



## LA COMUNIÓN EN LA IGLESIA. UN DOCUMENTO DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

PEDRO RODRÍGUEZ\*

Con fecha 15 de junio la Santa Sede ha hecho público un documento que debemos calificar sencillamente de importante. Se trata de una *Carta* enviada por la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica «sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión»<sup>1</sup>. Lleva fecha de 28 de mayo de este año y está firmada, *more solito*, por el Cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación, con el Secretario de la misma Arzobispo Bovone. Las firmas van precedidas de la cláusula también tradicional: «El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al infrascripto Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Carta, acordada en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación». Nos encontramos, pues, ante la Sede Apostólica abordando formalmente el tema de la «communio».

Es éste, como se sabe, un concepto central de la eclesiología contemporánea, de importancia grande para la inteligencia del misterio de la Iglesia y para la subsiguiente operatividad pastoral y ecuménica. Hoy, en efecto, es difícilmente comprensible una eclesiología que no incorpore de manera determinante este concepto a la hora de entender la Iglesia. Y, sin embargo, hemos de decir que en amplios espacios eclesiales reina una notable confusión acerca del tema. Cuando alguien habla de la «communio» —en reuniones teológicas, coloquios pastorales, etc—, con demasiada fre-

---

\*. El Prof. Pedro Rodríguez es el Director del Departamento de Eclesiología de la Universidad de Navarra (España).

1. Todos los textos del documento que son citados literalmente van entrecuadrados. La cursiva que hay en estos textos es *siempre* del documento mismo.



cuencia uno tiene la impresión de que sencillamente no se sabe de qué está hablando. Parece más bien que se usa el término como palabra talismánica, que legitima todo discurso, otorgándole patente de modernidad y ateni-miento a lo profundo de los problemas... Y es en verdad un hondo y radi-cal concepto, pero que, por ello mismo, no debe ser banalizado. Precisa-mente esa abundante utilización banal del término testifica, pienso yo, que los teólogos no hemos sabido ofrecer hasta ahora una coherente teología de la «communio», y «nuestras bases» se encuentran sumidas en un magma que no es sólo terminológico. De él —del concepto de «communio»— dijo el Sínodo del 85, y ahora el documento de que hablamos (n. 1), que es sumamente adecuado para expresar el «núcleo profundo» del misterio de la Iglesia. Pues bien, toda la *Carta*, en este sentido, contribuye a la clarifi-cación de lo que es y lo que no es la «communio», de qué se está *diciendo* cuando se *dice* «communio». Este solo hecho es ya suficiente para que, en medio de la abundancia de documentos emanados por los Dicasterios ro-manos, a éste se le dedique una especial atención, sobre todo, por los que nos dedicamos al oficio de hacer la teología, y de manera particular, por los eclesiólogos.

Como en todos los documentos de esta Congregación, el interés por el tema no es abstracto: no viene sólo de la cuestión de que se trata en sí misma considerada, sino de las deformaciones y equívocos —el documen-to llega a hablar de «errores» (n. 11)— que se difunden en el campo teoló-gico y en la acción pastoral. La «preocupación-marco» del documento apa-rece ya en el n. 1, al referirse a «algunas visiones eclesiológicas [que] manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de *comunión* con los de *Pueblo de Dios* y de *Cuerpo de Cristo*, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia *como comunión* y la Iglesia *como sacramento*». Insuficiencia: ésta sería la pa-labra. El documento es en este sentido una invitación a que se profundice en estos temas, seriamente, con conciencia acrecida de responsabilidad. Y para ello ofrece a los Obispos —máximos responsables de que la Iglesia sea efectivamente «communio»— el discernimiento realizado por la Congrega-ción, es decir, «algunos elementos fundamentales que han de ser considera-dos puntos firmes, también en el deseado trabajo de profundización teoló-gica».

Pasemos, pues, revista, al texto, que es breve: cinco capítulos, prece-didos de una introducción y seguidos de una conclusión. En total 19 nú-meros. Títulos de los capítulos: Introducción (1-2). I. La Iglesia, misterio de comunión (3-6). II. Iglesia universal e Iglesias particulares (7-10). III. Co-



muni6n de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado (11-14). IV. Unidad y diversidad en la comuni6n eclesial (15-16). V. Comuni6n eclesial y ecumenismo (17-18). Conclusi6n (19).

