

# **UNIDAD EN LA DIVERSIDAD**

## ***Para entender el momento ecuménico actual (I)***

*Héctor Domínguez* \*

### *0. Introducción*

El mes de noviembre del pasado año fue pródigo en noticias que tienen que ver con el ecumenismo. El día 21 R. Williams, 104º Arzobispo de Canterbury, primado de la Iglesia de Inglaterra, llegó a Roma donde se entrevistó con Benedicto XVI, el cual, en su discurso de bienvenida, quiso recordar que existían innumerables motivos para mirar con satisfacción las relaciones entre ambas Iglesias a lo largo de los últimos cuarenta años, algo que ha dado su fruto en el trabajo de la *Comisión Internacional Anglicano-Católica para la Unidad y la Misión*, que ha afrontado con coraje el examen de las cuestiones doctrinales que separan a ambas confesiones desde el pasado a pesar de encontrarse en el momento actual en una posición delicada, dados los debates en torno al ministerio ordenado y a ciertas cuestiones morales planteadas al interior de la comunión anglicana. La semana anterior había tenido lugar en Leeds, en el Reino Unido, un encuentro entre católicos y anglicanos preparado con tesón durante casi cuatro años, al final del cual tanto el primado anglicano R. Williams como el arzobispo de Westminster, Cardenal Murphy-O'Connor, afirmaban: «Reconocemos la importancia de trabajar juntos para presentar un testimonio cristiano compartido a nuestra sociedad, y la importancia de trabajar con otras denominaciones cristianas, y con aquellos de otros credos para hacer progresar el bien común de la sociedad».

Antes de terminar el mes tuvo lugar también una histórica visita de Benedicto XVI a Turquía donde, además de saludar a las autoridades estatales y de orar en el interior de la mezquita azul, celebró una serie de encuentros y diálogos con miembros de la Iglesia Ortodoxa. Fruto de estos encuentros es la declaración conjunta del Patriarca ecuménico de Constantinopla, Bartolomé I y del propio Benedicto XVI en la que ambos se felicitan por la reciente reanudación del trabajo teológico conjunto en el seno de la Comisión mixta reunida en Belgrado del 19 al 25 de Septiembre de 2006 bajo la presidencia conjunta del cardenal E. Cassidy y del metropolitano J. Zizioulas, obispo titular de Pérgamo, el cual, abordando un tema decisivo (“Conciliarismo y autoridad en la iglesia” a nivel local, regional y universal), ha sentado las bases para un estudio de las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia.

Para iluminar la trascendencia de estas visitas y de las palabras proferidas en las mismas, vamos a intentar una aproximación a la historia del movimiento ecuménico, a los logros eclesiológicos del Concilio Vaticano II que favorecieron el establecimiento de diálogos con las demás confesiones cristianas, y, por último, a la historia de los diálogos con la Iglesia ortodoxa en los últimos cuarenta años.

### *1. Historia del movimiento ecuménico*<sup>1</sup>

La primera de las dos escisiones más conocidas en la historia de la Iglesia fue, en la medida en que se pueden señalar fechas, la de 1054<sup>2</sup>, que marca el distanciamiento entre

---

\* Jesuita. Fue profesor de la Facultad de Teología de Granada hasta el curso 2004. Falleció el 30 de diciembre de 2005. El texto ha sido revisado por M. Junkal Guevara Llaguno, profesora de Antiguo Testamento de la Facultad de Teología de Granada.

<sup>1</sup> G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, <sup>2</sup>Paris-Louvain 1962 (hay trad. esp., Madrid 1965); abundante material en: *A History of the Ecumenical Movement*, ed. por R. ROUSE Y S.C. NEILL, v. 1 (1517-1948) y en: H. E. FEY v.II (*The Ecumenical Advance 1948-1970*), Londres 1967 y 1970; véase también W. DE VRIES, *Oriente cristiano: ayer*, Sociedad de educación Atenas, Madrid 1953.

Oriente y Roma<sup>3</sup>. La otra escisión se consuma a lo largo del s. XVI y ha dado lugar a tres tendencias principales, tal como hoy se las puede describir a grandes rasgos: el protestantismo clásico en sus dos versiones, evangélica (luterana) y reformada (calvinista), el anglicanismo, reforma menos revolucionaria, especie de vía media, pensaban ellos, entre protestantismo y catolicismo y las «Iglesias libres», grupos de doctrina más radical acerca de la Iglesia, que reprochaban al protestantismo haberse convertido en iglesias “establecidas”, en consorcio con las autoridades civiles y que surgieron especialmente en el área anglo-sajona: baptistas, congregacionalistas, presbiterianos, metodistas, etc.

Tras el Cisma entre Oriente y Occidente, hubo intentos de reconciliación de los que dan testimonio los dos Concilios llamados “de unión” (Lyon 1274 y Florencia 1439), pero sin éxito duradero. Lo mismo se puede decir de los intentos realizados entre protestantes y católicos, por ejemplo, en la Dieta de Augsburgo de 1530. Todos esos esfuerzos se distinguen netamente de lo que hoy llamamos “movimiento ecuménico”. Estaban influidos, en buena parte, por motivaciones políticas y no se puede afirmar que entonces se diera el respeto real “al otro” en lo específico de sus diferencias, ni que, por tanto, se estuviera en disposición de comprender a fondo los factores teológicos y espirituales, origen de tales discrepancias.

En el siglo XIX se dieron pasos hacia un ecumenismo interconfesional. El principal motor de esta evolución fue la preocupación misionera. La expansión colonial de Occidente, especialmente en el mundo anglosajón, despertó en las grandes confesiones protestantes y en la Iglesia anglicana la conciencia de una responsabilidad común en la tarea evangelizadora: la desunión era obstáculo para la misión. La motivación no era, pues, política sino teológica. Estas primeras iniciativas, con todo, fueron fruto de gestiones individuales y congregaron también a gente que actuaba en nombre propio. Así, el proyecto de un gran misionero baptista (William Carey, 1804) de una conferencia interconfesional de misiones a escala mundial, que se haría realidad un siglo después en la conferencia misionera de Edimburgo (1910). O, todavía en el XIX, la Federación mundial de estudiantes cristianos fundada en 1895 por otro gran pionero, el laico John Mott.

El movimiento ecuménico no había entrado aún en su fase institucional. Antes de llegar a ella hay que mencionar otro hecho importante del siglo XIX, de carácter oficial pero intra-confesional, lo que podríamos llamar un ecumenismo dentro de cada confesión cristiana. El proceso de fragmentación que había multiplicado las divisiones dentro de cada Iglesia (por ej., metodistas del Canadá, de Inglaterra, de USA...) alcanzó su punto de inflexión a mediados de aquel siglo. Comienza entonces el movimiento de vuelta, la reagrupación, que da lugar a la unión de la Comunión anglicana (en la primera *Lambeth Conference* de 1867), a la Alianza Mundial presbiteriana (1875) y a la Conferencia ecuménica metodista (1881). Lo mismo ocurre con los Congregacionalistas (1891) y Baptistas (1905). La Alianza luterana, por su parte, se realizaría en dos etapas, a nivel alemán (1868) y a nivel mundial (Lund 1947).

---

<sup>2</sup> 1054 fue el año de la ruptura con Miguel Cerulario. Se puede discutir si este episodio fue el comienzo del cisma o más bien un intento fallido de resolver la escisión producida ya con anterioridad. Porque ya a principios de ese mismo siglo se había borrado, en los dípticos de Constantinopla, el nombre del obispo de Roma (cf. W. DE VRIES, *Ortodoxia y catolicismo*, Barcelona 1967, 77).

<sup>3</sup> Notemos que no se tienen en cuenta las Iglesias orientales separadas mucho antes, a raíz de las decisiones dogmáticas de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, a las que se refiere UR 13:2.

Por último se funda en Amsterdam, en 1948 el *Consejo Mundial de las Iglesias* (*World Council of Churches* = WCC)<sup>4</sup>. En este momento nos encontramos ya en pleno ecumenismo institucional. Los desencadenantes de aquel encuentro fueron:

- en Occidente: la ya mencionada Conferencia misionera de Edimburgo (1910) que, aunque de carácter no oficial, daría lugar a tres hechos prometedores: la creación del Consejo Internacional de misiones (1921), el movimiento *Life and Work*, (“Cristianismo práctico”), con su primer encuentro en Estocolmo (1925) y el movimiento Fe y Constitución (*Faith and Order*) que celebró su primer congreso en Lausanne (1927).
- en Oriente, la encíclica del Patriarca de Constantinopla en 1920. El primer Secretario general del WCC reconocerá más tarde que la de Constantinopla fue “la primera Iglesia en proponer un órgano permanente de comunidad y cooperación entre las Iglesias”<sup>5</sup>. Una liga de Iglesias, decía la encíclica, evocando la «Sociedad de Naciones», nacida poco antes tras la primera Guerra mundial, a propuesta del presidente americano Wilson.
- La encíclica que publicaron, pocos meses después de la del Patriarca de Constantinopla, los obispos anglicanos reunidos en Lambeth (Londres), en la que formulaban más claramente el fin a alcanzar: la unidad visible de todos los cristianos en una única Iglesia católica tal como Cristo la quería<sup>6</sup>.

