

LOS PRINCIPIOS CATÓLICOS DEL ECUMENISMO²

Introducción

En la Exhortación post-sinodal *Ecclesia in America* (=EIA), Juan Pablo II afirmaba que “el mayor don que América ha recibido del Señor es la fe, que ha ido forjando su identidad cristiana” (EIA 14). Partiendo de estas palabras podemos iniciar nuestra reflexión sobre los principios del ecumenismo: la identidad cristiana de América no es una simple herencia del pasado, sino una realidad viva, actual, y deberá ser conservada para el futuro como un don precioso.

Más recientemente, el Papa Benedicto XVI, refiriéndose a su primer viaje al continente latinoamericano, afirmaba que “el Evangelio ha llegado a ser en el continente el elemento fundamental de una síntesis dinámica que, con diversos matices según las naciones, expresa de todas formas la identidad de los pueblos latinoamericanos”, y agregaba: “Hoy, en la época de la globalización, esta identidad católica sigue presentándose como la respuesta más adecuada, con tal de que esté animada por una seria formación espiritual y por los principios de la doctrina social de la Iglesia”³.

Esta invitación ha sido recibida por los obispos que, en la conclusión de la V Conferencia de Aparecida, convocan a una Misión Continental con el fin de fortalecer la identidad de los católicos, renovando su ser de discípulos y misioneros de Cristo. Queda entonces claro que la evangelización de América no es sólo motivo de esperanza sino

¹ Fue Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los cristianos hasta julio de 2010.

² Conferencia dictada el 20 de septiembre de 2007, en el Centro Loyola, San Miguel (Prov. de Buenos Aires), con ocasión del Seminario para Obispos y Agentes de pastoral, “**La búsqueda de la unidad de los cristianos en la actualidad**”, organizado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y la Conferencia Episcopal Argentina.

³ BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, Vaticano, 23 de mayo de 2007.



también fuente de nueva responsabilidad: ... *vayan por todo el mundo, anuncien la Buena Noticia* (Mc 16).

Respecto a la identidad cristiana del continente, la Exhortación post-sinodal *Ecclesia in America* atrae nuestra atención sobre tres elementos fundamentales: ante todo, se subraya la importancia de los valores morales que derivan de la fe cristiana, patrimonio común de todos los habitantes de América, aún cuando no siempre penetren en su sociedad; en segundo lugar, nos recuerda que “la identidad cristiana de América no puede considerarse como sinónimo de identidad católica” (EIA 14); finalmente, el documento reclama la urgencia del compromiso ecuménico dada la presencia de otras confesiones cristianas, en mayor o menor grado, en diferentes partes de América (cf. EIA 14).

Es evidente que en este momento la Iglesia latinoamericana debe afrontar serios desafíos. ¿Cómo mantener un verdadero compromiso misionero y, al mismo tiempo, llegar a realizar la voluntad de Jesús sobre la unidad de sus discípulos? Podemos decir que, en América Latina, no está aún resuelta la aparente oposición entre compromiso misionero y compromiso ecuménico. Escuchando a los obispos, se toma conciencia de que para no pocos, hacer ecumenismo significa debilitar el fervor misionero de los católicos: o se predica el Evangelio o se hace ecumenismo. Esta situación hace que, no pocas veces, el ecumenismo sea dejado de lado, o sea confinado a la “pastoral especializada”, o sea reservado a una *élite* de católicos: la integración de la promoción de la unidad de los cristianos en los programas de pastoral orgánica sigue siendo una tarea permanente. Quizás el problema sea más profundo: debemos recuperar la formación y rescatar el verdadero sentido de la acción ecuménica de los católicos a todos los niveles, para que ellos puedan participar en la misión en favor de la unidad que realiza la Iglesia católica. Hablar entonces de los principios que animan la actividad ecuménica es algo necesario.

Todo lo que ha afirmado el Papa Juan Pablo II en su encíclica sobre el ecumenismo *Ut unum sint* (= UUS; 1995) —esto es, que el camino ecuménico es el camino de la Iglesia (UUS 7) y que el compromiso ecuménico es una de sus prioridades pastorales (UUS 99)—, es un punto fundamental al que debemos atenernos. También el Papa Benedicto XVI, desde el primer día de su pontificado, ha expresado la misma idea en el discurso tenido ante los Cardenales reunidos en la Capilla Sixtina. Muchas veces, después, nos ha recordado las palabras pronunciadas por Cristo en la vigilia de su pasión y muerte: *Ut omnes unum sint*, “que todos sean uno” (Jn 17,21). De hecho, este testamento que nos dejó el Señor significa que el ecumenismo es el santo deber de la Iglesia universal, de cada iglesia local y de cada cristiano en cualquier parte del mundo. De modo particular el ecumenismo es un deber y una responsabilidad de los obis-

pos (cf. *CD* 16; *CIC*, 383 § 3; Directorio Ecuménico [*DE*] 36)⁴. Para cumplir esta tarea, la conversión permanente es fundamental. “Esta conversión exige especialmente de nosotros, obispos, una auténtica identificación con el estilo personal de Jesucristo, que nos lleva a la sencillez, a la pobreza, a la cercanía, a la carencia de ventajas, para que, como Él, sin colocar nuestra confianza en los medios humanos, saquemos, de la fuerza del Espíritu, y de la Palabra, toda la eficacia del Evangelio, permaneciendo primariamente abiertos a aquellos que están sumamente lejanos y excluidos” (76) (*EIA* 28).