\* \* \*

El capítuloo I quiere ofrecer al lector los elementos fundamentales para enmarcar el concepto. Me parece de la máxíma importancia que el documento, ya desde los inicios, afirme (n. 3) que «el concepto de *comuni6n* no es unívoco» —en el n. 8 dirá que ha de aplicarse «de manera anal6gica»— para poder dar raz6n de la plurivalente realidad de la Iglesia; esta afirmaci6n de la analogía del concepto será especialmente utilizada en los capítulos II y IV del documento.

La misma calificaci6n merece el hecho de que señale la *doble* dimensi6n de la *única* comuni6n eclesial —«vertical (comuni6n con Dios) y horizontal (comuni6n entre los hombres)» (n. 3)— y la doble manera de darse ésta en la historia humana: «la comuni6n eclesial [es decir, ésa que es vertical y horizontal] es al mismo tiempo invisible y visible» (n. 4). Lo cual no es decir lo mismo, porque lo «invisible» no es lo «vertical» (la comuni6n con Dios), ni lo «visible» es lo «horizontal» (la comuni6n entre los hombres). No. La comuni6n eclesial no es sólo la «comuni6n entre los hombres», y lo subrayo porque esta tesis tan primaria está en la base de todo este fundamental capítuloo. Si se identifican ambos binomios (invisible=vertical y visible=horizontal), se tiende un abismo entre eclesiología y teología, dejando a la Iglesia «sin misterio» —en manos de un mero análisis social e histórico— y a la vida de relaci6n con Dios «sin cuerpo» y sin historia. El «misterio» de la (única) Iglesia está por el contrario, en la inmanente relaci6n de ambos momentos de comuni6n —comuni6n visible e invisible—, y el documento establece el vínculo entre ellos acudiendo a su más estricto lugar teológico: la doctrina conciliar de la Iglesia entendida como sacramento de salvaci6n (vid. n. 4). Me permito hacer notar que el documento ofrece en el n. 6, con el que acaba este capítuloo, una densa teología de la *communio sanctorum*, que rescata la «devoci6n a los santos» del terreno del mero devocionalismo para situarla en su profunda implicaci6n eclesiológica.

El capítuloo II aborda el tema actualísimoo «Iglesia universal e Iglesias particulares». La Iglesia-comuni6n, bajo este aspecto, es uno de los temas fuertes del debate contemporáneo. La Congregaci6n afirma que existe una «unilateralidad eclesiológica» que preocupa a la Sede Apost6lica: primero se daría la Iglesia particular, y la Iglesia universal sería sólo «el resultado del *reconocimiento recíproco* de las Iglesias particulares» (n. 8). Me viene a

la mente, por asociación de ideas, Schleiermacher. El pensador alemán tenía tendencia a concebir la Iglesia así: primero se da el creyente, los creyentes, que en un segundo momento se agrupan en «Iglesia». La Iglesia, pues, no sería en rigor de «origen divino», sino el momento organizativo —humano— de la realidad *divina*, que está sólo en las conciencias de los fieles... Ahora, en cambio, se diría que lo *divino* es la Iglesia local; y la Iglesia universal, el encuentro ulterior de esas Iglesias en una «organización» —humana— de Iglesias particulares. Estamos —dice el documento— ante «una insuficiente comprensión del concepto de comunión» (n. 8): «La Iglesia —el texto cita a Juan Pablo II— no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni con una federación de Iglesias particulares».

El n. 9 del documento va al núcleo de la cuestión. La fórmula que emplea es ésta: La Iglesia universal «no es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad *ontológica* y *temporalmente* previa a cada *concreta* Iglesia particular». Llamo la atención sobre las palabras en cursiva de esta frase, que es, como ya he dicho, original del documento<sup>2</sup>. Aunque pudiera parecerlo a primera vista, no se piense que estamos ante una solución mecánica —en favor de la «Iglesia universal»— a la cuestión de la prioridad de «Iglesia universal» o «Iglesia particular». A mi parecer el sentido de esa proposición sólo se capta si se considera atentamente el párrafo que sigue, que habla de cómo la «Iglesia-misterio», la «Iglesia una y única», se manifestó en el día de Pentecostés: aquella Iglesia, que aparecía *localmente* determinada (omnes pariter in eodem loco) —no puede ser de otro modo—, no era, sin embargo, una *Iglesia local* en el sentido de nuestra actual comprensión eclesiológica, es decir, no era una «concreta Iglesia particular», una «parte», sino toda «la Iglesia que habla todas las lenguas» y, en este sentido, madre de todas las Iglesias particulares, que, a través de los Apóstoles, brotarán de aquélla como hijas de la Iglesia de Pentecostés.