A la hora de valorar la transición de un ecumenismo de iniciativa carismática, de cristianos de a pie, a un ecumenismo aceptado oficialmente, en el que las Iglesias, de desconocerse y hasta hostilizarse pasan a encontrarse, es importante recordar que coincidió con la pérdida de protagonismo social y político de las Iglesias. Los cambios drásticos en el mapa del Oriente ortodoxo, ya desde 1917 y 1918, y el avance de la desacralización de Europa occidental entre las dos Guerras mundiales, invitaban a dejar atrás viejos contenciosos y mutua cerrazón, es decir, favorecían en la Cristiandad una conversión que todavía está en marcha.

## 1.2 La actitud de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico

Hasta la celebración del Concilio Vaticano II hay que distinguir, como en el seno de las demás iglesias, entre lo que fueron iniciativas de grupos e individuos, a título particular y lo que podemos llamar la “postura oficial”.

A título personal hubo grandes pioneros de la inquietud por la causa de la unidad y, así conviene recordar, por un lado, las iniciativas que fructificaron en seminarios y grupos (como las conversaciones de Malinas) y, por otro, las figuras más eminentes dentro del campo católico por sus iniciativas en pro del ecumenismo.

Las conversaciones de Malinas, celebradas entre 1921 y 1926, entre anglicanos y católicos fueron promovidas con carácter privado por LORD HALIFAX (Ch. L.Wood,

---

<sup>4</sup> Aunque los estatutos provisionales para el WCC habían sido aprobados en 1938 en Utrecht, la Segunda Guerra Mundial hizo retrasar la Asamblea fundacional hasta agosto 1948 en Amsterdam.

<sup>5</sup> W. A. VISSER'T HOOFT, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Ginebra 1982, 1. El texto de la encíclica, “Unto the Churches of Christ everywhere”, en 94-97.

<sup>6</sup> El texto, *An Appeal to all Christian People from the Bishops assembled in the Lambeth Conference of 1920*, en inglés y francés, en: W. H. VAN DE POL, *La communion anglicane et l'œcuménisme d'après les documents officiels*, Paris 1967, 267-270 y 271-274.

anglicano) y el Abbé FERDINAND PORTAL, aunque el anfitrión fue el arzobispo de Malinas-Bruselas, cardenal D.-J. MERCIER. Demostraron al menos que un “diálogo teológico sincero y desde el respeto mutuo era posible”. En la etapa final ayudó también el benedictino LAMBERT BEAUDUIN, que redactó el famoso *rapport* de Mercier titulado “La Iglesia anglicana unida, no absorbida”, que se conoce como el «*memorandum* de Malinas». Lo que el lema sugería era «demasiado» para aquel momento<sup>7</sup>. Años más tarde, sin embargo, diría ANGELO RONCALLI : “el verdadero método de trabajo para la reunión de las Iglesias es el de Dom Beauvain”<sup>8</sup>.

El «Grupo de Dombes», grupo de diálogo no oficial, fue iniciado en 1937 por otro pionero católico, PAUL COUTURIER. En la Trapa de Dombes, cerca de Lyon, se reúnen periódicamente católicos y protestantes, casi todos sacerdotes y pastores, para conocerse, orar juntos y escucharse mutuamente. De una teología comparada pasaron en sus encuentros a elaborar los elementos de una teología común. Desde 1971 publican textos importantes. Los dos más recientes son: *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion* y la primera parte de *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*<sup>9</sup>. Señalar también que el grupo de Dombes influyó en la creación de la comunidad de Taizé.

Entre las figuras que brillan con luz propia hay que destacar, en primer lugar, a Yves Congar, dominico, que en 1937 publicó el libro *Chrétiens désunis*. La obra recogía las conferencias pronunciadas un año antes durante el octavario de la unidad, en Montmartre, e inauguraba la colección «*Unam Sanctam*» de estudios ecuménicos sobre la Iglesia, dirigida por Congar mismo<sup>10</sup>, uno de los teólogos que más huella han dejado en la eclesiología de los últimos 50 años, y de gran influjo en el mundo ecuménico. Algunas de sus actuaciones en este campo son menos conocidas, dada la discreción con que se llevaron a cabo, por ejemplo, en los preparativos de Amsterdam 1948 o en las reflexiones previas a la declaración de Toronto 1950<sup>11</sup>. Entre los teólogos centroeuropeos conviene destacar, entre los alemanes, al menos a ROBERT GROSCHE, fundador de la revista «*Catholica*» y a JOSEF LORTZ, ecumenista indirecto, que desde su cátedra de Maguncia contribuyó como pocos a un conocimiento distinto de la

---

<sup>7</sup> La frase sin embargo es recogida en la carta que JUAN PABLO II dirigió al arzobispo de Malinas-Bruselas en 1996 a los 75 años de aquellas reuniones (Istina 42 (1997) 303). Sobre las “conversaciones de Malinas” hizo un relato sincero el card. WILLEBRANDS en el cincuentenario de la muerte de Mercier y Porta, recogido en *La Documentation catholique* 74 (1977) 18-25.

<sup>8</sup> DOM BEAUDUIN fundó la comunidad “los monjes de la unión”, trasladada luego a Chevetogne, y la revista *Irénikon*. Sobre Beauvain cf. O. ROUSSEAU, “In memoriam: Dom Lambert Beauvain (1873-1960)”: *Irénikon* 33 (1960) 3-28. Y de L. BEAUDUIN mismo, “Le vrai travail pour l’union”, *Irénikon* 2 (1927) 5-10.

<sup>9</sup> Paris 1991 y 1997, respectivamente. Todos los textos anteriores, en *Pour la communion des Eglises. L’apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris 1988.

<sup>10</sup> W. A. VISSER’T HOOFT comenta así el libro en sus memorias: “Era el primer intento católico romano de elaborar una teoría del ecumenismo, y su influencia fue grande. Yo expresé, en una larga recensión, todo mi agradecimiento por un trabajo tan notable. El libro podía inaugurar una era nueva en la discusión entre católicos y cristianos de otras confesiones” (W. A. VISSER’T HOOFT, *Le temps du rassemblement. Mémoires*, Paris 1975, 96).

<sup>11</sup> W. A. VISSER’T HOOFT, al reconocer cuántas preguntas quedaban sin respuesta tras la asamblea de Amsterdam (1948), añade: “Era necesario discutir las con teólogos católicos bien informados e interesados en el movimiento ecuménico. Tuvo lugar, pues, una importante reunión, oficiosa y confidencial, en 1949 en el Centro Istina, en París.” Nombra a Congar, Daniélou y ocho más. “Las discusiones fueron de gran franqueza. (...) Muchos malentendidos se disiparon (...). Nuestros interlocutores (...), con su agudo sentido de los problemas sobre la naturaleza de la Iglesia, plantearon preguntas que nos fueron muy útiles para comprender que teníamos que esforzarnos por definir mejor lo que era el Consejo ecuménico y lo que no era. El encuentro de Istina fue así una etapa importante en la preparación [de la declaración de Toronto (1950)]: o. c. en nota anterior, 397-398. Sobre la ausencia católica en Amsterdam, cf. Y. CONGAR, “La question des observateurs catholiques à la conférence d’Amsterdam, 1948”, en: *Die Einheit der Kirche* (homenaje a Meinhold), Wiesbaden 1977, 241-254.

figura de Lutero y de «la Reforma en Alemania»<sup>12</sup>; en Holanda JAN WILLEBRANDS fundaba en 1951 la «Conferencia católica para cuestiones ecuménicas», que celebraría reuniones en varias ciudades de Centroeuropa con participación de 70-80 teólogos. De entre ellos escogería el card. AGUSTÍN BEA a algunos de sus colaboradores para el «Secretariado para la unidad» (Willebrands sucedería a Bea en la dirección de ese organismo)<sup>13</sup>.

La actitud de las instancias oficiales ha sido más reticente y de pasos mucho más pausados. Se suele hablar de tres estadios, que no son siempre deslindables: misión, unionismo, ecumenismo. Por eso van aquí los datos algo entremezclados<sup>14</sup>:

*Misión.* La actividad pastoral, tanto en el Este de Europa como en los Países Nórdicos, estuvo encuadrada mucho tiempo en la congregación «de Propaganda Fide»; la creación de una Congregación especial ocupada del Oriente es tardía, en tiempo de BENEDICTO XV, y la emancipación del Norte europeo del «dicasterio de la evangelización de los pueblos» no tiene lugar hasta 1977. Todavía en 1989 se le escaparía al Papa más de una vez, en su viaje por Escandinavia y Finlandia, la palabra «diáspora», que es como se venían llamando las minorías católicas en poblaciones de predominio protestante (con inevitable evocación de las vicisitudes de Israel en tierra extraña).

*Unionismo.* La actitud unionista aspira al «retorno» de los separados (*reditus dissidentium*), la ecuménica, sin embargo, tiende a la «reconciliación». En el fondo laten dos concepciones distintas de la Iglesia. Los primeros años de LEÓN XIII son alentadores (diálogo sobre las ordenaciones anglicanas, por ejemplo) pero en 1896 el Papa da marcha atrás. El retroceso se agudiza en tiempo de Pío X. Con Benedicto XV, además de cierta apertura al Oriente, pueden iniciarse las «conversaciones de Malinas»<sup>15</sup>, que Pío XI detendrá. Este Papa, sin embargo, mostró interés por el Oriente y a él corresponde la fundación del Pontificio Instituto Oriental y el «Russicum». En cambio la encíclica *Mortalium animos* (1928) es un *non possumus* a los sondeos hechos de nuevo para interesar a los católicos en los trabajos de *Faith and Order*.