En el curso de las discusiones mantenidas sobre el ecumenismo en una perspectiva mundial durante las Plenarias del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos en el 2003 y en el 2006, surgió que la situación cambia mucho de continente a continente, de país a país. En particular se ve claramente que las circunstancias en América del Sur son muy distintas de las de Europa, y exigen un acercamiento ecuménico diverso para cada lugar. La última Plenaria ha vuelto a pedir que se haga un esfuerzo de colaboración entre el Pontificio Consejo y las distintas Conferencias Episcopales con el fin de poner a punto estrategias adecuadas a las distintas situaciones. Si, por una parte, los fundamentos teológicos del ecumenismo siguen siendo los mismos para la Iglesia universal, por otra la aplicación de sus principios debe ser adaptada a las necesidades de la iglesia local. Al respecto, el Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos ha organizado dos seminarios en África, dos en Asia y uno en América Latina, reuniones que, partiendo de la situación local, han analizado los desafíos que surgen a nivel ecuménico. Una situación compleja que ciertamente tiene un impacto a nivel mundial.

La presente conferencia se articula en tres partes. En la primera me ocuparé de los fundamentos teológicos del ecumenismo, refiriéndome de modo particular al Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* (= *UR*) del Concilio Vaticano II y a la encíclica *Ut unum sint* del Papa Juan Pablo II. En la segunda parte me detendré sobre los desafíos ecuménicos y pastorales que debe afrontar América del Sur actualmente, entre los cuales están, sobre todo, aquellos presentados por los movimientos pentecostales y carismáticos. En la tercera parte ofreceré algunas sugerencias sobre cómo responder a tales desafíos, sugerencias que deberán ser desarrolladas en el curso de sucesivas discusiones en vistas de una aplicación práctica.

⁴ Directorio para la aplicación de los principios y de las normas sobre el ecumenismo, Ciudad del Vaticano 1993.

1. El objetivo del ecumenismo

Cuando el Papa Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II, seguramente tenía en mente la oración dirigida por Jesús al Padre en la vigilia de su muerte: *Que todos sean uno... para que el mundo crea* (Jn 17,21). Esta oración es el santo testamento que Jesús nos ha dejado antes de partir y la confirmación explícita de que él deseaba la unidad de sus discípulos. La Iglesia que él ha fundado es, en efecto, una. La unicidad y la unidad de la Iglesia corresponden al designio eterno, a la voluntad salvífica de Dios de reunir a su pueblo entre todas las naciones para que reine hasta el fin una *shalom* universal, una paz universal, y *para que Dios sea todo en todos* (1 Co 15,28). La unicidad y unidad de la Iglesia están en el centro de nuestra profesión de fe en el único Dios, en el único Señor Jesucristo, en el único Espíritu, en el único bautismo y en la única fe (cf. Ef 4,4 ss.). Unicidad y unidad son, en efecto, términos claves del Nuevo Testamento. En el Credo proclamamos la Iglesia “una, santa, católica y apostólica”.

La unidad de la Iglesia no es, por lo tanto, una realidad accidental sino el núcleo mismo de la voluntad divina y de nuestra fe. Las divisiones en el interior de la Iglesia son contrarias al designio de Dios, a la voluntad de Cristo: son un escándalo y un pecado. En consecuencia, la promoción de la unidad no es un apéndice a las tantas tareas de la Iglesia sino que está profundamente fundada en su misión pastoral (cf. UUS 9; 20).

La promoción de la unidad de la Iglesia no corresponde sólo a la voluntad divina, sino también a los “signos de los tiempos”. Como nos enseña el Concilio Vaticano II, la Iglesia debería ser entendida como un signo y un instrumento de unidad con Dios y con toda la humanidad (cf. *Lumen gentium* [= LG] 1). Pero, ¿cómo podemos ser autores de paz creíbles si estamos divididos? El objetivo ecuménico no es un fin en sí mismo; Jesús ha orado por la unidad de sus discípulos *para que el mundo crea*. El ecumenismo está al servicio de la misión en el mundo, la cual forma parte de la naturaleza misma de la Iglesia (cf. *Ad gentes* 2).

Entendemos entonces por qué el Concilio Vaticano II reconoce el movimiento ecuménico como un impulso del Espíritu Santo (cf. UR 1; 4). No obstante las incomprendiones y las dificultades todavía existentes, ya hay múltiples frutos visibles de la hermandad redescubierta entre los cristianos de las diversas tradiciones (cf. UUS 41 ss.). Y sobre todo están la esperanza y la confianza en que la obra comenzada por el Espíritu llegará a su cumplimiento cuando, donde y como el Espíritu quiera.

