

BENEDICTO XVI Y EL ECUMENISMO

Diego M. Molina Molina, sj

Sumario: Joseph Ratzinger dijo que una de las consecuencias del Vaticano II es que la teología ya no podría dejar de tener una dimensión ecuménica, algo que se ha mantenido en toda su obra. Y así, desde el comienzo de su pontificado Benedicto XVI tomó como misión importante el trabajo por la unidad de las Iglesias, por lo que son muchas las intervenciones que ha realizado con relación al ecumenismo. Este artículo analiza, por una parte, los temas subyacentes, que podemos ver como hilos conductores de su pensamiento ecuménico y que aparecen de una forma u otra en sus escritos o hechos: la pasión por la verdad, la comprensión de unidad que está a la base de sus intervenciones, la necesidad de conversión de todos los cristianos para alcanzar dicha unidad... Por otra parte se detiene en unos temas concretos que han acaparado de manera especial la labor teológica del actual Papa y que tienen gran repercusión ecuménica, como pueden ser el ministerio de Pedro, la cuestión del "subsistit in" o la relación entre Iglesia universal e iglesias locales.

Palabras clave: ecumenismo, Benedicto XVI, ministerio petrino, "subsistit in", Iglesia universal, iglesias locales o particulares.

Summary: Joseph Ratzinger said that one of the consequences of Vatican II is that theology already could not be otherwise but to have an ecumenical dimension, and this is something that has been maintained in all his work. And thus, from the beginning of his pontificate, Benedict XVI assumed as an important mission, the work for the union of the Churches, which explains why the interventions he has carried out, related to ecumenism, are so numerous. This article analyses, on the one hand, the underlying themes, which we may consider as connecting themes of his ecumenical thought, and which appear in one form or another in his writings or actions: the passion for truth, the understanding of unity which is at the basis of his interventions, the need for conversion of all Christians in order to reach that unity... On the other hand, he pauses in some concrete themes which have in a special way taken up the theological work of the present Pope, and which have a great ecumenical repercussion, as for example the Petrine ministry, the issue of the "subsistit in", or the relation between the universal Church and the local churches.

Key words: ecumenism, Benedict XVI, Petrine ministry, "subsistit in" [stands within, it is included in], universal Church, local or particular churches.

Fecha de recepción: 25 noviembre de 2010

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2010

1. Introducción

Desde su elección como sucesor de Pedro el 19 de abril de 2005, Benedicto XVI ha asumido el esfuerzo ecuménico como uno de los puntos fuertes de su pontificado¹. Las intervenciones del Papa sobre este tema han sido muy abundantes², así como su interés en reunirse con miembros de las diversas iglesias y comunidades cristianas en sus distintos viajes apostólicos.

Este interés papal no es nuevo. De hecho, ha estado presente en toda la obra del pontífice, primero como teólogo y después como obispo/prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Y no podía ser de otra manera para alguien que escribió, ya en 1982: “Una de las consecuencias esenciales que del concilio Vaticano II se han derivado para la teología es que, a partir de entonces, el pensamiento y el lenguaje teológicos se hallan constantemente referidos a la dimensión ecuménica”³. Esto hace que rastrear el pensamiento de Benedicto XVI sobre el ecumenismo obligue a revisar prácticamente toda su obra porque las posturas en diversos temas teológicos tienen consecuencias para la perspectiva ecuménica, si bien existen algunos escritos, referidos en sentido estricto al tema ecuménico, y que suponen un destilado de lo que ha ido apareciendo a lo largo de toda su obra⁴.

En el pensamiento sobre el ecumenismo de Benedicto XVI aparecen una serie de criterios que no se diferencian mucho de los que se encuentran presentes en otros campos de su teología, aunque se revistan de tintes propios. A estos criterios dedicaremos la primera parte de este artículo. En un segundo momento contemplaremos ciertos temas con consecuencias importantes en el campo del ecumenismo y que han tenido un tratamiento importante en la obra del actual Papa.

2. Criterios de ecumenismo

Cuatro son los criterios que vamos a exponer en este apartado. Comenzaremos por el que consideramos el más importante, y no es otro que lo que el Papa llama el “diálogo

¹ Así lo afirmó en su discurso a las delegaciones de las diversas Iglesias y de las otras religiones no cristianas el 25 de abril de 2005 (AAS 97 (2005) 742s), y más claramente en el primer mensaje dirigido a los cardenales electores en la Capilla Sixtina el 20 de abril de 2005 (AAS 97 (2005) 697): “Por tanto, con plena conciencia, al inicio de su ministerio en la Iglesia de Roma que Pedro regó con su sangre, su actual Sucesor asume como compromiso prioritario trabajar con el máximo empeño en el restablecimiento de la unidad plena y visible de todos los discípulos de Cristo. Esta es su voluntad y este es su apremiante deber. Es consciente de que para ello no bastan las manifestaciones de buenos sentimientos. Hacen falta gestos concretos que penetren en los espíritus y sacudan las conciencias, impulsando a cada uno a la conversión interior, que es el fundamento de todo progreso en el camino del ecumenismo.”

² Cf. la voz “Ecumenismo” en *Enseñanzas de Benedicto XVI* de José A. MARTÍNEZ PUCHE (4 volúmenes), Edibesa, Madrid.

³ *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 9.

⁴ Entre ellos cabe destacar “La situación ecuménica: ortodoxia, catolicismo, reforma” (1977), publicado en: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 231-244 y “Sobre la situación del ecumenismo” (1995), publicado en: *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 261-277. De hecho toda la sección segunda de *Teoría de los principios teológicos* se dedica a “Los principios formales del cristianismo en la controversia ecuménica” (231-376). Además *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987.

de la verdad” (al que une el “diálogo de la caridad”). Desde la elección de Benedicto XVI como sucesor de Pedro, el Pontífice ha hablado numerosas veces del “relativismo” como una característica de nuestra época y como uno de los problemas centrales (sino el más central) con el que se enfrenta hoy el cristianismo. Más allá de las discusiones conceptuales, este relativismo que el Papa denuncia supone que el hombre no puede conocer la verdad, sino que vive en “una penumbra que no es posible esclarecer”⁵.

El segundo criterio es algo que todo planteamiento ecuménico ha de preguntarse. Ante la situación de separación de las diversas Iglesias cristianas y comunidades eclesiales, ¿qué idea de unidad tenemos en mente?

El tercer criterio, relacionado con el anterior, tiene un tinte más práctico y pastoral. Es importante la unidad, pero también es importante evitar nuevas rupturas. En este contexto podemos entender algunas de las actuaciones papales en relación con ciertos grupos disidentes dentro de la Iglesia.