En tiempo ya de Pío XII, que se mostró abierto en no pocos puntos vitales dentro de la Iglesia católica -piénsese en la encíclica *Divino afflante* sobre los estudios de la Biblia, o en la evolución litúrgica: Vigilia pascual, ayuno eucarístico, misas vespertinas...-, la sensación dada *hacia fuera* era de distancia. *Mystici corporis* ofrece una visión estrecha de los *miembros de la Iglesia*. En 1948 no se permite la presencia de observadores católicos en Amsterdam (tampoco en Evanston, siete años después). La encíclica *Humani generis* (1950) parece ironizar sobre los que “se abrasan en irenismo imprudente” (*imprudenti aestuantes irenismo*)<sup>16</sup>. En cambio la instrucción del Santo Oficio *Ecclesia catholica*, pese a su enfoque

---

<sup>12</sup> Con este título publicó en Friburgo de Brisgovia (1941) su obra más conocida.

<sup>13</sup> Más datos en: J. WILLEBRANDS, “La contribution du cardinal Bea au mouvement oecuménique”: *La documentation catholique* 79 (1982) 199ss.

<sup>14</sup> Para una exposición detallada, consultar E. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982. De él tomo la triple distinción. La obra abarca los años 1880-1950. El autor la presentó dos años antes en *Irénikon* 53 (1980) 314-330.

<sup>15</sup> Que la elección de Benedicto XV inspiró confianza fuera del catolicismo se ve en la rapidez con que, tras su instalación, tomaron contacto con Roma los que preparaban la Conferencia mundial sobre “Fe y Constitución”. Pero la respuesta del papa a la comisión que le rogaba enviara una delegación fue tan personalmente cordial como oficialmente rígida, dirían ellos después. “Su Santidad ruega para que... los que participen en el Congreso vean la luz con la gracia de Dios y se unan al jefe visible de la Iglesia, que los recibirá con los brazos abiertos”, resumía el comunicado tras la audiencia (cf. *Irénikon* 43 (1970) 340-341).

<sup>16</sup> DH.....

«unionista», dará pie a que por fin vayan observadores a la 3ª asamblea de *Faith and Order* en Lund (1952).

Como se ve, en el aspecto y tiempo que estamos evocando, hay momentos esperanzadores pero prevalece el freno. Teólogo hubo que, ante la mentalidad oficial reinante en cuestiones ecuménicas, temía que el Concilio anunciado por *Juan XXIII* en enero de 1959, uno de cuyos fines iba a ser promover la unidad, fuera a tocar el problema y lo dejara peor.

Al *ecumenismo*, por tanto, no se le daría paso hasta el Concilio. Sin embargo, no es justo enfocar con severidad simplista (blanco-negro) la actitud reservada de la Santa Sede. Allí se entendía entonces que una participación en el movimiento ecuménico era renunciar a la conciencia de plenitud eclesial. Fue éste el principio dominante.

## 2. El Concilio Vaticano II

### 2.1 El enfoque global de la eclesiología del Concilio

La visión global que de la Iglesia tiene el Concilio puede sintetizarse en una serie de afirmaciones que vamos a ir analizando.

a) *La Iglesia de Cristo es una y única*. «Una sola es la Iglesia fundada por Cristo Señor» (UR 1:1), «que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica» (LG 8:2), «realidad compleja que está integrada de un elemento humano y de otro divino» (LG 8:1).

b) *La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica*: «Esta Iglesia... subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (LG 8:2).

La expresión *subsiste en* es muy importante pero también difícil de traducir. El secretario de la Comisión doctrinal, G. PHILIPS, predecía poco después del Concilio «ríos de tinta» a costa de ese verbo. Una cosa está clara: el Concilio no quiso afirmar «la Iglesia católica romana *es* el Cuerpo místico de Cristo», como se leía en el esquema previo; y todavía en el siguiente: «*haec igitur Ecclesia [Iesu Christi]... est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice... directa*»<sup>17</sup>. Lo cual se habría entendido como identidad exclusiva. La voz de alerta la dio ya el cardenal LIÉNART en la primera sesión:

«No se enuncie la relación entre la Iglesia romana y el Cuerpo místico, y su identidad, como si el Cuerpo místico estuviese totalmente incluido en los límites de la Iglesia romana. La Iglesia romana es el verdadero Cuerpo de Cristo pero no lo agota. Todos los que han sido justificados pertenecen al Cuerpo místico de Cristo, ya que no es dada a los hombres gracia alguna que no sea la gracia de Cristo, y nadie es justificado sin ser incorporado a Cristo. Pero a la Iglesia romana sólo pertenecen los que han sido agregados a ella por el sacra-

---

<sup>17</sup> Era el título en cursiva que resumía para los padres conciliares el número 7 del esquema previo (Acta Synodalia –AS– I/IV 15); y en el esquema siguiente se decía todavía: “haec igitur Ecclesia [Iesu Christi]... est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa” (AS II/I 219s). Ésta era la afirmación de Pío XII en *Humani generis*: “Algunos piensan que no les obliga la enseñanza expuesta en nuestra encíclica [MC], y apoyada en las fuentes 'de la revelación', que enseña que el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana *unum idemque esse*” (AAS 42 [1950] 571).

mento del bautismo debidamente recibido y no han roto los vínculos de la fe y de la comunión. (...)

«¿Qué decir de los cristianos separados que, sin embargo, por un bautismo válido han sido 'sepultados con Cristo' para resucitar en él a la vida sobrenatural, y en él permanecen insertos? Lamento que los que están fuera de la Iglesia romana no gocen con nosotros de todos los dones sobrenaturales de que ella es dispensadora. Pero no me atrevería a decir que de ningún modo se adhieren al Cuerpo místico, pese a no estar incorporados a la Iglesia católica.

«Está claro, por tanto, que nuestra Iglesia, aunque es la manifestación visible del Cuerpo místico de Jesucristo, no puede identificarse con él en el sentido absoluto de que he hablado. (...) Pido pues instantemente que se suprima el párrafo en que se equipara absolutamente a la Iglesia católica con el Cuerpo místico Cuerpo místico y que se revise enteramente este esquema...»<sup>18</sup>.

La oposición del obispo CARLI, dos años después, ilumina también *e contrario* el sentido del «subsiste en»: Non placet, dice, el «*subsistit in*», «porque podría parecer que la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica son dos cosas distintas, y que aquélla subsiste en ésta como en un sujeto. Dígase *simpliciter et verius: 'est'*, porque así lo dicen las fuentes»<sup>19</sup>. La comisión doctrinal mantuvo, sin embargo –por unanimidad–, la expresión criticada: «*standum est textui admissio*»<sup>20</sup>.

También es clara la explicación que dio en el aula el relator Mons. ANDRÉ CHARUE: «en lugar de *est* se dice *subsistit in* para que la expresión concuerde mejor con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que se dan en otra parte *-quae alibi adsunt-*»<sup>21</sup>. La afirmación a que alude Charue está en el mismo núm. 8:2 de LG: «aunque fuera de su estructura se den muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica». Y en otros textos que encontraremos enseguida.

“¿Cómo se ha de traducir entonces *subsistit in*? A nosotros, los de lenguas románicas, nos es muy cómodo emplear el mismo verbo, «subsiste en», con lo que no aclaramos nada. Habrá que decir «está», «se halla en», «continúa existiendo en», entendiendo estas expresiones sin el carácter excluyente del verbo «es». Es decir: la única Iglesia de Cristo, en toda su plenitud y fuerza, se halla en la Iglesia católica, pero no se agota en ella; puede existir «fuera de sus fronteras aunque sin tal plenitud». <sup>22</sup> Con otras palabras: «decir que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica equivale a afirmar que la Iglesia del Nuevo Testamento ha continuado existiendo siempre, con todas sus propiedades indefectibles, en la Iglesia en comunión con Roma, pero no equivale a negar la presencia y la actividad salvífica de la Iglesia de Cristo también en otras comunidades cristianas». <sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> AS I/IV 126s. LIÉNART actuó el 1.12.62, el primer día en que empezó a debatirse la constitución LG.

<sup>19</sup> AS III/I 653.

<sup>20</sup> AS III/VI 81.

<sup>21</sup> AS III/I 177.

<sup>22</sup> Cf. J. M. R. TILLARD OP, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, 28.

<sup>23</sup> FRANCIS A. SULLIVAN SJ, “Lo Spirito Santo si serve delle Chiese separate per operare la salvezza dei loro aderenti”: *L'Osservatore romano*, 14.10.1982.

Y así, podemos apurar este análisis, utilizando otras indicaciones que hallamos en el mismo Concilio. Para ello necesitamos de UR, texto aprobado el mismo día que LG y muy especialmente el nº 2, que describe la unidad dada por Cristo a su Iglesia, y el 4:3 que dice: «creemos que esta unidad (...) que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia subsiste, inamisible, en la Iglesia católica...». Esta es una precisión de gran valor para no desmesurar la interpretación que se ha de dar al *subsistit in*.