El nuevo acercamiento metodológico que caracteriza el movimiento ecuménico no se basa más en la polémica y en la controversia, sino en el diálogo. Debemos ahora preguntarnos: ¿qué es el diálogo? Diálogo es uno de los términos fundamentales de la filosofía personalista del siglo

XX adoptada por el Concilio Vaticano II, por el Papa Pablo VI y por el Papa Juan Pablo II⁵. Contrariamente a lo que se pensaba en el pasado, el diálogo no se inicia con lo que es diverso o controvertido, sino con lo que es común y compartido. Y no es poco lo que tenemos en común con los otros cristianos: las Sagradas Escrituras, la fe en Jesucristo como Hijo de Dios y único salvador y redentor de toda la humanidad, la fe en la Santísima Trinidad y en el único Bautismo, a través del cual somos incorporados en el único Cuerpo de Cristo y podemos llamarnos cristianos (cf. *UR* 3; *UUS* 11-14). Todo esto demuestra que hay una diferencia cualitativa entre el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso, donde no aparecen estos presupuestos comunes.

Valorizar lo que tenemos en común no significa minimizar o ignorar lo que nos diferencia. Al contrario. Cada interlocutor, en el diálogo, debe tener una clara identidad y sólida raíz en la fe de su comunidad eclesial. El diálogo comporta un intercambio no sólo de ideas sino también de dones (cf. *UUS* 28). No tiene nada que ver con el relativismo y el indiferentismo, sino que está animado por la búsqueda de una mejor y más profunda comprensión de la verdad. El diálogo no es un proceso de empobrecimiento en el cual nos encontramos en el mínimo denominador común, sino de un enriquecimiento recíproco. Es un intercambio de verdad y de vida, un ejercicio de compartir, de colaborar, de aprender los unos de los otros, que desemboca finalmente en la convergencia y en el consenso.

En este sentido el diálogo ecuménico no es un camino con sentido único, donde son solamente los otros los que tienen que aprender de nosotros. En los últimos decenios la teología de la Reforma nos ha enriquecido sobre la importancia de la proclamación de la Palabra y sobre la exégesis bíblica. La contribución de nuestra parte ha sido todo lo relativo a la vida sacramental y litúrgica. Además, estando la Iglesia católica convencida de que el episcopado y el ministerio petrino son dones que el Espíritu Santo ha hecho a todos los cristianos, ella desea ofrecerlos en una forma espiritualmente renovada a las otras Iglesias y Comunidades eclesiales. La plena comunión como objetivo del compromiso ecuménico no debe ser entendida, por lo tanto, como un simple “retorno” de las Iglesias y de los cristianos separados al seno de la Iglesia católica. El movimiento ecuménico es una peregrinación común hacia la plenitud de la catolicidad que Jesucristo quiere para su Iglesia. Cuanto más nos acercamos a Cristo, más nos acercamos los unos a los otros para ser finalmente una sola cosa con Él.

⁵ *Unitatis redintegratio* 4; 9; 14; 18 s; 21-23; *Gaudium et spes* 3; 21; 25; 43 y el Papa Pablo VI en su primera encíclica *Ecclesiam suam* (1964) han confirmado el principio de la naturaleza dialógica de la Iglesia. El Papa Juan Pablo II trata el diálogo desde una perspectiva antropológica en *Ut unum sint* 28.

El Concilio Vaticano II afirma claramente qué tipo de unidad desea. No solamente una unidad invisible, espiritual, de corazón y entendimiento. La fe en la encarnación está en el centro de la fe cristiana. Dios quiere encontrarnos y salvarnos haciéndose hombre. Aún después de su ascensión, Cristo sigue estando presente entre nosotros con palabras que pueden ser oídas y con signos sacramentales visibles. La Iglesia es entonces una realidad compleja constituida por un elemento humano y por un elemento divino (cf. *LG* 8). Esto significa que el objetivo ecuménico puede ser solamente el restablecimiento de la plena y visible unidad de los cristianos, descrita por el Concilio como una unidad en la misma fe, en la celebración de los mismos sacramentos y en particular en la participación de la misma mesa del Señor, y en la comunión con los sucesores de los apóstoles (cf. *UR* 2). Estos tres vínculos de unidad corresponden a cuanto nos narran los *Hechos de los Apóstoles* sobre la primera comunidad de Jerusalén: *Todos se reunían asiduamente para escuchar la enseñanza de los Apóstoles y participar en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones (Hch 2,42)*. Como veremos a continuación, esta unidad no significa uniformidad, sino plena catolicidad, es decir plenitud de los dones del Espíritu Santo, plenitud de los bienes de las naciones y de las culturas, de las iglesias locales, de los modos de vida y de los diversos estados (cf. *LG* 13).