Por último trataremos algo que también ha estado muy presente en las intervenciones papales: el tema de la conversión como condición para la unidad de los cristianos.

2.1. *El diálogo de la verdad y el diálogo de la caridad*

La lectura de las intervenciones de Benedicto XVI sobre el ecumenismo pone ante nuestros ojos que para el Papa existen dos tipos de diálogo: el “diálogo de la verdad” y el “diálogo de la caridad”⁶.

La verdad siempre ha sido una preocupación en la teología de J. Ratzinger. En 1975 ya señalaba que la discusión en torno a los contenidos de la fe no tiene importancia

“mientras no se aborde la cuestión capital: ¿Existe, en el cambio de los tiempos históricos, una identidad reconocible del hombre consigo mismo? ¿Existe una ‘naturaleza’ humana? ¿Existe la verdad que, a pesar de mediar históricamente en toda historia, permanece verdadera, porque es verdadera?”⁷.

⁵ Cf. *Fede, verità e cultura. Riflessioni in relazione all'enciclica Fides et ratio*, Milán 2000.

⁶ Así aparece repetidamente durante el primer año de su pontificado (ya en el discurso a los miembros de la delegación del Patriarcado de Constantinopla el 30 de junio de 2005 –AAS 97 (2005) 830s-; igualmente en la carta al cardenal Kasper de 1 de septiembre del mismo año y en el discurso del 15 de diciembre de 2005 al comité organizador de la Comisión internacional para el diálogo entre católicos y ortodoxos –AAS 98 (2006) 38-40) y así sigue apareciendo con normalidad durante los siguientes años: cf. la carta A los participantes en la tercera asamblea ecuménica europea de 20 de agosto de 2007 o la Audiencia general de 21 de enero de 2009.

⁷ Recogido en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 18.

En el diálogo ecuménico, tras el Concilio Vaticano II, se ha tratado, en gran medida, de llegar a buscar una compatibilidad profunda a formulaciones que, en un primer momento, podían parecer como opuestas. Ahora bien, esta búsqueda de compatibilidad no se realiza a partir del consenso, porque lo que está en juego es la fe de la comunidad, que es siempre un don recibido de Dios. Dicha fe no pertenece a la comunidad, sino que ésta es la depositaria, y por lo tanto, remite a una palabra de Dios que es distinta de la palabra humana. "La verdad no es una cuestión de mayoría"⁸. Para Benedicto XVI la relación entre la verdad y el consenso ha sido invertida, sobre todo, en el discurso desarrollado por Apel y en la filosofía de J. Habermas⁹, con el desarrollo de la "teoría del consenso". Ratzinger habló en contra de esta teoría en numerosas ocasiones, refiriéndose a los diferentes planos en los que ésta aparecía. Así en el tema del derecho¹⁰, en el de las bases del estado¹¹, o en el campo de la dogmática, aun cuando las cosas aparezcan en un primer plano de otra manera.

Así se oponía el ya Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1983 a la comprensión de la Tradición que aparecía en el documento sobre el ministerio y la ordenación del ARCIC (1979). A su entender se había sustituido Tradición por confesión, lo que suponía que la pregunta por la verdad quedaba disuelta a través de una lectura reconciliadora de la historia¹², o lo que es lo mismo, que "tras el nuevo concepto de Tradición se oculta la desaparición de la pregunta por la Verdad"¹³. Esta conciencia del Papa no ha hecho sino crecer con los años. En su artículo "Sobre la situación del ecumenismo" de 1995 dedica un amplio espacio a este tema. Constata que "a la vista de la disputa respecto de la confesión y, con ello, de la disputa sobre la verdad afirmada en ella, para muchos el mismo concepto de verdad se ha vuelto cuestionable"¹⁴. Se establece un primado de la praxis sobre la verdad, que, por una parte, hace que el ecumenismo se convierta en "ecumenismo de las religiones" y por otra que "el cristianismo y todas las demás religiones son medidas por su contribución en aras de la liberación del hombre, por su «praxis liberadora»"¹⁵. En el nivel de la teología J. Ratzinger

⁸ "Sobre la situación del ecumenismo", en: *Convocados en el camino de la Fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 265.

⁹ *Id.*, 266.

¹⁰ "El «final de la metafísica» que en amplios sectores de la filosofía moderna se viene dando como un hecho irreversible, ha conducido al positivismo jurídico que hoy ha cobrado sobre todo la forma de teoría del consenso: como fuente del derecho, si la razón no está ya en situación de encontrar el camino a la metafísica, sólo quedan para el Estado las convicciones comunes de los ciudadanos, concernientes a valores, las cuales convicciones se reflejan en el consenso democrático. No es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso el que crea no tanto la verdad cuanto los ordenamientos comunes". (J. RATZINGER, "La crisis del derecho", palabras de agradecimiento por su doctorado honoris causa pronunciadas el 10 de noviembre de 1999 en la universidad italiana LUMSA).

¹¹ "Como difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, a la formación democrática de la voluntad sólo le queda como instrumento imprescindible la delegación, por un lado, y, por otro, la decisión mayoritaria, exigiéndose mayorías de distinto tipo según sea la importancia de la cuestión de que se trate. Pero también las mayorías pueden ser ciegas y pueden ser injustas." J. RATZINGER, "Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal", dossier sobre la discusión entre Ratzinger y Habermas preparado por M. Jiménez Redondo, en http://www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal_2.htm

¹² Cf. *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1987, 79.

¹³ *Id.*, 90

¹⁴ *Convocados en el camino de la fe*, 267.

¹⁵ *Id.*, 268. El apartado entero se lee con gran provecho (267-272).

considera que esto se manifiesta en la sustitución de la cristología y de la eclesiología por la idea de "reino de Dios". Frente a estas tendencias nuestro autor defiende que no puede haber un ecumenismo que no se plantee claramente las diferencias teológicas que subyacen a las distintas confesiones, y no en principio para buscar el consenso, algo deseable siempre, sino fundamentalmente para buscar la verdad, que se encuentra en el Evangelio.

Las enseñanzas de Benedicto XVI durante su pontificado no han hecho más que profundizar en esta dirección, defendiendo, en primer lugar, que el ecumenismo busca siempre la verdad:

“El objetivo del diálogo ecuménico e interreligioso, diferentes obviamente por su naturaleza y finalidad respectivas, es la búsqueda y la profundización de la Verdad”¹⁶

Y poniendo en guardia, en segundo lugar, contra el relativismo:

"Ciertamente, el relativismo o el fácil y falso irenismo no resuelven la búsqueda ecuménica. Al contrario, la desvían y desorientan”¹⁷.