Por tanto, ateniéndonos a LG 8:2 y a UR, se puede concluir: la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica con aquella unidad descrita en UR 2. Lo mismo de otra manera: esta unidad puede aún ser encontrada en la Iglesia católica, pese al cisma de 1054 y a las divisiones del siglo XVI. Tal afirmación no excluye una cierta comunión que une a todos los bautizados, como dice UR 3:1, pero UR añade: «los hermanos separados no gozan, ni individualmente ni sus comunidades e Iglesias, de aquella unidad» que Cristo quiso tuviera su Iglesia.

Con todo, se hacen necesarias tres salvedades:

- primera, lo que se afirma de la Iglesia católica no significa que posea ya la santidad perfecta ni, en general, la perfección escatológica (LG 48:3);
- segunda, en el citado UR 3 se hacen declaraciones muy positivas acerca de las otras comunidades cristianas;
- y, por último, el estado actual de división de los cristianos hace difícil a «la misma Iglesia expresar ... la plenitud de su catolicidad» (UR 4:10).

Pese a estas puntualizaciones, UR insiste: «sólo por medio de la Iglesia católica (...) se puede alcanzar la plenitud de los medios de salvación» (3:5). Esta advertencia previene, de hecho, de conclusiones precipitadas ante el cambio del *est* por el *subsistit*. Por ejemplo, acerca del valor de la infalibilidad definida en el Vaticano I: sólo un consenso de toda la Cristiandad, se ha dicho, podría disfrutar de la infalibilidad, al no identificarse plenamente la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. La objeción pone de manifiesto que no se han examinado ulteriormente los demás textos del Concilio; [su autor] «no considera, replica SULLIVAN, las implicaciones de la declaración conciliar sobre la unidad que Cristo dio a su Iglesia, unidad que no puede perderse y que subsiste en la Iglesia católica. Si la unidad de la Iglesia es esencialmente su unidad en la fe, entonces no pueden faltar a la Iglesia los medios efectivos para promover y salvaguardar dicha unidad, y esto implica en último término su capacidad para responder a cuestiones de fe y con garantía divina de verdad en sus últimas decisiones»<sup>24</sup>.

c) Hay “*elementos de Iglesia*” en las otras confesiones cristianas. Son realidades que el Concilio llama indistintamente «elementos» o «bienes» (UR 3:2). De ellos afirma el Concilio, sucesivamente, que se hallan también «fuera de la estructura» o «del recinto visible» de la Iglesia católica (LG 8:2 y UR 3:2); que son «dones propios de la Iglesia de Cristo» (LG 8:2); que son elementos «de santidad y verdad» (ibid.); que pueden ser «muchos», «más aún, muchísimos» y «muy valiosos» (LG y UR loc. cit.); que «impulsan a la unidad católica» y, finalmente, que estos «elementos» precisamente por darse también «en otra parte» (*alibi*), no llevan al texto a afirmar la perfecta adecuación entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica.

---

<sup>24</sup> F. A. SULLIVAN, en *Vaticano II. Balance y perspectivas* (ed. R. Latourelle), Salamanca 1987, 607-616; la objeción la pone L. M. BERMEJO SJ, en *Towards Christian Reunion*, Anand (India) 1984.



El Concilio no da un catálogo de tales bienes o dones pero pone ejemplos importantes. Así, en LG 15:1: fe en Dios Padre todopoderoso y en Cristo, Hijo de Dios y Salvador - el sello del bautismo - veneración de la S. Escritura como norma de fe y de vida - otros sacramentos (episcopado, Eucaristía...) - devoción a la Virgen, Madre de Dios - la comunión de oraciones - la fuerza santificadora del Espíritu Santo. Y en UR 3:2: la Palabra escrita de Dios - la vida de la gracia - fe, esperanza y caridad - otros dones interiores del Espíritu Santo - elementos visibles. Pueden estudiarse también UR 20-23.

d) *El Concilio llama a esas comunidades «Iglesias y comunidades eclesiales»*. El Vaticano II, además de incorporar la idea de los «elementos de Iglesia» que tuvo su primer germen en el debate de san Agustín con los donatistas (los *vestigia ecclesiae*)<sup>25</sup>, da un paso más. Padres conciliares y observadores no católicos, pedían que se considerase en los textos la entidad misma de las comunidades eclesiales en cuanto tales<sup>26</sup>. El primer efecto de tales planteamientos se encuentra en el nº 15, ya citado, de LG. Es el nombre mismo, «Iglesias o comunidades eclesiales», con la justificación que de él daba la *Relatio*: «los elementos que aquí se enumeran no conciernen solamente a los individuos, sino también a las comunidades: en esto precisamente radica el principio del movimiento ecuménico»<sup>27</sup>. La misma expresión, Iglesias o comunidades eclesiales, se seguirá usando en UR 3 y *passim*.

Advirtamos la importancia del paso dado: al reconocer el Concilio el carácter eclesial de otras comunidades (ante todo, de las Iglesias orientales separadas), la Iglesia católica «no puede afirmar ya que se identifica pura y simplemente con la Iglesia de Cristo»<sup>28</sup>. Y aun a las Iglesias de la Reforma, sin equipararlas a la Iglesia ortodoxa ni a las pre-calcedónicas, el Concilio les reconoce implícitamente una cierta apostolicidad de su ministerio, por ver en ellas «comunidades eclesiales». Así lo entienden muchos teólogos católicos<sup>29</sup>.

e) *A tales Iglesias y Comunidades separadas el Concilio les reconoce «significación y valor en el misterio de la salvación»* (UR 3:4). «No pocas acciones sagradas» que se celebran en ellas «pueden realmente, según la condición de cada Iglesia o Comunidad, engendrar la vida de la gracia, y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación» (3:3).

La *Relatio* de 23 de septiembre de 1964, al explicar la terminología usada en UR, afirma:

«No debe olvidarse que los grupos que nacieron de la división en Occidente no son meramente suma o conglomerado de individuos cristianos sino que están constituidos de elementos sociales eclesiásticos, conservados de nuestro

---

<sup>25</sup> Véase el interesante art. de E. LAMIRANDE, “La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des “*vestigia ecclesiae*”. Panorama théologique des vingt-cinq dernières années”: *Istina* 10 (1964) 25-58, publicado durante el Concilio.

<sup>26</sup> Dom CHRISTOPHER BUTLER, de la congregación benedictina inglesa, dijo que no se puede olvidar el hecho de que los cristianos “separados de la plena comunión católica” están congregados “en comunidades o comuniones o incluso Iglesias”, que “no son meras sociedades naturales” sino que viven “de principios evangélicos ... aunque incompletos”. Y añadía: “La naturaleza social y visible de la Iglesia se refleja de algún modo también fuera de sí en tales comunidades” (AS II/I 462).

<sup>27</sup> AS III/I 204.

<sup>28</sup> Cf. G. DEJAIFVE, “L'appartenance à l'Eglise du concile de Florence à Vatican II”: *NRTh* 99 (1977) 50.

<sup>29</sup> Cf. J. FINKENZELLER, *Reflexiones sobre el enfoque de la sucesión apostólica en la discusión teológica actual* (en alemán), en: *Ortskirche Weltkirche* (homenaje a Döpfner), Würzburg 1973, 325-356; y el comentario de H. LEGRAND, OP en: “Bulletin d'ecclésiologie”: *RScPhTh* 59 (1975) 702s.

patrimonio común y que confieren carácter verdaderamente eclesial a dichos grupos. En ellos está presente, aunque imperfectamente, la única Iglesia de Cristo, de una manera análoga a su presencia en las Iglesias particulares; en ellos está actuando de algún modo la Iglesia de Cristo mediante aquellos elementos eclesiásticos»<sup>30</sup>.

f) *Se distingue entre comunión plena y comunión imperfecta.* El Concilio remata estas enseñanzas con la distinción de comunión plena e imperfecta. Entre LG 15 y UR 3 hay un progreso de matiz en la formulación de este punto. Donde LG dice «coniunctio», pone UR decididamente «communio», término arraigado en el cristianismo desde muy antiguo. La comunión pervive: la división entre cristianos, aunque atenta gravemente al ser de la Iglesia y a su testimonio, y es, por tanto, escándalo permanente, no es ruptura completa de la comunión:

«Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión con la Iglesia católica, no sin culpa a veces de los hombres de ambas partes. (...) «Los que [en esas Comunidades] creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo están constituidos en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica» (UR 3:1).

En UR 14:4 habla el Concilio de «quienes se proponen dedicarse a restablecer la plena comunión entre las Iglesias orientales y la Iglesia católica». Y el apartado de UR que trata de las confesiones venidas de la Reforma se titula: «De las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas en Occidente» (UR 19); el esquema-borrador decía secamente: «Las Comunidades surgidas a partir del siglo XVI». Obsérvese también cómo afina el título de todo el capítulo III: «Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana», mientras que el esquema rezaba: «De los cristianos separados de la Iglesia católica»<sup>31</sup>.