Una anotación por mi cuenta. La Iglesia de Pentecostés, como Pentecostés mismo, pertenece de algún modo al «ephapax» (Heb 7, 27) de Cristo, a la irrepetible singularidad del evento salvífico (es la Iglesia que presiden Pedro y, con él, los demás Apóstoles). Y a la vez funda la manera de darse la Iglesia en el tiempo futuro (la Iglesia que presiden el Sucesor de Pedro y, con él, los Sucesores de los Apóstoles). Porque así como en Pente-

---

2. En la versión castellana no aparece en cursiva el término «concreta» (*singula* en latín, *singola* en italiano), que es fundamental para entender lo afirmado.



costés el Espíritu Santo viene a la Iglesia y ya no la deja —porque dejaría de ser Iglesia—, así la Iglesia que se manifiesta en Pentecostés, a pesar de su irrepetible singularidad, es sencillamente la Iglesia de Cristo, la que en el Símbolo confesamos con sus cuatro propiedades y por eso permanece siempre como matriz tanto de la Iglesia universal como de las Iglesias particulares, tal como se dan en el «tempus Ecclesiae». En este horizonte ha de inscribirse, a mi parecer, la ulterior profundización, que debe hacer la teología, en el misterio de la Iglesia una y única, con su doble y esencial dimensión universal y particular; dimensiones que existen en relación de «mutua interioridad» (Juan Pablo II). Para realizar esa tarea teológica hay que tener siempre operativas en el espíritu estas dos fórmulas, tan bellas, que encontramos al final de este número: «*La Iglesia en y a partir de las Iglesias*» (Vaticano II) y «*Las Iglesias en y a partir de la Iglesia*» (Juan Pablo II). El misterio, en efecto, sólo se expresa teológicamente cuando se busca la interna composición, bajo los distintos aspectos, de estas dos afirmaciones.

El capítulo III se propone dar razón de la función de la Eucaristía y del Episcopado en la comunión de las Iglesias. El documento parte del redescubrimiento de la dimensión eucarística de la Iglesia como una positiva característica de la moderna eclesiología, para llamar enseguida la atención, a este propósito, de ciertas «acentuaciones unilaterales del principio de la Iglesia local» (n. 11). Son bien conocidas y no me detengo en ellas. Sólo quiero ahora hacer notar que el documento pone en estrecha relación la índole *eucarística* de la Iglesia con el principio *episcopal* y, muy profundamente, con el principio *petrino* de la unidad de la Iglesia. Se impone transcribir, porque es una dimensión irrenunciable de la eclesiología católica, este pasaje: «El Primado del Obispo de Roma y el Colegio Episcopal son elementos propios de la Iglesia universal 'no derivados de la particularidad de las Iglesias' (Juan Pablo II), y sin embargo *interiores* a cada Iglesia particular» (n. 13). Es precisamente esa palabrita en cursiva —*interiores*— una de las expresiones más determinantes en todo el documento y la que señala, como luego veremos, el *punctum dolens* en el debate ecuménico. Pero nótese —para comprender bien el alcance de lo afirmado— que el documento, al referirse a esta interna dimensión de la Iglesia particular, no habla sólo del ministerio petrino, sino, además, del *Colegio Episcopal*. No hay, pues, unilateralidad «romana» en el planteamiento de la *Carta a los Obispos*, sino una profunda comprensión de la interioridad o inmanencia —en el ser mismo de la Iglesia particular— de las que yo llamo *dimensiones estructurales* de la Iglesia Universal: el Papa y el Colegio, no sólo el Papa.