2. “*Subsistit in*”: su significado

Desafortunadamente la unidad y la unanimidad de la primera comunidad cristiana se han quebrado con el paso del tiempo. Las divisiones, que comenzaron a surgir ya desde la época del Nuevo Testamento, han marcado toda la historia de la Iglesia. En gran parte han sido resueltas en el curso de los siglos o simplemente han cesado de existir, pero tres han permanecido: la división de las antiguas Iglesias orientales pre-calcedónicas del siglo V; la separación entre la Iglesia de oriente y la Iglesia de occidente en el segundo milenio; la división en el interior de la Iglesia de occidente con la Reforma del siglo XVI, seguida luego por muchos otros fraccionamientos.

Es natural entonces hacerse la pregunta: después de todas estas divisiones, ¿dónde está la verdadera Iglesia de Cristo? La Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II responde con una frase muy conocida: la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica, es decir, en la Iglesia “gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él” (*LG* 8). El término “*subsistit in*” ha sido uno de los más debatidos desde el Concilio Vaticano II en adelante. G. Philips, el redactor principal del documento, fue suficientemente clarividente para predecir que,

por el significado de esta frase, mucha tinta habría de correr⁶. De hecho mucha tinta continúa corriendo todavía y mucha más se necesitará antes de que se puedan aclarar todas las cuestiones provocadas por este tema.

La Declaración *Dominus Iesus* (2000)⁷ y la más reciente *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*⁸, publicadas ambas por la Congregación para la doctrina de la fe, son dos ejemplos significativos. En estos textos está expuesta de modo sintético la posición católica respecto de la doctrina de la Iglesia. Los documentos no reportan verdaderas y propias novedades, sino que se concentran en cuestiones específicas. De este modo se evidencia el hecho de que la Iglesia católica tiene la convicción de ser la verdadera Iglesia que ha conservado todos los medios de salvación, pero por otra parte, no niega la naturaleza eclesial de las comunidades protestantes, en las cuales la Iglesia de Cristo está presente y operante. Cuando los textos afirman que ellas no son Iglesia en el sentido propio quieren decir que las comunidades protestantes tienen un concepto de Iglesia y de ministerio que no corresponde al de los católicos. Si bien estos documentos han levantado muchas polémicas y discusiones, a mi entender ellos contribuyen notablemente a aclarar las posiciones doctrinales y, como consecuencia, a hacer progresar el diálogo.

Para interpretar el “*subsistit in*” conviene tener presente que venía a sustituir el “*est*” precedente, el cual identificaba a la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, creando de este modo un serio problema ecuménico. La encíclica del Papa Pío XII *Mystici corporis* (1943) había ya reconocido individuos aislados fuera de la Iglesia católica como pertenecientes, en base a su deseo, no al Cuerpo sino al alma de la Iglesia. Adoptando el término “*subsistit in*”, el Concilio ha querido indicar que fuera de la Iglesia no hay solamente cristianos aislados sino también “elementos de Iglesia”⁹.

El Concilio era consciente del hecho de que fuera de los confines visibles de la Iglesia católica hay formas de santificación, de modo parti-

⁶ G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Tomo I, París 1967, 119.

⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Roma, 6 de agosto de 2000.

⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, Roma, 29 de junio de 2007.

⁹ Este concepto se remonta a Calvino. Sin embargo, mientras él lo había referido al pobre resto de la verdadera Iglesia, la discusión ecuménica le confirió una dimensión positiva, dinámica, orientada al futuro. En tal contexto aparece por primera vez en Y. Congar, que habla de la posición anti-donatista de Agustín (cf. A. NICHOLS, *Yves Congar*, Londres, 1986, 101-106), y está utilizado también en la Declaración de Toronto (1950) del Consejo ecuménico de las iglesias.

cular las Sagradas Escrituras y el bautismo, gracias a los cuales el bautizado está unido al Cuerpo de Cristo. También fuera de la Iglesia católica existe la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, una caridad que puede llevar incluso hasta el martirio (cf. *LG* 15; *UR* 4; *UUS* 12,83). Por tanto el Concilio habla tanto de Iglesias como de Comunidades eclesiales, aun cuando les falte la plenitud de la naturaleza eclesial. Si bien están en una comunión imperfecta con la Iglesia católica, éstas tienen un valor salvífico para sus miembros. “El Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación” (*UR* 3; cf. *LG* 8; 15; *UUS* 10-14). Fuera de la Iglesia católica no existe vacío eclesial (cf. *UUS* 13). La cuestión de la salvación de los no católicos encuentra, por lo tanto, una respuesta no ya subjetiva como en *Mystici corporis* sobre la base del deseo de cada individuo, sino institucional, sobre la base de elementos eclesiológicos objetivos.