Es decir que, si bien el Concilio afirma repetidas veces la plenitud única de la relación de la Iglesia católica con la Iglesia de Cristo, no deja de subrayar igualmente con distintas formulaciones el vínculo de comunión, aunque no plena, entre la Iglesia católica y las «Iglesias y comunidades separadas».

g) Por último, *no llega a formularse un claro criterio de eclesialidad* para discernir a qué comunidades se aplican los términos. Tras las afirmaciones comunes a todas las comunidades no católicas, UR 13 distingue en ellas diversos grados de situación eclesial pero conviene observar la distinción que este capítulo traza entre las «Iglesias orientales» (sección I, nn. 14-18) y las otras «Iglesias y comunidades» (sección II, nn. 19-23). A las iglesias orientales el Concilio las considera sin vacilar Iglesias particulares. Más aún: «por la celebración de la Eucaristía en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios» (UR 15:1); la frase está inspirada en san Juan Crisóstomo<sup>32</sup>.

Acerca de la eclesialidad de las comunidades separadas en Occidente, sin embargo, el Concilio es más circunspecto. A la *relatio* de 23.09.1964 otra de 7 oct. 1964 añade para declarar el encabezamiento de UR 19: «(con ese título: 'Iglesias y Comunidades eclesiales

---

<sup>30</sup> AS III/II 335.

<sup>31</sup> Otro detalle: “*se seiunxerunt*” en el esquema de 13:3 (AS III/II 310) se convirtió en “*seiunctae sunt*”, para no repartir culpas unilateralmente.

<sup>32</sup> Este texto se puede relacionar con UR 2:1; con las últimas líneas de LG 11:1 y con el comienzo de LG 26:1. La “nota praevia” a LG, por su parte, muestra falta de armonía con UR 14-17 y OE 27-28.

separadas en Occidente') queremos abarcar a todos los que se honran con el nombre cristiano. Pero de ningún modo entramos en la cuestión disputada de los requisitos para que una Comunidad cristiana pueda ser llamada teológicamente Iglesia»<sup>33</sup>. De nuevo once días antes de la promulgación de UR respondía la Comisión: «No toca al Concilio investigar y determinar qué Comunidades, entre las otras [las no Orientales separadas] han de ser llamadas, en sentido teológico, Iglesias»<sup>34</sup>.

Terminamos este apartado sobre la eclesialidad de las comunidades con una cita de un luterano, ANDRÉ BIRMELE:

«El Vaticano II habla de las comunidades de hermanos separados en donde subsisten numerosos elementos de la verdadera Iglesia pero no la plenitud, que sólo conoce la Iglesia romana (UR 3s). Esta visión, que marcaba un progreso considerable hace veinticinco años, ¿puede ser revisada al cabo de este tiempo? Un paso importante sería la anulación de los anatemas. Para que esta etapa sea posible, es necesario un complemento de diálogo teológico, que sobre todo deberá determinar lo que constituye el fundamento común indispensable»<sup>35</sup>.

## 2.2 Las cuestiones eclesiológicas decisivas para el ecumenismo

El decreto sobre ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, empezaría subrayando que la restauración de la unidad entre los cristianos era «uno de los fines primarios del Concilio» (UR 1). Esto fue efecto de una toma de conciencia en profundidad, por parte de los padres, de lo que es la Iglesia. El Vaticano II es el primer Concilio que aborda *in extenso* una reflexión eclesiológica<sup>36</sup>. El Vaticano I lo intentó pero quedó interrumpido, y lo que de él nos ha llegado como definitivo muestra un planteamiento diferente: preocupaban las corrientes racionalistas que atacaban la fe<sup>37</sup>. De las dos constituciones dogmáticas de aquel Concilio, la primera, *Dei Filius*, trataba directamente de la fe católica. La segunda, *Pastor aeternus*, intentaba apuntalar la defensa de esa fe dando un referente claro: la autoridad y el magisterio del obispo de Roma. El tema de la Iglesia se abordó, pues, desde una inquietud apologética inmediata.

El Vaticano II en cambio se acercó a la doctrina eclesiológica como fruto de una maduración en la que resultaron decisivos los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico y un laicado cada vez más consciente de sí mismo<sup>38</sup>.

PABLO VI, al inaugurar la segunda sesión del Vaticano II no dudó en afirmar:

“No hay por qué extrañarse si después de veinte siglos de cristianismo... el concepto verdadero, profundo y completo de la Iglesia, como Cristo la fundó

---

<sup>33</sup> AS III/IV 14.

<sup>34</sup> AS III/VII 35.

<sup>35</sup> A. BIRMELE, “Les dialogues entre Eglises chrétiennes. Bilan et perspectives”: *Etudes* 373 (1990) 685.

<sup>36</sup> K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche* (= La nueva imagen de la Iglesia), en: *Schriften zur Theologie*, VIII (Einsiedeln 1967 [no está traducido]), 330: “En este Concilio, la Iglesia ha sido no sólo el sujeto sino también el objeto de las afirmaciones conciliares; éste ha sido el Concilio en que la Iglesia reflexiona sobre la conciencia que tiene de sí misma.”

<sup>37</sup> Sin olvidar la preocupación romana por apagar cualquier rescoldo de galicanismo...

<sup>38</sup> La cosecha teológica del medio siglo anterior al Concilio está bien presentada en la obra de ROGER AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Paris-Tournai 1954.

y los apóstoles la comenzaron a construir, tiene todavía necesidad de ser enunciado con más exactitud. La Iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada por la divina presencia, y por esto siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones”<sup>39</sup>.

El hecho mismo de que sea éste el primer intento de tal ambición en un Concilio nos hace comprender que estamos sólo ante un primer paso, de gran alcance, pero con inevitables tanteos e imprecisiones.

*Lumen Gentium* presenta la Iglesia ante todo, como un misterio enmarcado en el misterio de Dios. Los cuatro primeros números se resumen en la frase final: “así toda la Iglesia aparece como un pueblo que funda su unidad en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4:2)<sup>40</sup>. Consecuentemente el capítulo segundo trata del Pueblo de Dios, como sujeto activo, el gran protagonista, el interlocutor de Dios. Y así, la jerarquía pasa a ocupar el tercer lugar: los ministerios -papa, obispos, presbíteros, diáconos...- constituyen un servicio dentro del Pueblo de Dios.

Notemos que la estructuración de LG tiene gran repercusión ecuménica aunque aquí sólo nos limitemos a mencionarlos. Nos detenemos en otra aportación de la LG, que además de su importancia ecuménica tiene valor de principio, y es la visión escatológica de la Iglesia.

Efectivamente, el redescubrimiento de la dimensión escatológica ha sido considerado como uno de los rasgos más nuevos y más llenos de promesas de la LG. Con él, el Concilio relativiza la institución y subraya su índole provisional. «La Iglesia deja atrás todo lo que pudiera parecer autosuficiencia de [...] sus estructuras»<sup>41</sup>. Dicho de otro modo: con la recuperación de lo escatológico en eclesiología queda de relieve el principio que legitima los cambios en la Iglesia –los introducidos por el Concilio mismo, en primer lugar el cambio de actitud de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico-. El esquema *de ecclesia* de la comisión preconiliar no dedicaba especial atención a la escatología. Tampoco el esquema presentado al comienzo de la Segunda sesión del Concilio (septiembre 1963). No puede extrañarnos esto si tenemos en cuenta que la escatología era hasta entonces, en teología, el tratado «de las últimas cosas», *de novissimis*: muerte juicio infierno gloria, “la caída del telón”<sup>42</sup>. Es posible que la voz de PAUL TILLICH alertando, en vísperas de la apertura del Concilio, sobre la pérdida en el catolicismo de la conciencia profético-escatológica en beneficio de la otra dimensión (sacramental-sacerdotal) de la Iglesia, suscitara en algunos padres la necesidad de subsanar esta laguna en la presentación que de la Iglesia hacía *Lumen Gentium*<sup>43</sup>. El hecho es que el card. J. FRINGS, en nombre de 66 padres, pedía en la

---

<sup>39</sup> N° 17 del discurso, en la edic. de la BAC, *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones...*, Madrid 41967, 1006s.

<sup>40</sup> La misma orientación en el primer texto de la comisión ortodoxo-católica (1982): *El misterio de la Iglesia... a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, en: *Enchiridion oecumenicum*, I, 504.

<sup>41</sup> Y. CONGAR, *Le diaconat dans la théologie des ministères*, en coll. Unam Sanctam, t. 59 (Paris 1966) 127.

<sup>42</sup> Todavía dos años antes de convocarse el Concilio, era un exegeta, no un teólogo, el que trataba la voz *eschatologie* en el diccionario *Catholicisme* (4, 410-414); cf. M. MICHEL, “Le retour de l’eschatologie dans la théologie contemporaine”: *Revue des Sciences Religieuses* 58 (1984) 180-183.