Estudiada la estructura de comunión que vige en el «corpus ecclesiarum» (cap. II y III), aborda el documento en el capítulo IV el tema: «Uni-

dad y diversidad en la comunión eclesial». El lector habrá observado —por lo que llevo transcrito hasta ahora— qué fuerte apoyatura tiene el documento en textos que proceden de intervenciones de Juan Pablo II. Este capítulo se inicia con estas palabras del Papa: «La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y de otra, una *pluralidad* y una *diversificación*, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de 'comunión'» (n. 15). No puede decirse mejor. Lo propio y característico de la Iglesia como «communio» es precisamente esto: que en ella —en la Iglesia— su unidad, su *esencial* unidad, la propiedad y nota de la unidad, se da a partir de una diversidad, de una pluralidad, que no quedan «superadas» en la unidad —eso sería lo que podríamos llamar «unidad de unificación»— sino que, permaneciendo en su diversidad, quedan integradas en la unidad, a la que por eso se llama «unidad de comunión», *unitas communionis*; expresión que el Concilio Vaticano I usa en la *Pastor Aeternus*, y el Vaticano II en *Lumen Gentium*. La diversidad y pluralidad que se da en la «communio» no es, pues, algo «tolerado» en la vida de la Iglesia, sino «amado», precisamente por pertenecer a la manera propia de la Iglesia *una*. Esta diversidad, dice el documento, es algo que se da tanto en la Iglesia universal —ya lo puso de relieve *Lumen Gentium* 13— como «dentro de cada Iglesia particular» (n. 15).

Esta teología funda la doctrina del n. 16, que nos parece clarificadora. «Para una visión más completa de este aspecto de la comunión eclesial —unidad en la diversidad—, es necesario considerar que existen instituciones y comunidades establecidas por la autoridad apostólica para peculiares tareas pastorales». El texto, como se ve, se refiere de manera inmediata a las Prelaturas personales *ad peculiaria opera pastoralia*, promovidas en *Presbyterorum Ordinis* 10, pero sin limitarse a ellas: también en esta línea se mueven, por ejemplo, según buena parte de la doctrina, los Ordinariatos militares. En todo caso lo interesante es la manera que el documento tiene de situar esas instituciones jerárquicas en el seno de la «communio»: «Estas, *en cuanto tales*, pertenecen a la Iglesia universal», es decir, como instituciones se sitúan en la estructura de la Iglesia universal, «aunque sus miembros —continúa el texto— son también miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan»; o dicho de otra manera: la pertenencia de un fiel cristiano a esas instituciones no modifica su posición eclesiológica en el seno de la Iglesia particular a la que pertenece, pertenencia —dice el texto— que «con la *flexibilidad* que les propia, tiene diversas expresiones jurídicas». Es de notar algo que el texto subraya expresamente: que esta flexible situación eclesiológica de estas instituciones, insertas en la «communio» universal y en la peculiar de cada Iglesia particular, «no sólo no lesiona la unidad



de la Iglesia particular fundada en el Obispo, sino que por el contrario contribuye a dar a esta unidad la interior diversificación propia de la comunión». Y es que una Iglesia particular, precisamente por ser «ad imaginem Ecclesiae universalis» debe admitir y reflejar en su seno la pluralidad de ministerios, carismas e instituciones que componen la *Catholica*.

En un segundo párrafo el documento alude a otro tipo de instituciones, a saber, «los múltiples institutos y sociedades, expresión de los carismas de la vida consagrada y de la vida apostólica». No pertenecen ciertamente a la estructura jerárquica de la Iglesia —recuerda el documento siguiendo a *Lumen Gentium* 44—, pero han de ser también situados «en el contexto de la Iglesia entendida como comunión». Finalmente, el n. 16 afirma: «por su carácter supradiocesano, radicado en el ministerio petrino, todas estas realidades eclesiales [los dos tipos reseñados en los párrafos precedentes] son también elementos al servicio de la comunión entre las diversas Iglesias particulares».

El último capítulo del documento, el capítulo V, trata un tema imprescindible a la hora de hablar de la Iglesia como comunión: el ecumenismo. «Comunión eclesial y ecumenismo»: éste es su título. La manera de declarar la doctrina que se encuentra en estos números 18 y 19 del texto supone, entiendo yo, un avance —al nivel propio del Magisterio eclesiástico— en la aplicación de los «principios católicos del ecumenismo» que formuló el Concilio Vaticano II en *Unitatis redintegratio*. Me refiero al hecho de que el documento: a) aplique *formalmente* a las Iglesias Orientales Ortodoxas un concepto clave de todo su discurso: «Iglesias *particulares*» y b) que enmarque la situación eclesiológica de aquellas Iglesias en la perspectiva de una teología de la comunión. Veamos los textos.