Por una parte, con la fórmula “*subsistit in*” el Concilio quiere dar espacio a la realidad que existe fuera de la Iglesia católica. Por otra parte insiste sobre el hecho de que la Iglesia de Cristo tiene su sede concreta en la Iglesia católica; es allí donde ella se encuentra¹⁰. En este sentido, el “*subsistit in*” abraza la connotación esencial del “*est*”. Además, la Iglesia católica no formula más la propia auto-conciencia aislándose de los cristianos y de las comunidades cristianas que no están en plena comunión con ella. Al definir la propia identidad, la Iglesia católica se ve en una relación de diálogo con estas Iglesias y Comunidades eclesiales.

A la luz de cuanto se ha dicho hasta ahora, es errado sostener que el “*subsistit in*” haya abierto el camino a un relativismo o a un pluralismo eclesiológico basado sobre la idea de que la Iglesia de Cristo subsiste en muchas iglesias y de que la Iglesia católica es sólo una de tantas. Semejantes teorías contradicen el concepto de sí como Iglesia que la Iglesia católica, como también las Iglesias ortodoxas, siempre han tenido, concepto que el Concilio Vaticano II ha querido confirmar. La Iglesia católica, aun viéndose en un contexto de diálogo con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, continúa afirmando que ella es la verdadera Iglesia de Cristo y que en ella se encuentra la plenitud de los medios salvíficos (cf. *UR* 3; *UUS* 14). Sin proponer una doctrina totalmente nueva, la Iglesia católica formula la propia eclesiológica de manera humilde, realista e históricamente concreta.

Esta visión modesta y realista la encontramos expresada claramente en *Lumen gentium* 8, donde, con el término “*subsistit in*” el

¹⁰ *Synopsis historica*, 439; G. PHILIPS, *op. cit.*, 119; A. GRILLMEIER, *LThK, Vat. II, Vol. 1*, 1966, 175; L. JAEGER, *Das Konzilsdekret über den Ökumenismus*, Paderborn 1968, 214-

Concilio reconoce no sólo elementos eclesiales fuera de la Iglesia católica, sino también miembros y estructuras de pecado en su interior¹¹. La Iglesia católica reconoce que hay pecadores en su misma grey, lo que significa que la naturaleza espiritual de la Iglesia no puede iluminar plenamente a sus hermanos separados y al mundo. Por esto, la Iglesia es en parte responsable de las divisiones y hace más lento el crecimiento del reino de Dios (cf. UR 3). Por otro lado las comunidades separadas a veces han desarrollado de un modo mejor algunos aspectos de la verdad revelada, mientras que la Iglesia católica, a causa de la división, no ha podido realizar plenamente y de modo concreto su intrínseca catolicidad (cf. UR 4; UUS 14). Por esto, aún la Iglesia católica tiene necesidad de purificarse y de renovarse; su camino es un constante camino de penitencia (cf. LG 8; UR 3 ss.). El Papa Juan Pablo II ha subrayado repetidamente que no puede haber ecumenismo sin conversión y renovación (cf. UUS 28; 34 ss.; 83 ss.).

Esta visión auto-crítica y penitente es la base del camino concreto del movimiento ecuménico (cf. UR 5-8): la superación de prejuicios y de acusaciones, la purificación de la memoria, la conversión personal y la renovación continua, la amistad y el amor fraterno, el estudio de la Biblia, la oración y la santificación de la vida. No por casualidad el Concilio Vaticano II afirma que el ecumenismo espiritual es el corazón mismo, es el alma del movimiento ecuménico (cf. UR 8; UUS 15-16; 21-27). En el curso del año litúrgico, el momento central del ecumenismo espiritual es la Semana de oración por la unidad de los cristianos, celebrada del 18 al 25 de enero o durante la semana que precede a Pentecostés (cf. UUS 24).

3. *Communio* como principio de base

El Concilio ha profundizado su concepto de ecumenismo usando el término *communio* y la idea de la eclesiología de *communio*. El Sínodo extraordinario de los obispos de 1985 ha afirmado que esta eclesiología es la “idea central y fundamental de los documentos conciliares”¹². En efecto, el Concilio ha definido a la Iglesia como imagen o icono de la Santísima Trinidad y de la comunión entre Padre, Hijo y Espíritu Santo

217.

¹¹ Sobre el concepto de “estructuras de pecado”, cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Reconciliatio et poenitentia* (1984) 16 y UUS 34.

¹² Cf. Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici* (1988) 18-31; Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (2000) 42-47. Cf. WALTER KASPER, “Communio: The Guiding Concept of Catholic Ecumenical Theology”, en *That They All May Be One. The*

(LG 4; UR 2).

Veamos ahora qué significa el término *communio*. En su acepción secularizada, es entendido “horizontalmente” como una comunidad de personas resultante del deseo de cada una de formar parte de un grupo. *Communio* en este sentido es el resultado de una asociación de *partners* libres e iguales. Pero si queremos comprender el término en su significado teológico auténtico y originario, debemos partir de la palabra griega *koinonía*, que no significa comunidad sino participación. El verbo *koinoneo* quiere decir “participar, compartir, tener algo en común”.