“La fuerza del *kerigma* no ha perdido nada de su dinamismo interior. Sin embargo, debemos preguntarnos si no se ha atenuado toda su fuerza por una aproximación relativista a la doctrina cristiana similar a la que encontramos en las ideologías secularizadas...”¹⁸.

Este “diálogo de la verdad” debe, a su vez, ser sostenido por el “diálogo de la caridad”, algo que también aparece constantemente en los escritos papales. Aún más, el diálogo de la caridad es previo al diálogo de la verdad, lo condiciona en la medida en que supone que podamos no sólo oír al otro, sino también escucharlo. Es llegar al diálogo con la convicción de que existen bastantes puntos comunes, conscientes de que venimos de la misma fuente y caminamos hacia el mismo fin, que es la unidad de todos en el final¹⁹.

¹⁶ Discurso a la conferencia episcopal francesa en Lourdes el 14 de septiembre de 2008.

¹⁷ Discurso al Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos el 17 de noviembre de 2006 (AAS 98 (2006) 894-897).

¹⁸ Tomado del importante discurso en el encuentro ecuménico de la iglesia de san José en Nueva York el 18 de abril de 2008 (AAS 100 (2008) 339-343).

¹⁹ Así la carta a los participantes en la Tercera Asamblea ecuménica organizada por la Conferencia de las Iglesias de Europa de 20 de agosto 2007 (AAS 99 (2007) 815-817, aquí 816): “Hay dos elementos que deben orientarnos en nuestro compromiso: el diálogo en la verdad y el encuentro en el signo de la fraternidad. Ambos necesitan el ecumenismo espiritual como fundamento. El concilio Vaticano II ya había constatado: «Esta conversión del corazón y esta santidad de vida, junto con las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, deben considerarse el alma de todo el movimiento ecuménico» UR 8” o en la Audiencia General de 21 de enero 2009: “Oremos para que entre las Iglesias y las Comunidades eclesiales continúe el diálogo de la verdad, indispensable para dirimir las divergencias, y el de la caridad, que condiciona el diálogo teológico mismo y ayuda a vivir unidos para un testimonio común”.

2.2. De qué unidad se trata

En gran conexión con el punto anterior nos encontramos con la pregunta sobre la unidad que estamos buscando entre las Iglesias, puesto que la unidad se basa en la verdad que vamos descubriendo.

Por lo que llevamos dicho está claro que Benedicto XVI no desea una unidad que no se tome en serio la verdad. Esto explica que fuera muy crítico con la propuesta realizada por K. Rahner y H. Fries en su conocido libro *La unión de las Iglesias. Una posibilidad real*²⁰ (de hecho, Fries señala que de su pluma vino la “crítica más severa”). En su primera reacción, aparecida en 1983 Ratzinger escribe:

“La consecución de la unidad a carrera tendida (Par-force-Ritt), tal como la proponen últimamente H. Fries y K. Rahner con sus tesis, es una artimaña de acrobacia teológica que por desgracia no resiste la realidad. Las distintas confesiones no se dejan dirigir hacia su reunión como si se tratara de un cuartel, diciendo: lo principal es que marchen juntos; el detalle de lo que piensan entretanto no es tan importante”²¹.

En un apéndice a esta primera reacción de Ratzinger, que aparece en el libro *Iglesia, Ecumenismo y Política*, nuestro autor desarrolla más su postura, señalando que no está de acuerdo con la base a partir de la cual se articula la propuesta de Rahner/Fries y que consiste en la tolerancia en cuanto a la verdad. Por una parte, Rahner y Fries han obviado la pregunta fundamental acerca de cuál es el lugar que la teología evangélica otorga al Canon y a los símbolos de fe apostólico y niceno-constantinopolitano. Además no han tomado en cuenta qué significa para la Iglesia católica la comprensión de la infalibilidad y la capacidad del Papa para declarar infaliblemente, lo cual supone de alguna manera ya una concepción sobre la revelación, la fe, el ministerio ordenado y la propia unidad. En el fondo, Ratzinger considera que la unión propuesta por Rahner y Fries es una unidad formal, sin contenidos claros, lo cual no es ninguna unidad, y supone en la práctica la aceptación de que no podemos llegar a encontrar la verdad (otra cosa muy distinta es que haya que prescindir de las excomuniones entre las Iglesia)²².

Si nos preguntamos por el contenido positivo que tiene la idea de unidad en Benedicto XVI tendremos que buscar su concepción a partir de ciertas ideas que aparecen a lo largo de sus escritos, y que podríamos resumir en:

²⁰ Barcelona 1987.

²¹ Aparecido en la edición alemana de *Communio* 12 (1983) 568-582, aquí 573.

²² Cf. *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1987, 124s.

2.2.1. *Unidad como fruto de la acción de Dios:*

La unidad que debemos buscar los cristianos no puede ser conseguida por el mero esfuerzo humano, sino que es algo que vendrá de Dios.

“La obra del restablecimiento de la unidad, que requiere nuestra energía y nuestro esfuerzo, es en cualquier caso infinitamente superior a nuestras posibilidades. La unidad con Dios y con nuestros hermanos y hermanas es un don que viene de lo alto, que brota de la comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y que en ella se incrementa y se perfecciona”²³.

2.2.2. *Unidad que renuncia a los maximalismos:*

En una conferencia pronunciada en 1976²⁴ J. Ratzinger consideraba que había habido dos tipos de escisiones: las paleoeclesiales (Oriente-Occidente) y las surgidas de los movimientos de Reforma del siglo XVI. A partir de estos dos tipos de escisiones planteaba también dos caminos diversos por donde podría discurrir la marcha hacia la unidad. En esta marcha había que renunciar a los maximalismos por las diversas partes implicadas. Estos maximalismos son: que Occidente pidiera a Oriente un reconocimiento del primado entendido tal como fue definido en 1870; que Oriente pidiera a Occidente que declarase que la doctrina del primado tal como está definida en 1870 es un error total; que la Iglesia católica pidiera a la Reforma que declarase nulos sus ministerios eclesiales o que la Reforma pidiese a la Iglesia Católica el reconocimiento total de dichos ministerios²⁵. A partir de esta renuncia J. Ratzinger establece, en relación a las iglesias orientales, que “Roma no debe exigir de Oriente una doctrina del primado distinta de la que fue formulada y vivida en el primer milenio”²⁶, y que, por su parte, “Oriente renuncie a combatir como herética la evolución occidental del segundo milenio y a aceptar como correcta y ortodoxa la figura que la Iglesia católica ha ido adquiriendo a lo largo de esta evolución”²⁷. Con respecto a las iglesias nacidas de la Reforma J. Ratzinger se muestra más cauto, debido a la multiplicidad de las mismas y vincula la evolución del proceso ecuménico a la comprensión de la *Confessio Augustana*, que debía ser entendida por parte católica como “una forma propia de realización de la fe común, a la que le competiría su propia autonomía”²⁸ y por parte reformada “en la dirección en que justamente fue redactada en sus inicios: en la unidad con el dogma paleoeclesial y con su forma eclesial fundamental”²⁹.

