

2. COMUNICACIONES

DOS POSICIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA CARTA «COMMUNIONIS NOTIO» DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (23 DE MAYO DE 1992) ¹

DONATO VALENTINI

La idea de «comunidad» reflejada en la actual conciencia eclesial constituye un valioso momento de la observación atenta de la vida de la Iglesia antigua, y un ejemplo notable de la recepción del Concilio Vaticano II. A la vez, señala un punto de convergencia teológica en el camino ecuménico, y expresa el anhelo de espíritus preocupados por el futuro de la Humanidad.

La edición italiana de «L'Osservatore Romano», en el número del 15-16 de junio de 1992, en las pp. 7-8, publica el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Litterae ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio «Communio notio»*. La carta está fechada el 28 mayo de 1992. El mismo diario, el 23 de junio de 1993, en las pp. 1.4, recoge el escrito, sin firma, *La Chiesa come comunione. Ad un anno dalla pubblicazione della Lettera «Communio notio» della Congregazione per la Dottrina della Fede*.

El documento de la Congregación ha sido objeto de reflexión teológica en la Iglesia católica, y en otras Iglesias y comunidades eclesiales. Por parte de teólogos, la valoración ha sido diversa: hay, *en primer lugar*, juicios sustancialmente positivos; *en segundo lugar*, reacciones que subrayan las adquisiciones positivas del texto, pero también la necesidad de integrarlo con algunos desarrollos; *en tercer lugar*, hay pareceres sustancialmente negativos ². Presentaremos dos

1. S. MANNA, *Il documento della Congregazione per la dottrina della fede sulla comunione. Ma quale comunione?* en: «O Odigos/La guida» 11 (1993:3) 1-16; M. M. GARIJO-GUEMBE, *Communio Ekklesiologie. Zum Schreiben der romischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, en: «Una Sancta», 1992:4, 323-329, 352.

2. Han escrito sobre la Carta «Communio notio» (= CN): B.-D. DE LA SOUJEOLE, *A propos de l'Eglise comme communion*, Nota en: «Revue Thomiste» 101 (1993:1) 111-115; P. EYT, *L'Eglise comprise comme communion* en: «Nouvelle Revue Theologique» 115 (1993)321-334; R. LANZETTI, *Die Kirche als Communio. Überlegungen zum Schreiben der*

posiciones teológicas sobre el documento, que pertenecen al segundo tipo de valoraciones del texto: la reacción de S. Manna y la de M. M.^a Garijo-Guembe.

I. UNA INTERVENCIÓN DE SALVATORE MANNA

El primer escrito que examinamos es el de Salvatore Manna, *Il documento della Congregazione per la dottrina della fede sulla comunione. Ma quale comunione?* (en: «O Odigos/La Guida» 11/3, 1992, pp. 1-16).

1. Datos principales

El Autor, Director del Instituto de Teología Ecuménica «San Nicola» (Bari), comienza preguntándose si no hubiera sido mejor «remitir a otro momento» la publicación del documento, ya que las relaciones entre Católicos y Ortodoxos están atravesando una fase difícil.

A continuación, subraya tres *aspectos positivos* del texto: 1. su afirmación de que «la Iglesia es una comunión y es considerada en cuanto tal»: según Manna, con ello puede considerarse que el texto declara terminada la eclesiología societaria; 2. la constatación de que en el texto «se sitúa la eclesiología eucarística en el centro de la problemática eclesiológica, con un notable acercamiento de perspectivas entre católicos y ortodoxos»; 3. el hecho de que «la alusión del

Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche en: «Forum Katholische Theologie» 9 (1993) 66-70; J. R. VILLAR, «La Iglesia considerada como comunión». *Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe* en: «Diálogo ecuménico» 27(1992), N. 89, 319-338.