Según los *Hechos de los Apóstoles*, la iglesia primitiva de Jerusalén constituía una *koinonía* en el partir el pan y en la oración (cf. *Hch* 2,42); los fieles tenían todo en común (cf. *Hch* 2,44; 4,23). Pablo nos dice que tenemos *koinonía* con Jesucristo (cf. *1 Co* 1,9), con el Evangelio (cf. *Flp* 1,5), en el Espíritu Santo (cf. *2 Co* 13,13), en la fe (cf. *Flm* 6), en el sufrimiento y en el consuelo (cf. *2 Co* 1,5. 7; *Flp* 3,10). La primera y la segunda carta de Pedro hablan de la *koinonía* de la gloria futura (cf. *1 P* 5,1) y de la naturaleza divina (cf. *2 P* 1,4). La primera carta de Juan menciona la *koinonía* con el Padre y con el Hijo y, en consecuencia, de los unos con los otros (cf. *1 Jn* 1,3). La base y el criterio para esta comunión es la unidad entre el Padre y el Hijo (cf. *Jn* 17,21-23).

El fundamento sacramental de esta comunión es el único bautismo a través del cual somos incorporados a Cristo (cf. *1 Co* 12,12 s.; *Rm* 12,4 s.; *Ef* 4,3 s.). A través del bautismo somos una sola cosa en Cristo (cf. *Ga* 3,26-28). El punto culminante de la comunión es la celebración eucarística. En la historia de la teología, el texto más importante es *1 Co* 10,16 s.: *La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Ya que hay un solo pan, todos nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque participamos de ese único pan.* Este texto nos dice que la *koinonía* en el único pan eucarístico es la fuente y el signo de la *koinonía* en el único cuerpo de la Iglesia; el único cuerpo eucarístico de Cristo es la fuente y el signo del único cuerpo eclesial de Cristo. En efecto, *Ecclesia de eucharistia*, la Iglesia que vive de la eucaristía, es el título de la última encíclica del Papa Juan Pablo II (2003).

La comunión con Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo influye también sobre la comunión entre los creyentes y especialmente sobre la comunión con los miembros sufrientes. *Koinonialcommunio* tiene, pues, una dimensión tanto teológica como social, tanto vertical como horizontal. No podemos compartir el pan eucarístico si no compartimos también el pan cotidiano. Los sacramentos son el fundamento de la Iglesia y la Iglesia así fundada celebra los sacramentos; pero esta comunión sacramental se expresa con un comportamiento social de compartir.

Si miramos los diálogos de los últimos cuarenta años, descubrimos un hecho sorprendente. Aunque en el origen de estos diálogos no hubo nunca un plan pre-programado, notamos entre ellos una singular convergencia. Todos los diálogos giran alrededor de la idea clave de *communio*: conciben la unidad visible de todos los cristianos como unidad de *communio*, aún cuando ponen un énfasis diverso sobre sus variados aspectos. Esto explica por qué eclesiologías diferentes y a veces opuestas, hayan derivado del mismo concepto de base de *koinonía/communio*.

Ante todo, consideremos la eclesiología de las Iglesias orientales. El punto de partida para las Iglesias ortodoxas es la eclesiología eucarística inspirada en *1 Co* 10,16 s. y el estrecho vínculo entre *communio* eclesial y *communio* eucarística; esto significa que la Iglesia se realiza en cada iglesia local reunida para celebrar la eucaristía. Más precisamente, para los ortodoxos la Iglesia es la iglesia local que celebra la eucaristía en torno a su obispo. Puesto que el único Señor y la única Iglesia están presentes en cada iglesia local, ninguna iglesia local puede aislarse de las otras; cada una está necesariamente y esencialmente en *koinonía/communio* con todas las otras iglesias locales que celebran la eucaristía. La Iglesia universal es entonces una unidad-*communio* de iglesias particulares.

Dado que cada iglesia local es Iglesia en sentido pleno, para los ortodoxos no existe una autoridad o un ministerio eclesial más alto que el del obispo. La importancia prioritaria atribuida desde los inicios a las sedes metropolitanas y a los patriarcas depende siempre del hecho de que su autoridad es de naturaleza sinodal: el Primado puede decidir solamente de común acuerdo y con el consenso de los otros obispos. Los ortodoxos se remiten al Canon 34 de los “Cánones apostólicos”, el cual afirma que el primer obispo puede tomar decisiones importantes solamente con la aprobación de los otros obispos y viceversa. En este sentido, las Iglesias ortodoxas en general pueden aceptar que Roma posea “el primado en la caridad” (cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.*, *proem.*), pero lo interpretan como un primado honorario y no jurisdiccional, convencidos de que esta visión corresponde solamente a la mentalidad del primer milenio. Que esto sea verdad desde el punto de vista histórico es otra cuestión y puede ser discutido con argumentos válidos.