<sup>43</sup> TILLICH, “Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation” (= El redescubrimiento de la tradición profética en la Reforma): *NZSystTh* 3 (1961) 237-238; ID., “Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus” (= La relevancia permanente de la Iglesia católica para el protestantismo): *ThL* 87 (1962) 641-648 (ambos art. también en sus obras completas, tomo VII del año 1962). Tillich propugnaba en el protestantismo el movimiento contrario: revalorizar la dimensión sacramental-sacerdotal; ahí veía él el valor de la aportación católica.

congregación 37 un capítulo nuevo en esa dirección<sup>44</sup>. Una página del entonces teólogo de Frings, J. RATZINGER, escrita con el título de «Iglesia e historia», refleja bien lo que subyacía a la petición<sup>45</sup>:

“Se pedía un enfoque de la Iglesia menos estático y más en la dinámica vital de su historia (*heilsgeschichtlich*...). La Iglesia no es una magnitud ya lista y acabada, definida de una vez por todas y por encima del tiempo y del espacio. Sino que por su naturaleza sigue en camino y pone de manifiesto la historia de Dios con los hombres -del Dios que desde Adán y Abel se abre paso hasta ellos y, en la Alianza, va con ellos por la historia. Así quedaría trazada una imagen viva de la Iglesia, nunca terminada, peregrinación de la humanidad con y hacia el Dios que la llama [...] Entendida así la Iglesia como historia que siempre acontece de nuevo entre Dios y el hombre, brota también una 'visión escatológica' de la Iglesia. Porque si la Iglesia por su propio ser está en camino, no puede quedar conectada sólo con el pasado, aunque su centro permanente e inalterable sea el acontecimiento único de Cristo: justamente este Cristo, al que ella vuelve la vista y del que procede, es también el Señor que viene, y ella, precisamente al mirarlo, está también en marcha hacia el futuro. Una Iglesia cristocéntricamente marcada no está sólo vuelta hacia el acontecer salvífico del pasado, es siempre también Iglesia bajo el signo de la esperanza. Tiene todavía pendientes ante sí su conversión y un futuro decisivo”.

La LG recupera, pues, la perspectiva escatológica de la institución. Datos esparcidos en los dos primeros capítulos corrigen la visión de los manuales de la primera mitad de este siglo, cuando se tendía apologeticamente a identificar dos realidades, Iglesia y Reino de Dios<sup>46</sup>. Se matizaba que el Reino se halla en la Iglesia sólo *en germen* (LG 5:2), *incoado* (9:2), *praesens in mysterio* (3); la Iglesia todavía “está en camino, lejos” (*peregrinatur*: 6:5), “anhela el Reino consumado” (5:2). Es el «ya / todavía no», que hizo famoso el exegeta congregacionista CHARLES H. DODD. Todo ello obtiene nueva fuerza al añadirse el cap. 7º, “Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial”. Obsérvese que suponía un cambio por cuanto en el esquema penúltimo todavía se decía «carácter escatológico de *nuestra* vocación, y *nuestra* unión...» que no era sino un enfoque puramente individualista: la orientación escatológica y el paso a la perfección definitiva parecían ser sólo cosa de los miembros de la Iglesia –como si los autores del esquema tuvieran reparo en atribuir fragilidad y provisionalidad terrenas a la Iglesia misma. Este prejuicio fue criticado al comienzo de la sesión tercera, y así se logró que en el título apareciera la Iglesia peregrina como sujeto<sup>47</sup>.

El Concilio mostraba así sentido de la historicidad de la Iglesia, que había faltado en la mayoría de los que asistieron al Vaticano I el siglo anterior, pero que era ya una adquisición de las nuevas generaciones. La Iglesia, Pueblo de Dios en marcha, subrayaba su condición de hallarse siempre en proceso, abocada hacia adelante junto con todo lo creado. Es éste el

---

<sup>44</sup> AS II/I 346.

<sup>45</sup> J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblicke auf die Zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964, 28-30.

<sup>46</sup> En el Vaticano I, el esquema segundo *de ecclesia* que no llegó a discutirse decía que la Iglesia era *Dei civitas et regnum caelorum merito appellata* (cap. 2º); y el título del cap. 9º: *ecclesiam esse verum regnum, divinum, immutabile et sempiternum* (MANSI 53, 309 y 315).

<sup>47</sup> Cf. O. SEMMELROTH en su comentario al capítulo VII de LG (en: *Das Zweite vatikanische Konzil*, suplemento del *Lexikon für Theologie und Kirche* I (1966) 314-316. El autor comenta que sin la dinámica escatológica lo institucional de la Iglesia hubiera quedado “incorrectamente descrito”.

fundamento de la revisión crítica a que está llamado, en cada etapa de su existencia, el Reino hecho historia<sup>48</sup>. El fundamento del *aggiornamento*<sup>49</sup>.

Finalmente, hay que añadir que lo dicho en la frase de LG 48:3 acerca de los «sacramentos e instituciones»<sup>50</sup> se puede también aplicar, aunque el texto no lo mencione, a «la formulación de los documentos dogmáticos de la Iglesia, en cuanto tentativas de aproximación a la Verdad eterna en un lenguaje humano y por tanto limitado en sus medios»<sup>51</sup>. Es lo que enseñó más tarde *Mysterium ecclesiae* en su n° 5<sup>52</sup>.

### 2.2.1 La eclesialidad de los cristianos separados

Estudiamos ahora dos modificaciones realizadas por el Vaticano II acerca de la eclesialidad de los cristianos que no están en comunión con la Sede Apostólica romana. La primera se refiere a los individuos; la segunda, a sus comunidades.

#### a) Los individuos: bautismo y pertenencia a la Iglesia

La encíclica *Mystici corporis* (MC) publicada durante la II Guerra mundial (1943), ha sido considerada «un hito en la evolución de la moderna eclesiología» (P. HÜNERMANN); con todo, no se distinguió por su apertura ecuménica. En el punto que nos ocupa afirmaba:

«En realidad, sólo ha de contarse entre los miembros de la Iglesia a quienes han recibido el baño de la regeneración y profesan la verdadera fe, y ni se han separado lamentablemente (*misere*) de la contextura de este Cuerpo ni han sido apartados de él por la autoridad legítima por faltas gravísimas. (...) Como en la verdadera asamblea de los fieles de Cristo no hay sino un solo Cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo, así no puede haber sino una sola fe (cf. Ef 4:5), y por tanto el que rehúsa escuchar a la Iglesia debe ser considerado, según lo manda el Señor, como pagano y publicano (cf. Mt 18:17). Por lo cual, los que están divididos entre sí por la fe o por el gobierno no pueden vivir en este Cuerpo único ni de su único Espíritu divino» (DSch 3802 / 2286)<sup>53</sup>.

«No cualquier pecado, por grave que sea, separa por su naturaleza al hombre del cuerpo de la Iglesia -como en cambio lo hacen el cisma, la herejía o la apostasía» (DSch 3803 / 2286)<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> Proceso de revisión necesario pero delicado. «Que el Pueblo peregrino de Dios, en su camino a través del segundo milenio, haya venido a ser un pueblo en desacuerdo y escindido encuentra su explicación en último término en la distinta manera de comprender, en cristología y eclesiología, la escatología hecha historia» (H. SCHÜRMANN, *Orientierungen am Neuen Testament*, III, Düsseldorf 1978, 11).

<sup>49</sup> «La extensión de la afirmación de transitoriedad a las 'instituciones' sugiere, salvadas siempre aquellas cosas que Cristo quiso inmutables en su Iglesia, la necesidad de la puesta al día de muchas de las instituciones eclesiásticas; en otras palabras, en la transitoriedad de esas instituciones radica el fundamento teórico del trabajo de 'aggiornamento'», en: C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980, 554.

<sup>50</sup> «Y mientras llegan los cielos nuevos y la tierra nueva, en los que tiene su morada la santidad, la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo, lleva consigo la imagen de este mundo que pasa [...]» (LG 48:3)

<sup>51</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano*, II, Barcelona 1969, 218s.

<sup>52</sup> AAS 45 (1973) 402s; *Ecclesia* (1973) 882s.

<sup>53</sup> AAS 35 (1943) 202-203.

<sup>54</sup> AAS 35 (1943) 203.

«El Espíritu Paráclito (...) rehúsa habitar con su gracia santificante en los miembros totalmente separados del Cuerpo» (DSch 3808 / 2288)<sup>55</sup>.

Esos textos defendían una posición que «ni el esquema reformado de J. KLEUTGEN en el Vaticano I había profesado»<sup>56</sup>. Se recibieron por algunos teólogos con gran reticencia. Terminada la guerra, los autores se esforzaron por interpretarlos del modo más benigno. El primero fue KLAUS MÖRS DORF, con su distinción entre pertenencia *constitucional* y *activa*; la primera es la producida por el bautismo, la activa es la realización personal del carácter bautismal. Todo bautizado es miembro constitucional, pero puede tener un obstáculo canónico que le impida la pertenencia activa plena<sup>57</sup>. K. RAHNER, por su parte, recordó la doctrina anterior a la encíclica sobre *membrum re* y *membrum voto* y sugería distinguir entre «pertenencia» (concepto más amplio) y «carácter de miembro» (*Gliedschaft*), al que MC daba un sentido muy estricto<sup>58</sup>. Otros teólogos ideaban otras fórmulas<sup>59</sup>. Las propuestas, sin embargo, no fueron bien vistas: «Algunos reducen a una fórmula vana la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para alcanzar la salvación eterna», decía la *Humani generis*<sup>60</sup>.