Tienen reservas más bien graves: H. J. POTTMEYER, *Geeignetes Signal für den Willen der Kirche zum Ökumenismus? Anmerkungen zum Schreiben «Über einige Aspekte der Kirche als communio»* en: «Katholische Nachrichten Agentur-Ökumenische Information» (= KNA-ÖKI), 29 (15 julio 1992) 15-16; ID., *Kirche als communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven* en: «Stimmen der Zeit» 117. Jah., 210. Bd., (1992) 579-589; P. RICCA, *Taccuino Romano. Ferita doppia*, en: «Protestantesimo» 48 (1993) 58-61; H. VORSTER, *Gibt es wirklich nur so? Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio* en: «Ökumenische Rundschau» 41 (1992) 464475, y O. H. PESCH-TH. SCHNEIDER-L. ULLRICH, *Nachbemerkungen zum Beitrag von Hans Vorster*: *ibid.*, 475-478; B. J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?* en: «Theologische Quartalschrift» 174 (1994:1) 45-65.

Una crítica muy negativa de CN se ofrece en: J. MOLTMANN, *La Chiesa come comunione /Sezione «Servizio Speciale»* di «Concilium» 29 (1993:1) 183-185.

texto a la experiencia del primer milenio entre oriente y occidente ofrece una clave de lectura y un modelo extremadamente eficaz para una valoración del problema» (p. 1).

Juntamente, Manna señala algunos aspectos *problemáticos* del documento. Concentra sus objeciones sobre el modo en que éste concibe la comunión.

Ante todo, el documento afirma que la realidad de la Iglesia universal es «ontológicamente y temporalmente previa a cada concreta Iglesia particular» (CN, n. 9). A los Ortodoxos les parece que con eso el papel de las Iglesias particulares se reduce al de «parte de la Iglesia universal».

Además, le parece a Manna que la realidad de la Iglesia universal resulta como radicada «en el ministerio del obispo de Roma», y que el Papa constituye «el único factor de la eclesialidad de las demás iglesias» (p. 16). Escribe el Autor: «la comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal, está enraizada, además de en el bautismo común y en la misma fe, sobre todo en la eucaristía y en el episcopado», según una visión teológica romana «donde la capitalidad de Cristo en el Espíritu Santo cede lugar al pontífice romano en su oficio de cabeza de todas las iglesias» (pp. 1.16).

Finalmente, Manna entiende que la autoridad del Obispo de Roma resulta leída con una «óptica meramente romana», que no tiene en cuenta la dignidad de «roca» de quienquiera que confiese la fe de Pedro. Además, Manna recuerda, en relación con la autoridad de la Iglesia Romana, «que no se trata de poder, si no más bien de una autoridad moral, basada en el testimonio de Pedro y Pablo», y que posee «derechos claramente reconocidos por el oriente», «pero siempre con una subrayada interdependencia con el conjunto del episcopado y, en consecuencia, con el pueblo de Dios» (p.16). En particular, el A. precisa, refiriéndose a los concilios ecuménicos de la Iglesia indivisa, que «la autoridad de la sede romana no era algo absoluto e incontestable, sino una realidad condivisa y reconocida en conformidad con la fe de toda la Iglesia» (*ibid.*). Con el fin de una correcta «articulación de la comunión» en el Colegio episcopal, observa Manna, será bueno referirse al XXXIV canon apostólico, que regula la relación entre el *primus* y los demás Obispos, y viceversa.

El A. se pregunta si, en el documento, «ecumenismo» no corre peligro de ser «un término sin contenido». La conclusión de Manna

es significativa: «La señal confortante —observa— es que éste no es un documento papal, aunque aprobado por él [*sic*], sino un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe» (p. 16).

2. *Observaciones valorativas*

En la valoración de la intervención de Manna, es oportuno ante todo tener presente que el A. no pretende redactar una interpretación crítica exhaustiva y definitiva. De hecho, el A. —que privilegia una hermenéutica del texto de la Congregación en relación con las Iglesias orientales—, habla de una «lectura rápida del documento», y de «primera lectura» (cfr. p. 1). Por tanto, es posible pensar que las mencionadas reflexiones del Autor, habrían sido precisadas retomando el documento. También hay que constatar honradamente que Manna no es en absoluto derrotista en su intervención. Incluso es fácil captar, como en filigrana, un espíritu sincero de amor a la Iglesia y al Papa, y un doliente deseo de promoción del ecumenismo. Lo que explica que se encuentren también en el texto observaciones presentes en escritos de teólogos no católicos suscitadas al documento. Además, no debe admirar que Manna se interroge sobre la oportunidad de promulgar la Carta CN en un momento que, en materia de relaciones entre Católicos y Ortodoxos, resulta más bien «transitorio».