²³ Homilía 25 de enero de 2008 (AAS 100 (2008) 67-71, aquí 68).

²⁴ “La situación ecuménica: Ortodoxia, catolicismo y reforma”, en: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 231-244.

²⁵ Cf. *La situación ecuménica...*, 236s.

²⁶ *Id.*, 238.

²⁷ *Id.*, 239.

²⁸ *Id.*, 242.

²⁹ *Ibid.*

2.2.3. *Unidad en la diversidad*

En una carta que el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe escribió al *Theologische Quartalschrift* de Tubinga, respondiendo a una invitación de esta revista para que explicase su pronóstico acerca del desarrollo del ecumenismo³⁰, señala el cardenal Ratzinger su idea de una unidad en la diversidad³¹. Esta idea se podría desplegar en:

a) en primer lugar debemos dejarnos enriquecer por lo positivo que hay en el otro;

b) de aquí surge un doble movimiento: por un lado debemos seguir intentando y trabajando por conseguir la unidad visible plena a través de los diálogos teológicos, y también a través de la oración y de la conversión; por otro tomar conciencia de que no sabemos ni el día ni la hora en que dicha unidad llegará, porque no es fruto ni única ni principalmente de nuestras fuerzas; esto ha de llevarnos a respetar al otro como otro y respetando su ser otro recibirlo siempre de manera nueva. “Podemos ser uno también como separados”³².

Esta idea ha sido también continuada por Benedicto XVI, que ha subrayado que “la unidad que buscamos no es ni absorción ni fusión, sino respeto de la multiforme plenitud de la Iglesia”³³, algo que tiene que ver con que “el auténtico amor no anula las diferencias legítimas, sino que las armoniza en una unidad superior, que no se impone *desde fuera*; más bien, *desde dentro*, por decirlo así, da forma al conjunto”³⁴.

2.3. *Evitar las nuevas rupturas*

Durante el pontificado de Benedicto XVI ha aparecido otro criterio, que no estaba tan desarrollado en su labor como teólogo y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe porque es de orden más “práctico” que teórico. Me refiero a sus diversas actuaciones en orden a evitar nuevas rupturas o a hacer que las rupturas existentes no se profundicen. Algunas de estas actuaciones han despertado reacciones contrapuestas en la opinión pública. Una de las más llamativas ha sido su actuación con respecto a la comunidad San Pío X.

³⁰ “Zum Fortgang der Ökumene”, en: *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1987, 128-134.

³¹ Cf. “Zum Fortgang der Ökumene”, 130s.

³² *Id.*, 132.

³³ Cf. el discurso a los miembros de la delegación del patriarcado de Constantinopla el 30 de junio de 2005 (ASS 97 (2005) 830s). De igual manera en la carta al Cardenal W. Kasper de 1 de septiembre de 2005.

³⁴ Homilía de 25 de enero de 2006 (AAS 98 (2006) 113-117, aquí 114).

El 21 de enero de 2009 les fue levantada la excomunión *latae sententiae* a cuatro obispo de la fraternidad sacerdotal San Pío X. Esto levantó ciertas críticas en ambientes eclesiales por lo que la Secretaría de Estado vaticana tuvo que hacer una declaración el 4 de febrero del mismo año señalando que la remisión de la excomunión era algo que atañía únicamente a los cuatro obispos pero que no cambiaba en absoluto la situación canónica de la fraternidad. Por último el propio Benedicto XVI escribió una carta a los obispos de la Iglesia católica el 10 de marzo que pretendía dirigir “una palabra clarificadora, que debe ayudar a comprender las intenciones que me han guiado en esta iniciativa, a mí y a los organismos competentes de la Santa Sede”. El Papa vuelve a distinguir entre las personas y la institución, y señala que la excomunión buscaba poner de manifiesto la importancia del paso dado en orden a un cisma eclesial y el arrepentimiento de los excomulgados, que es lo que también busca el paso dado por la Santa Sede al remitir dicha excomunión:

“La remisión de la excomunión tiende al mismo fin al que sirve la sanción: invitar una vez más a los cuatro Obispos al retorno. Este gesto era posible después de que los interesados reconocieran en línea de principio al Papa y su potestad de Pastor, a pesar de las reservas sobre la obediencia a su autoridad doctrinal y a la del Concilio”³⁵.

En este mismo marco de ayudar a la unidad quitando impedimentos que pueden provocar rupturas (si no canónicas, al menos “espirituales”) creo que hay que incluir también el *motu proprio* de Benedicto XVI *Summorum pontificum* de 7 de julio de 2007 con el que se simplifica el proceso para que se pueda celebrar la misa según el misal de San Pío V, editado nuevamente por Juan XXIII en 1962. Los obispos han de procurar siempre, como el mismo Papa indica, “evitar la discordia y favorecer la unidad de la Iglesia”³⁶.

2.4. La conversión

En último lugar, y no porque sea el menos importante, aparece constantemente en los escritos, alocuciones, homilías de Benedicto XVI el tema de la conversión conectado con el esfuerzo ecuménico.

Se trata de una conversión espiritual que está a la base, como un requerimiento y un presupuesto, del camino hacia la unidad. Dicha conversión está conectada con el “ecumenismo espiritual” del que ha hablado en numerosas oportunidades, y al que ya se había referido con anterioridad. Así, hablando de la posible unión entre Oriente y Occidente, J. Ratzinger opina que “la unión de las Iglesias de oriente y occidente es, desde el punto de vista teológico, básicamente posible, pero no cuenta aún con la suficiente pre-

³⁵ Carta a los obispos de 10 de marzo de 2009.