El tema, pues, era delicado. Urgía una matización, pero tenía que venir del magisterio. A prepararla se aprestó AUGUSTIN BEA en su calidad de presidente del Secretariado para la Unidad. Había que contar, como se vio enseguida, con la oposición de «un teólogo de Roma, no italiano, influyente y que 'ejercía autoridad'» y que reaccionaría enseguida tachando de inaceptables las explicaciones de Bea<sup>61</sup>.

A sus ochenta años, el cardenal recorrió los principales centros intelectuales de Centroeuropa e Inglaterra. Al abordar el tema que nos ocupa, su punto de partida eran documentos de la misma autoridad que los de Pío XII<sup>62</sup>. Bea citaba a Juan XXIII, que llamaba a los cristianos separados «nuestros hijos» y «nuestros hermanos» (discurso en el conclave y encíclica *Ad Petri cathedram*) y a Pío XII mismo en otra de sus encíclicas (*Mediator Dei*) donde decía que los creyentes en Cristo «se convierten por el bautismo, con el título general de cristiano, en miembros del Cuerpo místico de Cristo»<sup>63</sup> y procuraba hacer referencia al cn. 87 del antiguo CIC<sup>64</sup>. Citaba también los textos bautismales de s. Pablo (1 Cor 12:13; Gal 3:27). Y concluía:

---

<sup>55</sup> Id., 220.

<sup>56</sup> G. DEJAIFVE, «L'appartenance à l'Eglise du concile de Florence à Vatican II»: *NRTh* 99 (1977) 34.

<sup>57</sup> KL. MÖRS DORF, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung* (=La pertenencia a la Iglesia a la luz de la ordenación jurídica eclesiástica): *Theologie und Seelsorge* 1 (1944) 115-131; art. recogido y reelaborado en sus *Schriften zum Kanonischen Recht*, Paderborn-München 1980, 148-167.

<sup>58</sup> *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII M.C.C.*, *ZkTh* 69 (1947) 129-188; en español, *Escritos de teología*, II 9-94 (el título original dice "pertenencia", no "incorporación").

<sup>59</sup> Citas y resumen en DEJAIFVE a.c., 36-37.

<sup>60</sup> Encíclica *Humani generis*, AAS 42 (1950) 571. Precede a esas palabras la identificación del Cuerpo místico con la Iglesia católica romana, que veremos más adelante.

<sup>61</sup> Sigo en estos datos a un testigo de excepción, el card. JAN WILLEBRANDS, a quien Bea incorporó a su equipo de trabajo (cf. supra pág. 12 con la referencia en nota 20).

<sup>62</sup> Su conferencia, en A. BEA, *La unión de los cristianos*, Barcelona 1963, 11-38.

<sup>63</sup> AAS 39 (1947) 555; DSch 3850 / 2300.

<sup>64</sup> El canon 87 decía: "Por el bautismo queda el ser humano constituido persona en la Iglesia de Cristo con todos los derechos y obligaciones de los cristianos a no ser que, en lo tocante a los derechos, obste algún óbice que impida el vínculo de la comunión eclesiástica o una censura infligida por la Iglesia". En el nuevo código es el canon 96.

«La doctrina de *Mediator Dei* y de s. Pablo es universal: habla del efecto del bautismo *como tal*, con la sola condición de que sea válido. Por tanto tiene que poder aplicarse también de alguna manera a nuestros hermanos separados de la Sede apostólica como consecuencia de una herejía o de un cisma heredados de sus antepasados».

Las declaraciones rígidas de MC las interpretaba el cardenal Bea así:

«La encíclica MC niega la pertenencia de herejes y cismáticos al Cuerpo místico, que es la Iglesia, *sólo en aquel sentido pleno* en el que se afirma de los católicos; esto es, niega la *plena* participación en la vida que Cristo comunica a su Iglesia y en el Espíritu divino de Cristo que la anima y vivifica. Los hermanos separados están privados ciertamente del disfrute de tantos privilegios y gracias *proprios* de los miembros unidos visiblemente con la Iglesia católica, pero la encíclica *no excluye de ningún modo toda pertenencia a la Iglesia y todo influjo de la gracia de Cristo* [...] Como consecuencia de su pertenencia fundamental, aunque no plena, a la Iglesia, gozan ellos también del influjo de la *gracia de Cristo*. [...] El Espíritu Santo obra por tanto de manera especial y abundante también en ellos aunque, ya lo hemos dicho, no tan plena...»<sup>65</sup>.

El lenguaje de Bea «era un lenguaje nuevo» en los oídos que le escuchaban en las ciudades suizas, alemanas, inglesas, comentará J. Willebrands en el centenario del nacimiento del cardenal. Así, el de *Unitatis redintegratio*:

«Quienes ahora nacen en esas comunidades [separadas] y se nutren en ellas con la fe de Cristo (...) y han recibido debidamente el bautismo quedan constituidos en cierta comunión -aunque *no perfecta*- con la Iglesia católica. Es cierto que por discrepancias existentes (...) se oponen no pocos obstáculos, a veces bastante graves, a la *plena* comunión eclesial, obstáculos que intenta superar el movimiento ecuménico. Sin embargo, justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen con razón como hermanos en el Señor» (UR 3:1).

#### b) *La eclesialidad de las comunidades*

Quizá el modo más existencial de acercarnos al problema sea citar una frase del obispo protestante de Oslo, ANDREAS AARFLOOT, en su discurso de bienvenida al Papa durante el viaje de éste a los Países nórdicos, junio de 1989:

“Desde el Concilio Vaticano II, (...) hemos advertido un reconocimiento creciente, por parte de la Iglesia católica, de otras estructuras y tradiciones eclesiales. Indirectamente, el hecho de que la Iglesia católica se haya comprometido en diálogos bilaterales con las iglesias luteranas a través de la Federación Luterana Mundial nos parece una señal de práctico reconocimiento eclesiológico. Nosotros nos consideramos genuinas iglesias, con la necesaria cualidad sacramental y estructural. Pero estamos aguardando el día en que Su

---

<sup>65</sup> A. BEA, *o. c.*, 28.30.32.33. La conferencia se publicó como primicia en *La civiltà cattolica* 112/1 (1961) 113ss. Los textos que cito están cotejados con esa primera versión.



Santidad reconozca expresa e inequívocamente el carácter eclesial de las Iglesias luteranas y demás Iglesias protestantes.”

El noruego simplificaba quizá el punto de vista luterano<sup>66</sup>, pero planteaba un interrogante serio. A su modo, lo había planteado ya el P. CONGAR en 1937: «qué son, a los ojos de la Iglesia, las cristiandades disidentes»<sup>67</sup>. No bastaba con preguntarse qué son, a los ojos de la Iglesia, los cristianos disidentes; el ecumenismo comenzaba cuando se admite que los otros - no sólo los individuos, sino los cuerpos eclesiásticos como tales- tienen también dones de Dios; «en la medida en que las cristiandades disidentes hayan conservado principios de comunión con Dios, puestos por Cristo en su Iglesia, (...) podrá ser verdadero decir que las almas se santifican en ellas no *a pesar de* su confesión sino *en y por ella*»<sup>68</sup>.

Pero fue después de la segunda Guerra mundial, con la fundación del WCC, cuando empezó a preocupar al Magisterio romano el problema de la realidad eclesial de esas comunidades<sup>69</sup>.

Juan Pablo II no dio respuesta, en su discurso, al obispo luterano de Oslo. Sin embargo el Vaticano II, como reconocía Aarflot, ha dejado abierta una vía importante para dialogar sobre ello.

### 2.2.2 La dialéctica obispos-papa

Lo que ahora abordamos recoge el resultado de un debate, el más largo de los mantenidos en el Vaticano II, pero que es mucho más viejo que el Concilio: el del equilibrio de papeles entre los obispos y el papa. Con desigual éxito, la discusión ha estado presente en la vida de la Iglesia católica durante todo el segundo milenio. Su desenlace sigue pendiente, pero se han dado nuevos pasos hacia él. Si los incluimos aquí es porque están relacionados con el punto más sensible del diálogo ecuménico, el del primado papal.

Digamos que el Concilio inició la apertura de una brecha en la concepción primacial que el Vaticano I pareció sancionar, primero porque, por el hecho de reunirse, “refutó el dogma de 1870 que parecía volver inútil y hasta teológicamente imposible la celebración del Concilio”<sup>70</sup>; pero, además, porque devolvió al ministerio episcopal su plena sacramentalidad y restableció la responsabilidad colegiada común del Papa y los obispos para conducir la Iglesia universal. Fue esto fundamentalmente lo que alargó tanto la discusión sobre el capítulo III de *Lumen Gentium* y lo que, al centrar la preocupación en un solo extremo, impidió se tratara con detenimiento del ministerio presbiteral<sup>71</sup>.

Esto dicho, es innegable la gran aportación positiva que el capítulo III contiene. Señalamos al menos tres de sus matizaciones importantes:

---

<sup>66</sup> Algunas comunidades protestantes no desean ser llamadas Iglesias.

<sup>67</sup> *Chrétien désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique*, Paris 1937, XV y título de la página 300.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>69</sup> G. DEJAIFVE, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris 1978, 79.

<sup>70</sup> O. CLÉMENT, *Roma, de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el papado*, Cristiandad, Madrid 2004, 97.