Manna ha captado *aspectos positivos* de la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe, justamente en el subrayado de la Iglesia-comunión, en la centralidad eclesial y eclesiológica de la Eucaristía y en la importancia paradigmática de la experiencia de la Iglesia indivisa. No obstante, quizá cabe preguntarse si, como veremos, no es posible poner de relieve otros aspectos, invirtiendo en cierto modo la valoración negativa del Autor sobre algún punto del texto de la Congregación Romana. En efecto, según Manna, en el documento CN existen también grandes límites de contenido; límites de no poco peso, desde el momento en que el A. se cuestiona, primero, si el ecumenismo no resulta, como decimos en italiano, «palabra muerta», al menos en algún punto; en segundo lugar, si conforta la constatación de que el documento en cuestión, aun teniendo la aprobación explícita del Papa, no es un documento escrito por el propio Obispo de Roma.

Proponemos algunas breves reflexiones en relación con los límites y problemas indicados por Manna en la lectura del documento.

1. Sobre la *oportunidad* de la publicación del documento CN por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe en aquel momento ecuménico, no podía faltar algún motivo de perplejidad: basta pensar en la dificultad de las relaciones de la Iglesia Católica, sobre todo con los Orientales, con ocasión del Sínodo de los Obispos para Europa (28 de noviembre-14 de diciembre de 1991), y en las reacciones negativas a la respuesta definitiva, no firmada, de la Iglesia Católica a ARCIC I (enero 1992). Sin embargo, si de una parte se puede explicar dicha perplejidad, de otra parte quizá se deba ser menos negativo hacia la decisión de la Congregación de intervenir. Ante todo, no puede carecer de significado que, con la distancia de solo dos años desde la publicación de CN, Mons. Fortino, Subsecretario del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, haya afirmado durante este Simposio de Pamplona que «las relaciones entre cristianos atraviesan hoy el mejor momento de la historia»³.

Cabe preguntarse, además, si el estadio teológico y la modalidad de desarrollo de la reflexión en el interior de la teología católica y de la teología ecuménica sobre comunión eclesial (Colegialidad episcopal) y ministerio petrino, hayan aconsejado no remitir a otro momento, sino intervenir. El problema sobre la «oportunidad» de un documento del Magisterio eclesiástico está unido con aquel de la importancia «pastoral» de sus contenidos. De esta manera, puede pensarse razonablemente que, de una parte, la importancia «pastoral» del tema en la visión católica de la Iglesia, y, de otra parte, las diversas reacciones inevitables a nivel ecuménico, hayan sido atentamente ponderadas. Y que haya prevalecido una razón «pastoral» que aconsejara la oportunidad. Es sabido, en efecto, que se admite comúnmente por los teólogos católico-romanos que, en algunos aspectos, existe un *specificum* en la interpretación eclesiológica de la idea de comunión; y es también conocido que la lectura teológica de este *specificum* es diferente dentro de la misma teología católica.

2. En cuanto al *aspecto metodológico y hermenéutico del documento*, observemos que se trata de una página de historia del Magisterio eclesiástico y de historia de la teología, que ha de valorarse según las habituales leyes hermenéuticas del Magisterio eclesiástico y del discurso teológico.

3. Cfr. "Avvenire", 17 aprile 1994, p.16.

En la hermenéutica de la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe puede constituir una ayuda la presentación del Card. J. Ratzinger, titulada *Significado, importancia y líneas esenciales del Documento* (en: «L'Osservatore Romano», 15-16 junio 1992, p. 9), y el citado estudio sin firma y críticamente comprometido *La Chiesa come comunione. Ad un Anno dalla pubblicazione della Lettera «Communio notio»*. Para la valoración del documento será útil tener en cuenta también «además de la Tradición dogmática y, más en general, la magisterial», los comentarios teológicos, de Católicos y de no Católicos. En cada teólogo podrá encontrarse, al menos indirectamente, alguna contribución o algún estímulo para una lectura más completa del texto que nos ocupa.