³⁶ AAS 99 (2007) 777-781, aquí 780: “Ipse [episcopus] videat ut harmonice concordetur bonum horum fidelium cum ordinaria parociae pastoralis cura, sub Episcopi regimine ad normam canonis 392, discordiam vitando et totius Ecclesiae unitatem fovendo”.

paración espiritual y, por tanto, en la práctica, aún no ha llegado el tiempo a su sazón³⁷. De igual manera la conversión aparece conectada siempre al esfuerzo ecuménico en las intervenciones del actual Papa. Sirva de ejemplo el siguiente texto:

“Al comienzo de mi pontificado, expresé mi propia convicción de que «la conversión interior es el fundamento de todo progreso en el camino de ecumenismo», y recordé el ejemplo de mi predecesor, el Papa Juan Pablo II, que a menudo habló de la necesidad de una «purificación de la memoria» como medio para abrir nuestro corazón a fin de recibir la verdad plena de Cristo³⁸.”

3. Algunos temas importantes con consecuencias ecuménicas

Además de los criterios expuestos existen temas cuya importancia en el campo ecuménico es innegable y a los cuales el actual Papa ha dedicado una especial atención, ya fuera como teólogo o como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. A algunos de estos temas dedicamos ahora nuestra atención.

3.1. La Iglesia de Cristo “subsiste en” la Iglesia católica (cf. LG 8)

El Vaticano II se planteó la cuestión de la eclesialidad de las comunidades cristianas y la solución que dio se puede articular, sintéticamente, en siete puntos: 1, hay una única Iglesia de Cristo; 2, la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica; 3, hay “elementos de Iglesia” en las otras confesiones cristianas; 4, el Concilio llama a esas comunidades “Iglesias y comunidades eclesiales”; 5, con ello les atribuye valor en el misterio de la salvación; 6, distingue, con todo, entre comunión plena y comunión imperfecta; 7, no formula explícitamente un criterio de eclesialidad para discernir a qué comunidades se han de aplicar aquellos términos.

Así pues, la Iglesia de Cristo es “una y única” y subsiste en la Iglesia católica. El secretario de la Comisión doctrinal, G. Philips, predecía poco después del Concilio “ríos de tinta” a costa del verbo “subsistit” y así ha sido. De hecho, ha habido “sobre-interpretaciones” que han visto en esta formulación la posibilidad de defender que la Iglesia de Cristo se encuentra presente de la misma manera en todas las confesiones cristianas³⁹. Una de las más conocidas es la de Leonardo Boff que, hablando de las relaciones entre catolicismo y protestantismo (ambos serían mediaciones incompletas de un proceso dialéctico de afirmación y negación) dice:

³⁷ “La situación ecuménica: Ortodoxia, catolicismo y reforma” en: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 239.

³⁸ Alocución a una delegación de la Alianza Mundial de las Iglesias Reformadas el 7 de enero de 2006.

³⁹ Como, por ejemplo, la dada por Luis M. BERMEJO en *Towards Christian Reunion. Vatican I: obstacles and opportunities*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand (India), 1984, 49-50, y la de Leonardo Boff a la que nos referiremos ahora.

“La Iglesia católica [...] es por un lado la Iglesia de Cristo y por otro no lo es. Es la Iglesia de Cristo porque en tal mediación concreta comparece en el mundo, y al mismo tiempo no lo es, porque no puede pretender identificarse con la Iglesia de Cristo de modo exclusivo. Esta, de hecho, puede también subsistir en otras iglesias cristianas”⁴⁰.

Ante esta, y otras interpretaciones parecidas, la Congregación para la Doctrina de la Fe se sintió obligada a pronunciarse y lo hizo, en primer lugar, en la *Notificatio* de 1985 a Leonardo Boff y, en segundo lugar, en la declaración *Dominus Iesus* de 1990 (entre las que se ve una clara matización).

a) La *Notificatio* de 1985 censuraba lo dicho por Boff acerca de que la Iglesia de Cristo “puede también subsistir” en otras Iglesias como “una tesis exactamente contraria al significado auténtico del texto conciliar”. Dice la *Notificatio*:

“El Concilio escogió la palabra «subsistit» justo para aclarar que existe una sola «subsistencia» de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo «elementa Ecclesiae» que -siendo elementos de la misma Iglesia- tienden y conducen hacia la Iglesia católica (LG 8)”⁴¹.

La preocupación de esta Notificación es la que ya aparecía en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Mysterium Ecclesiae* de 1973, que J. Ratzinger comenta en su artículo de 1974 “¿El ecumenismo en un callejón sin salida? Notas a la declaración «Mysterium Ecclesiae»”⁴² se dedica en la conferencia ya citada del año 1976. La preocupación de la Congregación, que Ratzinger comparte, es “una mentalidad que contemplaba cada vez más a las Iglesias concretas sin excepción como institucionalizaciones exteriores, en cuya inevitable diversidad se reflejaba -como en un espejo roto en un mayor o menor número de fragmentos- la unidad de la Iglesia”⁴³. En este texto Ratzinger defiende, por un lado, que “la Iglesia permanece allí donde están los sucesores del apóstol Pedro y de los restantes apóstoles, que encarnan visiblemente la línea de continuidad con el origen”⁴⁴, y por otro que “esta concreción plena no dice que todo lo demás deba considerarse como no Iglesia”⁴⁵, donde el adjetivo “plena” tiene una gran importancia, porque es justamente esta adjetivación la que no aparece en el texto de la *Notificatio*.

⁴⁰ L. BOFF, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982, 142.

⁴¹ *Notificazione sul volume “Chiesa: Carisma e Potere. Saggio di eclesiologia militante” del padre Leonardo Boff ofm*, en “L’Osservatore romano” 20-21 de marzo de 1985 (firmado el 11 de marzo).

⁴² Publicado en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 276-286.

⁴³ *Id.*, 279.

⁴⁴ *Id.*, 278.

⁴⁵ *Ibid.*

De hecho, tras la *Notificatio* a Boff algunos teólogos se sintieron perplejos a la hora de traducir la oscuridad de la frase *existe una sola «subsistencia» de la verdadera Iglesia*; “en todo caso -decía uno de ellos- lo que parece claro es que la Congregación interpreta la mente del Concilio en el sentido de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica en un modo tan exclusivo que fuera de sus confines se pueden encontrar *sólo elementos* de Iglesia”⁴⁶, algo que suponía una “infra-interpretación” del texto conciliar.