<sup>71</sup> Unilateralidad hubo también dentro de la cuestión misma obispos-papa: la dialéctica Iglesia universal/comunión de Iglesias apenas si fue contemplada. Es éste un contencioso postconciliar incómodo entre teólogos y Curia romana.

a) La primera, la decisión del Concilio de fundamentar las estructuras eclesiales en una ontología de gracia sacramental:

«Este santo Sínodo enseña que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden (...), cumbre del ministerio sagrado. La consagración episcopal confiere también, junto con el oficio de santificar, los oficios de enseñar y de regir, los cuales sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio.» (LG 21:2).

GÉRARD PHILIPS, que tanta parte tuvo en la preparación de LG, escribió acerca de ese párrafo: «El episcopado considerado como sacramento y como colegio, he ahí la parte más original del capítulo»; y más adelante: «El vínculo entre la sacramentalidad y la colegialidad de la función episcopal constituye, a nuestro parecer, el progreso teológico más importante efectuado por el Concilio»<sup>72</sup>.

La oscuridad que sobre este punto reinó había llegado hasta nuestro tiempo. Parece que san Jerónimo tuvo mucha parte en ello. Según él, un colegio de presbíteros de Alejandría habría estado ordenando durante un cierto tiempo al obispo del lugar. Jerónimo y su fuente (el Ambrosiaster) parecen movidos por el afán de mostrar la superioridad del presbítero frente al diácono, pero la actitud polémica del santo ha pesado mucho «en el desarrollo ulterior de la teología latina, que ha dado a veces en no saber lo que distingue al presbítero del obispo»<sup>73</sup>.

b) La segunda, que el Concilio redescubre el significado de la Iglesia local: en ella está presente la plenitud de la Iglesia universal toda entera. La idea de que la Iglesia local representa a toda la Iglesia era fundamental en la Iglesia primitiva. Esta idea se halla claramente expresada en la constitución sobre la liturgia, donde se presenta a la Iglesia local como «la más alta manifestación de la Iglesia» - cuando se reúne en torno al obispo en asamblea litúrgica, en especial al celebrar la Eucaristía (SC 41:2). Por su parte, el decreto *Christus Dominus* sobre los obispos dice que en la diócesis o Iglesia local, «adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, ... se halla y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica» (ChD 11:1). Y también, por supuesto, *Lumen Gentium* en los nn. 23:1 («en ellas y a partir de ellas») y 26:1:

«La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (*vere adest*) en todas las legítimas comunidades locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, también son llamadas iglesias en el NT. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo convocado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1 Thes 1:5). En ellas son congregados los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo».

Por la Cena (prosigue el Conc.) queda unida toda la fraternidad. «En estas comunidades, ya sean pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuyo poder se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> G. PHILIPS, *o. c.*, II, 305 y 306.

<sup>73</sup> R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session*, Paris 1964, 47.

<sup>74</sup> K. RAHNER, *o. c.*, 334-335, comenta la inserción tardía de este párrafo en un texto ya ultimado: «prescindamos de si éste era el sitio más acertado; lo importante es que está y que dice lo que había que decir». G. PHILIPS reconoce lo «inesperado» de que el tema de la Iglesia local sea tratado «en conexión con el poder santificador del obispo», y pide que se lea el texto con «una cierta simpatía» pero, pese a las dos páginas que

Desde la reforma gregoriana (fines del s. XI), había adolecido el catolicismo de una teología insuficiente de las Iglesias locales. Se privilegiaba la consideración de la Iglesia universal, con insistencia creciente en el poder papal<sup>75</sup>. ¿Es una casualidad que el momento decisivo, o punto de inflexión, de este fenómeno de atrofia/hipertrofia tuviera lugar poco después del distanciamiento entre Oriente y Occidente?<sup>76</sup>

c) Tercero, la apuesta por la colegialidad que es prolongación de las dos afirmaciones anteriores. El término mismo no está en los textos del Concilio (sí está *collegium*). Pero es una consecuencia de lo que dice LG 22:2: «El orden de los obispos (...) en el que perdura el colegio apostólico, es también, junto con su cabeza (...), sujeto de la potestad plena y suprema en la Iglesia universal»<sup>77</sup>.

No es posible aquí explicar la colegialidad tal como se debatió en el aula conciliar. Se la ha llamado exageradamente «espinas dorsales de todo el Concilio», «centro de gravedad del Vaticano II»; en todo caso, éste fue el debate más animado. Pero ha de mencionarse algo referente al capítulo III de LG acerca de que sigue pendiente el desenlace del contencioso teológico obispos-papa: lo acontecido en la *semana negra* (15-21 nov. 1964), en especial la «nota explicativa previa a los *modos*» sobre el capítulo III que se comunicó a los padres «por mandato de la autoridad superior» inmediatamente antes de la votación final de la LG, demostró que:

«no se ha encontrado aún la forma de realización del primado ni de formulación de su doctrina que deje claro ante las Iglesias de Oriente que una unión con Roma no significaría someterse a una monarquía papal sino restablecer el vínculo de comunión con la sede de Pedro»<sup>78</sup>.

Resumiendo, el Concilio afirma la conexión entre la gracia sacramental y la estructura eclesial, la importancia de la iglesia local, la competencia y responsabilidad colegiales del episcopado. Se vuelve así a una conciencia más viva de continuidad con la Iglesia del primer milenio. Pero el Concilio en el último momento no ha podido llegar al final esperado.

---

dedica a explicarlo, silencia que el párrafo intercalado se debió a la protesta de muchos padres (*rogantibus pluribus patribus*: AS III/I 253) que dentro y fuera del aula conciliar se quejaban de que la LG enfocara la Iglesia “demasiado unilateralmente” desde el punto de vista de la Iglesia universal y su estructura dejando menos clara no sólo la vida concreta de la Iglesia donde realmente tiene lugar sino las consecuencias de la relación fundamental entre la *ekklesia* como comunidad local, que es “cuerpo de Xto”, y la *ekklesia* como unidad de esas Iglesias, fundada en la verdad y el amor en Cristo. Rahner, del que tomo este resumen, menciona en especial la intervención del arzobispo E. ZOGHBY vicario del patriarca oriental MAXIMOS IV (*Das Zweite Vatikanische Konzil*, suplemento del *Lexikon für Theologie und Kirche*, I (1966), 242s); la referencia de Philips, en: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano*, I, ad numerum 26 de LG.

<sup>75</sup> Cf. Y. CONGAR, “Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise vue par la théologie catholique”: *Irénikon* 53 (1980) 291-313; ID., *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*, en: *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, 227-260. Sobre la Iglesia local, cf. H. LEGRAND, “La Iglesia local”, en: *Iniciación a la práctica de la teología. III. Dogmática*, 2, Madrid 1985, 138-319; J. M. R. TILLARD, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.

<sup>76</sup> Aquí tenemos quizá un caso de aplicación del sentido de la historicidad en la Iglesia para no considerar necesariamente la fortaleza del papado en un momento de lucha con el Imperio (en el que muchos obispos eran señores feudales) como una adquisición eclesiológica. Lo que fue, entre otros factores, una necesidad política por el bien de la Iglesia permite, y exige, distinguir entre esencia y formas históricas.

<sup>77</sup> Se puede leer a H. LEGRAND, *Colegialidad y primado según el Vaticano II*, en: *Iniciación a la práctica de la teología. III. Dogmática*, 2, Madrid 1985, 289-303.

<sup>78</sup> J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Colonia 1965, 49s.

Comprendamos los inevitables tanteos, imprecisiones y compromisos de un Concilio que por primera vez abordaba detenidamente el tema de la Iglesia. Habrá que continuar «liberando» la fuerza que late en tantos pasajes, a veces dispersos, y lograr su mayor reajuste. Pero lo que se ha avanzado y descubierto es mucho y está llamado a tener repercusión en el futuro. A no ser que se detuviera el cambio de orientación iniciado en el Vaticano II<sup>79</sup>. Un poco de nostalgia queda, sin embargo, sobre todo al releer lo que el teólogo E. AMANN escribía doce años antes de que comenzara el Vaticano II:

«Desde el tiempo de Gregorio VII los papas habían reivindicado con energía extraordinaria a veces este poder casi absoluto y discrecional sobre el episcopado. Los grandes debates de los siglos XV y XVI habían traído el repliegue de tales ideas. Reimpulsadas un tanto a comienzos del XIX no habían recuperado toda la fuerza lograda en tiempos de la 'monarquía pontificia'. Ahora [en el Vaticano Primero] lo conseguían. Los años que siguieron al Concilio iban a traer un reforzamiento de la acción directa del papa sobre las diócesis y, digamos la palabra, de la centralización papal. Lamentablemente, el problema de la conciliación de los derechos divinos del episcopado con los derechos divinos del papa no pudo discutirse (...). Sin embargo, una teología bien equilibrada de la Iglesia reclama que este problema sea planteado; y la vida práctica pide asimismo que sus aplicaciones queden reguladas. ¿Será ésta la obra del Vaticano II? Es el secreto del futuro»<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Cf. las serias reflexiones de PIERRE DUPREY, del Secretariado para la Unidad, en *Herder-Korrespondenz* 39 (1985) 213ss.

<sup>80</sup> E. AMANN, "Concile du Vatican", en : *Dictionnaire de théologie catholique* XV, 1950, col. 2583.