Diversa es la eclesiología de las Iglesias reformadas. Ellas se distancian del fundamento común del primer milenio que seguimos compartiendo con las Iglesias ortodoxas y con las Iglesias orientales. Según el pensamiento de la Reforma, la Iglesia está allí donde la Palabra de Dios es predicada en su pureza y donde los sacramentos son administrados conforme al Evangelio (cf. *CA* art. 7). La *communio sanctorum* resulta, por tanto, sinónimo de *congregatio fidelium*, que se concretiza en la comunidad local. La eclesiología de la Reforma tiene su fundamento y su bari-

centro en la asamblea de los fieles. La comunidad local reunida en la celebración es la manifestación, la realización visible de la Iglesia; a ella no le falta nada de aquello que constituye el ser Iglesia.

De este concepto no nace solamente la crítica contra la “monarquía papal” y contra la distinción teológica entre ministerio episcopal y ministerio pastoral, sino que deriva también la diferencia fundamental entre el sacerdocio de todos los fieles, por una parte, y el sacerdocio ordenado en el sentido católico. Por otra como afirma Lutero, es derecho de toda la comunidad expresarse sobre la doctrina. El acento puesto sobre la asamblea local lleva a un concepto de unidad distinto del de los católicos. El objetivo ecuménico aceptado hoy por la mayor parte de las Comunidades eclesiales nacidas de la Reforma es el de llegar a una asociación de modalidad conciliar, esto es a una comunión de iglesias locales y regionales que permanecen independientes, que se reconocen las unas a las otras como iglesias, consintiendo en una comunión de púlpito y de altar y reconociendo recíprocamente los respectivos ministros y servicios. Esta idea es la base del modelo de “diversidad reconciliada” promovida por la Federación Luterana Mundial. El concepto protestante de comunión eclesial se refiere, pues, a un *network* de asambleas locales, de iglesias locales y regionales, de familias confesionales.

Veamos en cambio cómo los católicos entienden la comunión y cuál es para nosotros el significado concreto de unidad-*communio* de la Iglesia. Como hemos ya dicho, la Constitución conciliar *Lumen gentium* afirma que la Iglesia de Jesucristo es concretamente real en la Iglesia católica, presidida por el Papa y los obispos en comunión con él (LG 8). Esto comporta que la unidad de la Iglesia no se pierde nunca; ella está presente en la Iglesia católica (cf. UR 4). La unidad de la Iglesia no es algo que todavía debemos buscar. La Iglesia “del aquí y ahora” no existe simplemente en fragmentos y la unidad de la Iglesia no es una realidad que debemos construir ecuménicamente. Ella es ya real en la Iglesia católica, que es la única Iglesia “en el interior y en el exterior” de las tantas iglesias locales en comunión con el obispo de Roma (cf. LG 23).

La Declaración *Dominus Iesus* (2000) nos sugiere cómo reconciliar esta interpretación con el concepto ya mencionado de la existencia—fuera de los confines institucionales de la Iglesia católica—, de muchos elementos de la Iglesia de Jesucristo. La Declaración sostiene que la Iglesia de Jesucristo está “plenamente” realizada solamente en la Iglesia católica. Esta afirmación implica lógicamente que, fuera de la Iglesia católica, la Iglesia de Cristo, si bien no plenamente realizada, está de todas maneras presente de manera imperfecta. Entre las Iglesias orientales, que tienen una estructura episcopal y una verdadera eucaristía, existen algunas iglesias que han sido directamente fundadas por los apóstoles pero que no

están en plena comunión con la Iglesia católica (cf. *UR* 14). Respecto de las Comunidades nacidas de la Reforma, *Dominus Iesus* no afirma que ellas no son absolutamente iglesias, pero se limita a observar que no son iglesias en sentido propio, sugiriendo por lo tanto implícitamente que lo son en sentido impropio, por analogía con la Iglesia católica. Porque privadas del Sacramento del Orden no han preservado la verdadera realidad del misterio eucarístico en su plenitud (cf. *UR* 22). Ellas tienen un concepto diverso de Iglesia y no entienden ser Iglesia según la interpretación católica. Por lo tanto, en un lenguaje estrictamente teológico, son llamadas Comunidades eclesiales.

Ser Iglesia en sentido pleno significa para los católicos una plena comunión en la misma fe, en los mismos sacramentos (sobre todo en la eucaristía) y en el ministerio apostólico. En este sentido, cada iglesia local es plenamente Iglesia (cf. *LG* 26; 28), pero no es la Iglesia entera. La única Iglesia de Cristo existe en el interior y en el exterior de las iglesias locales (cf. *LG* 23), pero también las iglesias locales existen en el interior y en el exterior de la Iglesia de Cristo (cf. *Communio* *notio*, 9)¹³ y están formadas a su imagen (cf. *LG* 23). Las iglesias locales, por lo tanto, no son subdivisiones, simples departamentos o provincias de la única Iglesia, ni es la Iglesia de Cristo una suma de iglesias locales, o bien el producto de su asociación, de su mutuo reconocimiento, de su recíproco intercambio. La comunión es más que un *network* de cada una de las iglesias. La Iglesia es real en la *communio* de las iglesias locales pero no es su resultado. Ella es pre-existente y subsiste en la Iglesia católica. Esto significa que la Iglesia de Cristo y las Iglesias particulares en su diversidad son simultáneas y pericoréticas, esto es, se compenetran. La Iglesia universal puede expresar la total riqueza de su catolicidad en la diversidad en el interior de la unidad, y en la unidad en el interior de la diversidad. La unidad de *communio*, en analogía con la Trinidad, debe ser entendida no como uniformidad sino como unidad en la diversidad y diversidad en la unidad.