Para F. A. Sullivan “el significado de *subsistit* que mejor corresponde al latín clásico y al contexto en que [la palabra] aparece es «continúa existiendo» (*continues to exist*)”. Defendía además que a la luz de *Unitatis redintegratio* “se puede concluir que el Concilio pretendía afirmar que la Iglesia que Cristo fundó sigue existiendo en la Iglesia católica *con una plenitud de medios de gracia y unidad* que no se hallan en ninguna otra Iglesia”⁴⁷.

b) La *Dominus Iesus* (1990). La crítica del P. Sullivan hecha “con todo respeto” parece haber propiciado en la Congregación para la Doctrina de la Fe una rectificación. En el número 16 del documento se lee:

“Con la expresión *subsistit in*, el Vaticano II intentaba armonizar dos declaraciones doctrinales: por un lado, que la Iglesia de Cristo, pese a las divisiones que hay entre cristianos, continúa existiendo plenamente en la Iglesia católica y, por otro lado, que «fuera de su estructura pueden hallarse muchos elementos de santificación y verdad»”.

Con esto *Dominus Iesus* no dice que fuera de la estructura visible de la Iglesia católica existen *sólo* elementos de Iglesia (aunque en su nota 56 cita su declaración de 1985, que lo decía), sino que ha seguido al Vaticano II al reconocer que fuera de la Iglesia católica hay no sólo elementos de la Iglesia, sino comunidades cristianas de las que se sirve el Espíritu Santo como medio de salvación para sus miembros. Al hablar de ellos, el Concilio distinguía coherentemente entre las que él llamaba “Iglesias” y las que llamaba “comunidades eclesiales”⁴⁸.

En esta línea creo que puede ser interpretada la Conferencia sobre *Lumen Gentium* que el cardenal Ratzinger pronunció en el año 2000⁴⁹, y que trata ampliamente el tema del *subsistit*. Califica entonces la postura de Boff como de “relativismo eclesiológico” y afirma que en la distinción entre “es” y “subsiste” se encuadra el drama de la división eclesial. Para el entonces cardenal (y para el actual Papa) hay dos ideas que están claras, y que a mi modo de ver remiten al Concilio, aunque mantienen cierta ambigüedad. Por una parte afirma que “la iglesia es una y subsiste en un solo sujeto” y por otra que “también fuera de este sujeto existen

⁴⁶ F. A. SULLIVAN, “El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no «que ella es», sino que ella «subsiste en» la Iglesia católica romana”, en: R. LATOURELLE (ed.) *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1987, 607-616, aquí 613.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cf. el artículo de F. A. SULLIVAN, “The impact of *Dominus Iesus* on Ecumenism”: *America* 183 (2000),

⁴⁹ Publicada en *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 129-157.

realidades eclesiales, verdaderas Iglesias locales y diversas comunidades eclesiales”. Se puede preguntar si es posible la existencia de verdaderas Iglesias locales sin que exista una subsistencia (aun no plena) de la verdadera Iglesia de Cristo (algo a lo que *Dominus Iesus* daba una formulación más acabada).

3.2. *El papel de Pedro (y del Papa)*

J. Ratzinger escribía poco después de la llamada ‘semana negra’ del Concilio Vaticano II (15-21 noviembre 1964) que lo acontecido en aquellos días había mostrado que

“No se ha dado aún con la forma de realizar el primado -ni de formular la doctrina del mismo- que pueda dejar claro a las Iglesias de Oriente que una unión con Roma no sería someterse a una monarquía papal sino restablecer el vínculo de comunión con la sede de Pedro...”⁵⁰

Son varios los puntos que en este tema el Papa ha ido desarrollando a lo largo de su obra y que son la base de su pensamiento.

3.2.1. *Importancia de los estudios históricos*

Para J. Ratzinger ni la realización concreta del primado ni su formulación doctrinal se han encontrado aún, sino que aun se las busca. En el año 1965 ya afirma que el tema “del primado del Papa es complicado, ante todo porque el contenido teológico está casi inevitablemente mezclado con ideas y hábitos político-eclesiásticos que apenas le dejan aflorar como limpio contenido espiritual”⁵¹. Para deslindar lo que en el primado hay de esencial con aquellos otros elementos que se han ido entremezclando los estudios históricos y de historia de los dogmas son esenciales. Esto se puede concluir de su reacción a dos libros aparecidos en 1982: V. TWOMEY, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rom as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of St. Athanasius the Great*, Münster 1982; y ST. HORN, *Petrou Kathedra*, Paderborn 1982. Acerca del primero escribía J. Ratzinger:

“Este trabajo extraordinariamente profundo representa a mi juicio un giro decisivo en la literatura de historia de los dogmas sobre este tema. Aquí queda de manifiesto, por primera vez quizá, cuán profundamente ha calado en la Iglesia antigua la idea petrina y su vinculación con la sede romana, y también, ciertamente, qué pronto empieza a alejarse la concepción de una Iglesia de Imperio”⁵².

⁵⁰ *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Bachem, Colonia 1965, 49s.

⁵¹ *Id.*, 23.

⁵² “Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs” en: *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1987, 67-86, aquí 76, nota 16.

El segundo libro, señalaba Ratzinger, “muestra idénticas perspectivas sobre el siglo V”. Y de ambos concluía: “tras la aparición de ambas obras hay que volver a contrastar a fondo, y a revisar en muchos aspectos, los clichés que hoy están generalmente en auge.”⁵³

La necesidad de profundizar en la historia es también lo que subrayó, a mi modo de ver, de manera impecable el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 6 de noviembre de 1998, “El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la iglesia” en su número 12:

«La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa». También por esto, la naturaleza inmutable del Primado del Sucesor de Pedro se ha expresado históricamente a través de modalidades de ejercicio adecuadas a las circunstancias de una Iglesia que peregrina en este mundo mudable. Los contenidos concretos de su ejercicio caracterizan al ministerio petrino en la medida en que expresan fielmente la aplicación a las circunstancias de lugar y de tiempo de las exigencias de la finalidad última que les es propia (la unidad de la Iglesia). La mayor o menor extensión de esos contenidos concretos dependerá en cada época histórica de la «necessitas Ecclesiae». El Espíritu Santo ayuda a la Iglesia a conocer esta «necessitas» y el Romano Pontífice, al escuchar la voz del Espíritu en las Iglesias, busca la respuesta y la ofrece cuando y como lo considera oportuno.

En consecuencia, no es buscando el mínimo de atribuciones ejercidas en la historia como se puede determinar el núcleo de la doctrina de fe sobre las competencias del Primado. Por eso, el hecho de que una tarea determinada haya sido cumplida por el Primado en una cierta época no significa por sí solo que esa tarea necesariamente deba ser reservada siempre al Romano Pontífice; y, viceversa, el solo hecho de que una función determinada no haya sido desempeñada antes por el Papa no autoriza a concluir que esa función no pueda desempeñarse de ningún modo en el futuro como competencia del Primado.”⁵⁴

3.2.2. *La consideración del primado en relación con otros temas*

En 1983 nos encontramos con uno de los desarrollos más completos de nuestro autor sobre el tema del primado en el comentario que hace, ya siendo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, al diálogo ecuménico entre la Iglesia Anglicana y la Iglesia

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Primado del sucesor de Pedro en el ministerio de la Iglesia*, Madrid 2003, 28s.