En efecto, las reacciones a CN están caracterizadas en su mayoría por un esfuerzo real de objetividad. Es digno de admirar en ellas la atención prestada a la *ratio oecumenica*, la sensibilidad por la teología oriental, la preocupación solícita para que no se desatiendan las aportaciones de teólogos católicos valiosos. En ocasiones, por desgracia, parece difícil excluir plenamente en comentarios a CN señales de aquel *affectus antiromanus* que, por sus límites metodológicos connaturales, no permite el *contactus cum textu* completamente, ni su real valoración y, de esta manera, no se ofrece la posibilidad de un diálogo que haga avanzar la propia teología.

Aunque no se intenta reconducirla a este contexto —ni mucho menos culpabilizarla—, recordemos aquí la afirmación de Manna de que tales adquisiciones de CN son fruto de la «teología romana». Ciertamente, existe también una teología «romana»: por ejemplo, en sentido local, o bien —en el interior de la teología católica misma— por una particular acentuación de contenidos, o incluso, hablando ecuménicamente en referencia a la Iglesia Católica romana.

Dicha teología tiene, como toda gran tradición teológica, su historia, sus límites y sus méritos. Como toda teología, se esfuerza por situarse como inteligencia de la fe, y de proceder *ex fide, in fide, ad fidem*. Tiene sus contenidos permanentes, y otros provisorios. No obstante, decir esto no significa: a) suscribir el proceso, poco serio, intentado contra la teología romana, según el cual dicha teología es por principio lenta respecto de la misma conciencia eclesial de su Iglesia, e incapaz de situarse como inteligencia de la fe en el hoy de la historia del hombre; b) compartir la acusación de que la teología romana intenta ser autosuficiente en la comunidad diversificada de teólogos y que, por esto, es inadecuada para el diálogo ecuménico;

c) afirmar que un documento del magisterio eclesiástico, sea la que fuere su autoridad teológica (en nuestro caso se trata de una *Carta a los Obispos de la Iglesia católica* por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe) es reconducible a una página de teología (romana). Nos parece una laguna crítica del específico discurso metodológico, epistemológico y hermenéutico de la teología que sería útil.

La intervención de la Congregación, autorizada por el Obispo de Roma, habla de *puntos firmes* que no han de relegarse en la reflexión teológica. Diciendo esto, la Congregación para la Doctrina de la Fe obviamente no puede intentar proponer aquellos aspectos propiamente innovadores de su texto como verdad de fe católica —prescindamos de la presencia de tales aspectos en escritos de algún teólogo antes de la publicación del documento: pensamos ahora en los escritos de J. Ratzinger⁴—, ni tampoco pretende bloquear la investigación teológica. Pues no tratándose de una presentación sistemática de todos los aspectos de la comunión al mismo nivel eclesiológico, CN ni siquiera intenta ser relativamente exhaustiva. Solo en el interior de esta hermenéutica, se está en grado de configurar teológicamente la autoridad del documento CN de la Congregación, y de captar el espesor teológico de esta contribución magisterial, orientada sobre todo a fundamentar y subrayar la afirmación de que el ministerio de unidad del Papa para toda la Iglesia es, por principio, intrínsecamente constitutivo de la catolicidad de la Iglesia particular misma.

