos (capítulos 3, 4 y 6, respectivamente). En efecto, esta dimensión sacramental ha de hacerse compatible con la personal, representada en la figura de María, «la primera Iglesia». Lejos de ser una mera institución, «la Iglesia es persona. Es mujer. Es madre. Es viviente. La comprensión mariana de la Iglesia representa el más decidido rechazo de un concepto meramente organizativo y burocrático. La Iglesia no podemos hacerla nosotros. Debemos ser Iglesia. [...] Tampoco en el origen fue hecha la Iglesia, sino que fue engendrada, cuando en el alma de María se despertó el *fiat*»²¹⁸. Esta comprensión

216 Ibid., 17.

217 De este modo, pueblo de Dios se demostró como un concepto «más amplio y más dúctil», constituyéndose así en un auténtico «puente ecuménico», al mismo tiempo que se requería diferenciar a la Iglesia de Cristo (cf. *ibid.*, 18-19). «Si quisiéramos hacer una somera síntesis de los elementos presentes en el concepto de pueblo de Dios que resultaron importantes para el concilio, podríamos destacar el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres, la unidad interna del pueblo de Dios incluso más allá de las fronteras del ámbito sacramental, la dinámica escatológica, la provisionalidad y fragmentación de la Iglesia –necesitada siempre de renovación– y, por último, también la dimensión ecuménica» (*ibid.*, 21).

Sin embargo, señalaba Ratzinger recordando sus estudios juveniles en torno a la eclesiología de san Agustín, el término pueblo de Dios no aparece más que en dos ocasiones en el nuevo testamento referido a la Iglesia –alude sobre todo al pueblo de Israel–, mientras se prefiere la *ekklesia* para designar al nuevo pueblo de Dios. Los cristianos solo se pueden convertir en pueblo de Dios cuando se insertan en Cristo. «La cristología debe seguir siendo el centro de la doctrina de la Iglesia, y la Iglesia –en consecuencia– ha de considerarse esencialmente a partir de los sacramentos del bautismo, del eucaristía y del orden» (*ibid.*, 23).

218 Ibid., 25.

femenina y mariana de la Iglesia –esposa de Cristo– va a ser importante en su pensamiento. En fin, en otra intervención sobre la eclesiología de la *Lumen gentium*, proponía la santidad como una clave hermenéutica del texto conciliar sobre la esencia y naturaleza de la Iglesia, y por eso en su coda final se aborda la mariología, al entender a la madre de Dios como la «primera Iglesia», la primera entre los santos. «Así, en el vínculo entre persona y comunidad, tal como lo encontramos en este texto, está anticipada la reciprocidad entre María y la Iglesia, que se ha desarrollado poco a poco en la teología de los Padres y que, en fin, ha sido hecha suya de nuevo por el concilio»²¹⁹.

* * *

La Iglesia entendida como *communio sanctorum* no es solo *congregatio fidelium*, sino sobre todo la comunión de las cosas santas, la palabra y los sacramentos. Hemos visto cómo Wenz propone el ministerio como el tercer elemento visible para la comunión eclesial, junto con los dos ya propugnados por la *Confessio augustana*, aunque mantiene en gran parte las diferencias doctrinales en torno al ministerio y la eclesiología. A la vez postula una eclesiología sacramental que, por el marcado tono pneumatológico, sigue manteniendo a veces un cierto tono espiritualista. Mantiene a su vez la crítica al ministerio petrino como principio universal, a la vez que repropone la complementariedad entre *communio sanctorum* y *communio ecclesiarum* según los presupuestos eclesiológicos protestantes. Kasper presenta por su parte una eclesiología donde el misterio de la *communio* intratrinitaria fundamenta la comunión eclesial, la *communio ecclesiarum et sanctorum*, que se constituye a su vez en una *communio hierarchica*, al dar especial vigencia a la función estructural del episcopado y del primado. Insiste sin embargo en la prioridad ontológica y cronológica de las Iglesias locales, de lo que ya había hablado la declaración *Communio notio* (n. 9).

Garijo-Guembe ofrece una eclesiología católica con una acentuada sensibilidad ecuménica, en la que el concepto de comunión –tal como lo entiende teológicamente el Vaticano

219 J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones paulinas, Madrid 1992, 156.

II- ocupa un lugar central. Pannenberg recuerda la necesidad de la Iglesia para la salvación frente a un cristomonismo de cuño protestante, en parte superado en la actualidad. Desarrolla pues una eclesiología de comunión similar en parte a la propuesta por el Vaticano II, pero a veces se mantienen inalterados los principios teológicos luteranos. Ratzinger desarrolla también una eclesiología trinitaria (cristológica y pneumatológica a la vez) y, a otro nivel, femenina y mariana, con una fuerte insistencia en el ministerio y en la apostolicidad contenida en los principios irrenunciables y complementarios del episcopado y del primado. Así, en la línea de la UR, plantea una diferenciación entre Iglesias y comunidades eclesiales, a la vez que defiende la prioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal sobre las particulares. La Iglesia universal es la comunión entre estas y las distintas comunidades eclesiales, a pesar de que presenten un distinto grado de comunión. La eclesiología propuesta por el Vaticano II –no solo en la UR, sino también en la LG– presenta así una intensa actualidad ecuménica.

DR. PABLO BLANCO SARTO
Universidad de Navarra
(pblanco@unav.es)

SUMARIO: La Iglesia entendida como *communio sanctorum* no es solo *congregatio fidelium*, sino sobre todo la comunión de las cosas santas, la palabra y los sacramentos. Wenz postula una eclesiología sacramental que, por el marcado tono pneumatológico, sigue manteniendo una cierta orientación espiritualista, a la vez que mantiene la crítica al ministerio petriño como principio universal. Kasper presenta por su parte una eclesiología donde el misterio de la *communio* intratrinitaria fundamenta la comunión eclesial, la *communio ecclesiarum et sanctorum*, que se constituye en una *communio hierarchica*. Garrigo-Guembe ofrece una eclesiología católica con una acentuada sensibilidad ecuménica, en la que el concepto de comunión –tal como lo entiende teológicamente el Vaticano II– ocupa un lugar central. Pannenberg desarrolla una eclesiología de comunión similar en parte a la el Vaticano II, pero a veces se mantienen inalterados los principios teológicos luteranos. Ratzinger propone también una eclesiología trinitaria (cristológica y pneumatológica a la vez) y, a otro nivel, femenina y mariana, con una fuerte insistencia en el ministerio y en la apostolicidad contenida en los principios complementarios del episcopado y del primado.

ABSTRACT: The Church understood as *communio sanctorum* is not only *congregatio fidelium*, but overall a communion of the saint principles, the word and the sacraments. Wenz proposes a sacramental ecclesiology that, because of the intense pneumatological tone, maintains a certain spiritualist orientation, at the same time that criticizes to the petrine ministry as a universal principle. Kasper presents an ecclesiology where the mystery of the intratrinitarian *communio* supports the ecclesial communion, the *communio ecclesiarum te sanctorum*, which constitutes an *communio hierarchica*. Garijo-Guembe offers an catholic ecclesiology with an intense ecumenical sensibility, in which the concept of communion –as it is understood by the II Vatican Council– is in a central place. Pannenberg develops a communion ecclesiology similar to the Vatican II's proposal, but sometimes he maintains untouched the lutheran theological principles. Ratzinger suggests an trinitarian ecclesiology (christological and pneumatological at the same time) and, in another level, feminine and marian, with an strong insistence in the ministry and the apostolicity contained in the complementary principles of episcopate and primate.