Católica que se había llevado a cabo entre 1970 y 1981⁵⁵. El escrito se centra mucho más que en el primado en el tema de la autoridad en la Iglesia. Interesante es ver cómo la cuestión del primado (y de la autoridad en general) no puede ser contemplado de manera aislada sino que se encuentra entrelazado con otras grandes cuestiones ecuménicas.

Después de referirse a la sorpresa causada por la rápida aparición de las *Observationes* vaticanas al documento del ARCIC, que, a su entender, son sólo un caso de puesta en práctica de aquella estructura de autoridad que el Concilio Vaticano II perfiló y en la que hay tres elementos: el ministerio del sucesor de Pedro, el colegio universal de los obispos y la relación dialogal con las otras Iglesias y comunidades cristianas, pasa a señalar el núcleo del problema, que es “la cuestión de la autoridad, idéntica a la cuestión de la tradición e inseparable de la relación entre la Iglesia universal y una Iglesia particular”. Por tanto, no se trata, únicamente, del solo concepto de “primado”, sino que hay que determinar también el vínculo existente entre Escritura, Tradición, Concilios, *episkopé* y recepción⁵⁶.

Ratzinger acepta evidentemente que “la Escritura es medida fundamental de la fe, la autoridad central por medio de la cual Cristo mismo ejerce su autoridad sobre la Iglesia y en la Iglesia”, pero señala la importancia de lo que se ha llamado la Tradición, cuando afirma que “la última instancia no es lo escrito, sino la vida que el Señor ha transmitido a su Iglesia, en la que la misma Escritura tiene vida y es vida”⁵⁷ (para lo cual cita *Dei Verbum* 8:3).

Por lo tanto, la Escritura tiene la prioridad “como testimonio”, y la Iglesia la tiene “como espacio vital de dicho testimonio”. La prioridad de la Iglesia (que Ratzinger llama “relativa”) “presupone la existencia de la Iglesia universal como una realidad concreta y capaz de acción, ya que sólo la Iglesia universal puede ser de esa manera espacio vital de la sagrada Escritura”, de donde deduce Ratzinger que “la cuestión de determinar la relación entre Iglesia particular e Iglesia universal es claramente una de las cuestiones fundamentales.”⁵⁸

El problema clásico de quién es el que determina que los juicios están de acuerdo con la Escritura recibe de Ratzinger también la respuesta de que es la Iglesia universal, a partir de los órganos de que esta dispone (los concilios y el primado). De otra manera señala, acertadamente, los dogmas de la Iglesia antigua no hubieran necesitado de ninguna discusión razonable, y sí que la necesitaron porque no eran “manifiestamente legítimos”. En la práctica “transferir la autoridad a lo que es «manifiesto» supone vincular la fe a la autoridad de los historiadores, es decir, a una lucha entre hipótesis.”⁵⁹ Frente a esto, sostiene a partir del Nuevo Testamento y de la práctica de la Iglesia antigua que “no puede haber un nuevo control para aquello que la Iglesia universal enseña en cuanto Iglesia universal. ¿Quién se atrevería

⁵⁵ Es el ya citado “Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs” en: *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1987, 67-86

⁵⁶ Cf. *id.*, 71s.

⁵⁷ *Id.*, 72.

⁵⁸ *Ibid.* Al problema de la relación entre Iglesia universal e iglesias locales nos referiremos en el siguiente apartado.

⁵⁹ *Id.*, 73.

a emprender tal tarea?”⁶⁰ La universalidad de la Iglesia se “personifica” en Roma y formula una frase que provocó bastante ruido, aunque no es la más clara: “La Iglesia universal no es simplemente un *crescendo* (incremento) *pleromático* externo que en sí no añadiera nada al ser-de-Iglesia de las Iglesias particulares, sino que forma parte del ser-de-Iglesia mismo de ellas”⁶¹.

Termina Ratzinger respondiendo o explicando lo que escribió en su *Teoría de los principios teológicos* sobre que a los orientales que se reconcilien con nosotros no podemos exigirles sin más que acepten de entrada decisiones y formulaciones doctrinales sobrevenidas después de escisión (cuestión que se le ha recordado alguna vez como hizo un editorial de Irénikon en 1982). Para nuestro autor hay que aplicar una “hermenéutica de la unidad”, que no es un truco para librarse de textos comprometidos, sino un plantearse “en qué medida decisiones del tiempo en que estábamos separados llevan, en su lenguaje y en su forma mental, la impronta de una particularización que es superable sin destruir el auténtico contenido de lo que se dijo”⁶².

3.2.3. *Lo esencial en el primado*

“El Sucesor de Pedro es la roca que, contra la arbitrariedad y el conformismo, garantiza una rigurosa fidelidad a la Palabra de Dios: de ahí se sigue también el carácter martirológico de su Primado.”⁶³

Esta idea se encuentra presente en la obra de J. Ratzinger desde los comienzos. En su artículo “El primado del Papa y la unidad del pueblo de Dios”, que había aparecido en 1978⁶⁴, intenta el recién nombrado arzobispo de Munich unir el primado papal al “nosotros” de la Iglesia, a la perspectiva comunitaria que se había desarrollado en la teología posconciliar. Para Ratzinger el primado del Papa encuentra su fundamento interno en la dimensión personal que tiene la fe y encuentra su estructura interna en el ser testigo de la fe, tal como aparece en los datos neotestamentarios.

3.3. *Iglesia universal e iglesias locales*

Ya hemos señalado en el apartado anterior que la frase de Ratzinger que más discusiones provocó es “la Iglesia universal no es un incremento exterior de plenitud que nada

⁶⁰ *Id.*, 74.

⁶¹ *Id.*, 75. Más claro quizá es lo que dijo Juan Pablo II a los obispos de Norteamérica en el año 1988 y que va en la misma línea: “Precisamente porque sois los pastores de Iglesias particulares en las que subsiste la plenitud de la Iglesia universal estáis y debéis estar siempre en plena comunión con el sucesor de Pedro [...] Hemos de ver el ministerio del sucesor de Pedro no sólo como un servicio ‘global’ que alcanza a cada Iglesia particular como ‘desde el exterior’, sino como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular desde ‘dentro’. Precisamente porque esta relación de comunión eclesial -nuestra colegialidad efectiva y afectiva- es parte tan íntima de la estructura de la vida de la Iglesia, su ejercicio pide de cada uno de nosotros que estemos completamente unidos de alma y corazón con la voluntad de Cristo respecto de nuestros diferentes papeles en el Colegio de Obispos” (AAS 80 (1988) 791).