Esta visión de *communio* se manifiesta concretamente en el ministerio petrino, que tiene el deber de preservar la unidad de la Iglesia y de proteger al mismo tiempo la legítima diversidad en su interior (cf. *LG* 13). Sin embargo, es justamente este ministerio petrino —que es para nosotros la expresión más concreta de nuestra eclesiología de *communio*—, lo que constituye el obstáculo principal para todas las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, como ha observado el Papa Pablo VI y repetido

Call to Unity Today, Nueva York 2004, 50-74.

¹³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los obispos de la Iglesia católica

el Papa Juan Pablo II (cf. *UUS* 88). Así, por cuanto diversas puedan ser la eclesiología ortodoxa y la protestante, ambas están de acuerdo en el oponerse al primado romano. El Papa Juan Pablo II, consciente de este problema, en su encíclica *Ut unum sint* (1995) ha invitado a reflexionar sobre el ejercicio futuro del ministerio petrino en el interior del nuevo contexto ecuménico¹⁴.

Como reacción a tal invitación, hemos recibido un gran número de respuestas oficiales y no, que hemos examinado atentamente¹⁵. Estas dejan intuir un nuevo clima y una nueva apertura; indican además algunas convergencias, si bien no se puede hablar todavía de consenso. La mayor parte de las Iglesias y de las Comunidades eclesiales desean una comunión con Pedro pero no bajo Pedro. Ellas buscan una unidad-*communio* como asociación de iglesias que puedan mantener más o menos la propia independencia. Diversamente, la interpretación católica de *communio*, aun preservando la legítima autonomía y variedad de las iglesias locales, implica otro concepto de comunión, esto es una participación de la misma fe, de los mismos sacramentos y del mismo ministerio apostólico.

Para los católicos, la comunión con y bajo Pedro no es un peso sino un don que el Señor hace a su Iglesia. Pedro, en efecto, está llamado a salvaguardar tanto la unidad de la Iglesia como la legítima diversidad y libertad de cada iglesia local. El Concilio Vaticano I había mencionado al Papa Gregorio Magno: el honor de Pedro es el honor de la Iglesia universal y la fuerza de sus hermanos. Cuando es honrado no se niega a los otros el honor debido (cf. *DS* 3061). En este sentido, el sucesor de Pedro, como ha afirmado el mismo Gregorio, es el *servus servorum Dei* (cf. *UUS* 88).

Además, por importante que pueda ser el ministerio petrino, la *communio* no es en primer lugar una realidad institucional; ella es esencialmente una participación común del único Espíritu. Por esto, aquello que más necesitamos es una espiritualidad de comunión. El Papa Juan Pablo II nos ha recordado que “sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión” (*Novo millennio ineunte* [= *NMI*] 43). «Espiritualidad de la comunión es capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un “don para mí”, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. En fin, espiritualidad de la comunión

sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión, *Communio notio* (28 de mayo de 1992), 4; *AAS* 85 (1993), 840.

¹⁴ Cf. *The Petrine Ministry. Catholic and Orthodox in Dialogue*. Simposio académico tenido en el Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, ed. Cardenal Walter Kasper, Nueva York, 2006.

es saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. *Ga* 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias. No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento” (*NMI* 43).

Como conclusión de esta primera parte me parece oportuno notar lo siguiente. Si reconocemos la naturaleza fundamental del problema, es inevitable darse cuenta de que, no obstante los progresos alentadores cumplidos hasta ahora, el camino para recorrer es aún arduo y probablemente largo (cf. *NMI* 12). Pero esto no debe descorazonarnos o inducirnos a la resignación. Más bien nos debe hacer comprender que no somos nosotros los verdaderos promotores de la unidad: nosotros no podemos “hacer”, planificar la unidad. La unidad es un don del Espíritu Santo, que solo puede tocar nuestros corazones y reconciliarlos. El Espíritu de Dios está siempre pronto para sorprendernos. Es Él quien ha encaminado el proceso ecuménico, el cual ya ha dado tantos frutos. Y es Él quien llevará a término lo que ha comenzado. Debemos tener confianza en Él y hacer lo mejor de nuestra parte. Y en el fondo solamente podemos orar: *Veni Sancte Spiritus*, “Ven, Espíritu Santo”.

Via della Conciliazione 5
00193 Roma
ITALIA