3. Sobre la *Iglesia particular*, dada la ausencia de uniformidad terminológica no solo en teología, sino también en los escritos canónicos y en el mismo Magisterio eclesiástico, precisemos ante todo que con dicho término —como con aquel equivalente de “Iglesia local”—, en esta Comunicación entendemos la diócesis, la eparquía y las circunscripciones eclesiásticas equivalentes. Dicho esto, consideramos que el documento no autoriza la afirmación de los Ortodoxos (cfr. p. 1), de que éste reduzca la Iglesia particular a simple «parte» de la Iglesia universal, introduciendo así nuevamente las «ventajas», pero también las «desventajas» teológicas y pastorales de la así llamada «eclesiológica universalista». En efecto, de por sí, la categoría central (y, en parte al menos, innovadora del documento)

4. Cfr. las indicaciones sobre los escritos de J. Ratzinger por ej. en P. EYT, *L'Eglise comprise comme communion*, en: «Nouvelle Revue Theologique» 115 (1993:3) 322.

de la «mutua interioridad» entre la Iglesia universal y la Iglesia particular/Iglesias particulares (*Ecclesia in et ex Ecclesiis-Ecclesiae in et ex Ecclesia*) (cfr. CN, n. 8), si se profundiza, ciertamente no la autoriza teológicamente; no la autoriza, como veremos, la posición de CN sobre la «prioridad» ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto a la Iglesia particular/Iglesias particulares; ni tampoco la autoriza, de por sí «según la propia historia de la Iglesia indivisa», la observación de que el Colegio episcopal y su Cabeza son, en su nexo inescindible con la celebración de la Eucaristía, un elemento intrínseco de la Iglesia particular. Pero no la autoriza ni siquiera la lectura, correcta histórica y teológicamente, de la afirmación del Concilio Vaticano I y del Concilio Vaticano II de que el Papa tiene una autoridad plena, suprema, ordinaria, inmediata y episcopal sobre toda la Iglesia, y por tanto también sobre cada Iglesia.

4. La afirmación, igualmente presente en el escrito de Manna, de que la Iglesia, en algún cierto modo, depende en su eclesialidad *únicamente del Papa*, nos resulta una lectura forzada. Ciertamente el documento CN presenta una mayor organización teológica del ministerio petrino en el interior también de la Iglesia particular; y lo hace concentrando el discurso sobre el ministerio petrino. Lo que, por otra parte, no significa que CN ceda al modelo interpretativo de la Iglesia presente en algunas interpretaciones maximalistas del ministerio papal en la teología y la pastoral tras el Concilio Vaticano I. Afirmar que el ministerio petrino es parte constitutiva también de la Iglesia particular, no equivale a desear concentrar la Iglesia universal en el ministerio petrino, y minusvalorar por principio el Colegio episcopal y la comunidad eclesial. Sin embargo, nos explicamos la lectura de Manna por la constatación de que el documento de la Congregación no concede, en la práctica, el espacio debido también a otros componentes esenciales irrenunciables de la Iglesia. En efecto, proponiéndose hablar solo *de aliquibus aspectibus* de la noción de comunión, ni siquiera intenta dar el espacio conveniente a todos los elementos. Resta, pues, el problema de si no hubiera sido mejor «abrir» el documento en un grado mayor, en conformidad también con el Concilio Vaticano II, hacia otros elementos esenciales del discurso sobre la configuración de la comunión eclesial⁵.

5. Vid. p. ej. P. EYT, *L'Eglise comprise comme communion*, en: «Nouvelle Revue Theologique» 115 (1993:3) 333-334.

II. UNA INTERVENCIÓN DE MIGUEL M.^a GARIJO-GUEMBE

Al presentar su escrito *Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio* («Una Sancta», 4/1992, 323-329.352), Miguel M.^a Garijo-Guembe (profesor en la Facultad católica de Teología de la Universidad de Münster desde 1982 y Director de la II sección del Instituto ecuménico: Iglesias Orientales), se pregunta si la presentación de la temática por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe es «la única posible en el interior de la teología de la Iglesia Católica romana» (p. 323). Deja constancia, a continuación, de desear indicar metodológicamente los contenidos del documento y, juntamente, cuando existen, los problemas que plantean. El A. divide su reflexión sobre CN en tres partes: la Iglesia como comunión; la Iglesia como comunión de Iglesias; y el problema de la incidencia negativa del documento desde el punto de vista ecuménico.