Después de una breve alusión a la comunión no plena ya existente con las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, afirma el documento que esa comunión se da especialmente con las Iglesias Orientales ortodoxas: «las cuales, aunque separadas de la Sede de Pedro, permanecen unidas a la Iglesia Católica mediante estrechísimos vínculos, como son la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, y merecen por eso el título de Iglesias particulares» (n. 17). La razón está en la Eucaristía y ya fue expresada en un pasaje del Decreto conciliar (n. 15/a), que el documento transcribe: «Con la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios se edifica y crece». Pero la *Carta a los Obispos* avanza, sacando consecuencias de la teología (eucarística) de la Iglesia particular que viene exponiendo. Esa celebración —nos dice— edifica y hace crecer a la Iglesia por esta sencilla razón: «porque en toda válida celebración de la Eucaristía se hace verdaderamente presente la Iglesia una, santa, católica y

apostólica» (n. 17). Es decir, en la celebración eucarística de esas Iglesias, como en las de aquéllas que están en la comunión católica, se hace presente la Una Sancta. Esto es muy importante para el diálogo con los Orientales<sup>3</sup>.

Pero, a continuación, tratando de dar razón de las separaciones en la perspectiva de la «communio Ecclesiarum», el documento elabora lo que podríamos llamar una sintética teología de la eclesialidad «herida». Ante todo, nos dirá que esas Iglesias particulares, aun siéndolo, tienen, sin embargo, una herida en su seno. Con las propias palabras de la *Carta*: «Sin embargo, como la comunión con la Iglesia universal, representada por el Sucesor de Pedro, no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos, la situación de aquellas venerables comunidades cristianas implica también una *herida* en su ser de Iglesia particular». El documento aplica aquí, en perspectiva ecuménica, su clara doctrina —de la que ya hemos hablado— sobre el Papa y el Colegio como momentos internos de la eclesialidad de la Iglesia particular, aludiendo en concreto a que la herida en cuestión proviene de la falta de comunión con el Sucesor de Pedro. Pero la *Carta* se hace cargo de que, al decir esto, en una eclesiología de comunión no está dicho todo. Porque, siguiendo la doctrina paulina de la Iglesia-cuerpo, la herida de un miembro es, de manera muy real, herida *también* del cuerpo. De ahí que se afirme a continuación: «esto, de otra parte comporta también para la Iglesia Católica, llamada por el Señor a ser para todos 'un solo rebaño y un solo pastor', una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia» (n. 17).

Se señala después, en el n. 18, la necesidad de la oración, la penitencia, el estudio, el diálogo y la colaboración para que se haga posible a todos «reconocer la permanencia del primado de Pedro en sus sucesores, los Obispos de Roma, y ver realizado el ministerio petrino, tal como es entendido por el Señor, como universal servicio apostólico, presente en todas las Iglesias desde dentro de ellas». Y el capítulo acaba con una afirmación de algo que está ya muy presente en el diálogo ecuménico, pero que es de gran importancia verlo afirmado en un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe: que este ministerio del Sucesor de Pedro, «salvada

---

3. Para situar en su justa perspectiva esta doctrina es importante notar que el texto remite a este otro pasaje del propio documento, que copio: «Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal *con Pedro* y con la Iglesia entera, o la reclama *objetivamente*, como en el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma».





la sustancia de su institución divina, puede expresarse en modos diversos, según los lugares y tiempos, como testimonia la historia».

La «conclusión» del documento está dedicada a la Virgen María y el misterio de la «communio», con una invitación a los fieles, y especialmente a los teólogos, «a confiar a la intercesión de la Bienaventurada Virgen María su empeño de comunión y de reflexión teológica sobre la comunión» (n. 19).

\* \* \*

Esta líneas, como se ve, no son sino una presentación del documento con unos cuantos subrayados al filo de los textos. En realidad sólo pretenden incitar a la lectura directa del documento, que, como en general todos los textos emanados de este Dicasterio, es altamente sutil e intencionado, con abundantes palabras en cursiva, como habrá observado el lector, que no deben ser pasadas por alto. Es este texto un gran servicio al desarrollo de la teología de la comunión y, por tanto a la vida misma de la «communio». Algo que está hincado en la razón misma de ser del ministerio petriño.

Pedro Rodríguez  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