⁶² *Id.*, 82.

⁶³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Primado del sucesor de Pedro en el ministerio de la Iglesia*, Madrid 2003, 25 (número 7 del documento).

⁶⁴ Publicado en *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag Einsiedeln, Einsiedeln 1987, 35-48.

añadiría, en las Iglesias locales, a su realidad de Iglesia, sino que se inserta en (*hineinragt* en el sentido de “se extiende a”, “forma parte de”) el ser eclesial mismo de ella.”⁶⁵ Esta idea que aparecía ya en 1983 ha vuelto a aparecer en diversos momentos de la actuación de nuestro autor hasta llegar a una discusión de J. Ratzinger con el también cardenal W. Kasper. La importancia de este tema para el diálogo ecuménico la subrayó el cardenal Kasper al final de uno de sus escritos, al mismo tiempo que exponía la relación que existe entre este tema y el del primado.

La cuestión surge de LG 23, en donde se afirma que “la Iglesia católica existe en y a partir de la iglesias locales”. La congregación para la Doctrina de la Fe consideraba que tras el Concilio se había producido una acentuación indebida de las iglesias locales, llegando a considerar a la iglesia universal como la suma de las mismas y en 1992 publicaba un documento, en el que pretendía poner las cosas en claro, titulado *Communio notio*. Este documento trata sobre algunos aspectos de la iglesia considerada como una *communio*. El documento expresa la preeminencia ontológica y temporal de la iglesia universal sobre las iglesias particulares, como claramente afirma en el número 9:

“En efecto, *ontológicamente*, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede la creación, y da a luz a las Iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares. De otra parte, temporalmente, la Iglesia se manifiesta el día de Pentecostés en la comunidad de los ciento veinte reunidos en torno a María y a los doce Apóstoles, representantes de la única Iglesia y futuros fundadores de las Iglesias locales, que tienen una misión orientada al mundo: ya entonces la Iglesia habla *todas las lenguas*”.

La primera vez que W. Kasper habló de este tema, subrayó lo que para él era el problema principal: la tendencia a identificar la iglesia universal con la iglesia romana (o sea, con el Papa y la curia). Esta idea, que fue rechazada por Ratzinger, no aparece ciertamente en el documento, pero no se puede decir que sea sencillamente un invento de Kasper. De hecho, la imagen que se utiliza (“la iglesia, madre de las iglesias”) es una imagen que remite claramente a León Magno en el siglo V y a Gregorio VII, en el siglo XI, y a la reforma gregoriana, que, además de todas las cosas positivas que trajo, introdujo en la Iglesia una concepción jurídicista en la que la *ecclesia romana* era la madre de todas las iglesias. Lo que se aplicó a la iglesia romana en un tiempo, hoy se aplica a la iglesia universal; hay que tener en cuenta además, que la *ecclesia romana* fue utilizada en la alta edad media como sinónimo de iglesia universal. De alguna manera a esto remite el documento *Communio notio* en el número 12:

“Como la idea misma de *Cuerpo de las Iglesias* reclama la existencia de una Iglesia *Cabeza* de las Iglesias, que es precisamente la Iglesia de Roma, que *preside la comunión universal de la caridad*, así la unidad del Episcopado comporta la existencia de un Obispo *Cabeza* del *Cuerpo o Colegio de los Obispos*, que es el Romano Pontífice.”

⁶⁵ Véase nota 61.

El cardenal J. Ratzinger volvió sobre el tema en el año 2000 en la ya citada conferencia sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium*⁶⁶. En ella Ratzinger acepta que la precedencia temporal de la Iglesia universal sobre las iglesias locales “algo más compleja” que la prioridad ontológica⁶⁷, y afirma que sólo se comprende la oposición a la preeminencia de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares desde la sospecha de que con ello se pretende una “restauración del centralismo romano”⁶⁸. Este es, a mi entender, el centro de la cuestión que tiene alcance ecuménico. Ratzinger consideró esto un malentendido y así explicó que la primacía ontológica de la Iglesia universal no es de carácter “ontológico” sino “teológico”, por lo que podría quedar desactivada esta defensa del “centralismo romano”.

En este tema de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales podemos ver algo que ha sido típico de toda la producción teológica de J. Ratzinger, la búsqueda del “justo medio” mediante el subrayado de ciertos aspectos según las necesidades del momento concreto. Por ello el actual Papa ha subrayado en este tema los dos aspectos distintos a lo largo de su producción teológica. Si en el tiempo anterior e inmediatamente posterior al Concilio subrayó la importancia de las iglesias particulares (para compensar el déficit que había padecido en este aspecto la teología occidental), desde los años ochenta ha percibido un déficit en la comprensión de la importancia de la Iglesia universal, por lo que sus acentos se han dirigido ahora a subrayar la importancia de ésta. Creo que, en cualquier caso, no es intención de Benedicto XVI el disminuir el papel y la importancia de la Iglesia local, porque la propia defensa de la Iglesia universal no hace que el episcopado pase de nuevo a ser mera delegación papal al frente de sus Iglesias.

4. Conclusión

Después de esta presentación somera de los aspectos más importantes en la teología del actual Papa en cuanto al tema del ecumenismo son dos los aspectos que me parecen dignos de destacar: la conciencia de su misión en el terreno ecuménico y la búsqueda incansable de la verdad. Desde siempre J. Ratzinger se ha encarado con el tema ecuménico y ha ido, como teólogo, reaccionando a los avances en este campo; como Prefecto de la Congregación de la Fe, siguiendo los documentos de las diversas instancias que trabajan por la unidad de las Iglesias y señalando los puntos que debían ser profundizados; como Papa animando a continuar el diálogo con la conciencia de que, a pesar de las dificultades, es una de las más importantes tareas que ha de realizar como sucesor de Pedro. En cualquiera de estas tres funciones le mueve buscar la verdad que se encuentra ya dada en Jesucristo, si bien la distinta situación desde la que lo hacía le ha llevado a destacar más un aspecto que otro: la discusión y profundización teológica, la llamada de atención ante fáciles componendas o el “diálogo de la caridad” que se concreta en un “ecumenismo espiritual” como fundamento de todo el esfuerzo ecuménico.

⁶⁶ Véase en *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 130-157, esp. 139-143.

⁶⁷ Cf. *id.*, 141.

⁶⁸ Cf. *id.*, 143s.