1. *Datos principales*

En la *primera parte* de su intervención Garijo-Guembe observa que el texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ciertamente afirma que la Iglesia es comunión, en el sentido de «participación en la vida de Dios por medio de Cristo en el Espíritu Santo» (p. 323); que, no obstante, el documento subraya la Iglesia en cuanto «comunión orgánicamente estructurada» (el Autor cita CN, n. 3) (cfr. p. 323 y también p. 324). Garijo-Guembe, además, muestra acuerdo con que el concepto de comunión difiere en parte de aquel de otras teologías, a causa del relieve dado a la jerarquía en la visión de la teología católica-romana; observa, sin embargo, la ausencia en CN de una adecuada reflexión sobre la relación entre jerarquía y comunidad eclesial, y ofrece elementos para dicha reflexión (p. 324).

En la *segunda parte* de su escrito (pp. 325-328), el A. considera la afirmación de CN sobre la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto de la Iglesia particular, en sus aspectos esenciales de «misterio» y en la comunidad de Pentecostés en Jerusalén. Observa que CN se distancia, en consecuencia, bien sea de una concepción teológica en la que la «Iglesia local» se entienda como sujeto plenamente autónomo (en el texto del A. «Iglesia local» es equivalente a «Iglesia particular», en el sentido que ya

hemos precisado), bien sea de una eclesiología eucarística de la Iglesia local, en la que la Eucaristía excluya la esencialidad de otros elementos eclesiológicos para la «Iglesia local». El Autor obviamente constata la nueva interpretación de CN de la afirmación conciliar: las iglesias particulares «son formadas a imagen de la iglesia universal, y en ellas y de ellas se constituye la una y única Iglesia católica» (*Lumen gentium*, 23); observa, pues, que comprende dicha afirmación no sólo en el sentido de *Ecclesia in et ex Ecclesiis*, sino que se entiende en el sentido de *Ecclesiae in et ex Ecclesia*. Garijo-Guembe señala, sin embargo, que hay teólogos que, leyendo este texto conciliar sólo ponen de relieve, de una parte, el concepto de Iglesia universal como comunidad de todos los fieles; y, de otra parte, la *apertura/tensión* de cada Iglesia local hacia la Iglesia universal. Según el A., si hemos entendido bien, esto sería suficiente para superar la concepción federalista de las Iglesia locales; fundamenta la identidad teológica de la Iglesia universal, y autoriza, teológicamente hablando, una cierta concepción de la Iglesia-como-comunión de Iglesias (pp. 325-326).

De esta manera, Garijo-Guembe señala que la atención prestada a la «eclesiología de la Iglesia universal se hace, en CN, con vista a plantear el relieve que haya de darse al Ministerio primacial del Papa (p. 326): este ministerio pertenece, según CN, a la esencia misma de cada Iglesia particular (cf n. 13 de CN). En efecto —siempre según CN— como el cuerpo de las Iglesias comporta una Iglesia cabeza, la de Roma, que preside en la caridad, así el Colegio de los Obispos exige una cabeza, el Obispo de Roma; la autoridad primacial de esta cabeza viene caracterizada sobre la base de las indicaciones del Vaticano I, recogidas por el Vaticano II (cfr. “Pastor Aeternus”, cap. 3; en particular canon: DS 3064; LG 22, 2). El Autor presta atención al hecho de que los Orientales, aun aceptando una “función primacial” de Roma (hablo de la Iglesia Ortodoxa y de las Antiguas Iglesias Orientales), rechazan su interpretación jurídica. Añade Garijo-Guembe que siendo verdad que ha de haber una relación entre las Iglesias locales y el centro visible de la Iglesia, con el fin de lograr una real *koinonia*, también debe existir una relación entre el centro y las Iglesias locales» (cfr. p. 327).

Finalmente, en la sección ecuménica de su comentario (pp. 327-329), Garijo-Guembe escribe que sólo distinguiendo entre la función primacial papal y su ejercicio, es factible que las Iglesias no consideren el ministerio petrino del Papa un obstáculo a la unidad

visible de la Iglesia. En relación con esto, examina tres posiciones teológicas. Aceptar esto significa —según Ratzinger— que la Iglesia universal sería pensable en términos de mera composición externa, o incluso de mera representación externa de la Iglesia: lo que no es admisible⁶. Garijo Guembe, en relación con tal razonamiento, acentúa la dignidad teológica de la Iglesia local. Esta, ciertamente, no es católica si se «cierra» a las demás Iglesias; pero es católica si está «abierta» a ellas. Garijo-Guembe, además, quizá teniendo presente la afirmación de CN de que la aplicación analógica de «comunidad» permite hablar de «Iglesia-como-comunidad de Iglesias» (cf CN, n.8), escribe que una «Iglesia-comunidad de Iglesias locales» no excluye por principio la Iglesia universal (p. 328).

En segundo lugar, CN afirma la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal sobre la Iglesia local: la prioridad ontológica, sobre la base de la «Iglesia misterio»; la prioridad temporal, con referencia a la Iglesia de Jerusalén del primer Pentecostés. Observa aquí el A. que hay teólogos que excluyen ambas prioridades. Es más, excluyen cualquier afirmación de prioridad, bien privilegie la Iglesia universal, bien privilegie la Iglesia local.

En tercer lugar, CN reconoce la diversidad, la variedad de las Iglesias. Cabe preguntarse, añade Garijo-Guembe, por qué en el documento, en este marco, se habla sólo del Obispo (cfr n. 15) y no también de las Conferencias episcopales.

En la *tercera parte* de la intervención, Garijo-Guembe analiza la incidencia negativa de CN en el camino ecuménico. Existe esa incidencia negativa. El A. señala que podía haberse afirmado que el primado papal pertenece a la esencia de la Iglesia, sin hablar a la vez de «heridas» infligidas a la Iglesia mediante la división. Que desde Lima (= Comisión «Fe y Constitución», *Bautismo, Eucaristía, Ministerio/BEM*, 1982) a hoy, la Iglesia Católica romana muestra un deseo de atenerse a las fórmulas de la tradición propia, sin prestar atención a posibles integraciones recíprocas: y esto a pesar de que hay teólogos católicos serios que ven en fórmulas de otros hermanos unas expresiones complementarias integradoras de la posición católica.

6. Vid. esto en: J. RATZINGER, *Chiesa. Ecumenismo e Política. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Trad. del alemán. Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 75-79 (en particular, 75-76).

2. *Observaciones valorativas*

También respecto del escrito de Garijo-Guembe deseáramos subrayar en primer lugar los aspectos positivos de la reflexión del A.; a continuación, proponer alguna observación-aportación.

1. *Los aspectos positivos* del trabajo de Garijo-Guembe son, en general, su esfuerzo por introducirse en el documento CN, y la lucidez analítica de su discurso. Hay que resaltar en éste, particularmente entre otras cosas, la sensibilidad hacia la metodología ecuménica; la conciencia de la existencia, desde el punto de vista «católico», de un *specificum* teológico en el concepto de «comunidad»; la recepción de la afirmación de que hay un «centro» visible en la Iglesia, el Papa, y un correlativo «ministerio petrino» (personal); la necesidad «para ser católica» de la intrínseca «apertura», es decir, de la «tensión» de una Iglesia local hacia las demás Iglesias locales y en relación con el «ministerio petrino».

A nuestro juicio, los puntos que *pueden profundizarse* son, entre otros, los siguientes: las opciones teológicas de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre los temas tratados; la comprensión de la «mutua interioridad» entre la Iglesia universal y la Iglesia local; la distinción, en el Papa, entre la función/principio del servicio petrino y la modalidad de su ejercicio.

1. Uno de los problemas principales que plantea Garijo-Guembe en su reflexión sobre CN es el de la «*fuerza*» teológica de las *propuestas* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cfr. p. 323) sobre núcleos teológicos de la temática tratada, como la prioridad de la Iglesia universal respecto de la Iglesia local; la esencialidad del ministerio petrino para la catolicidad de la Iglesia local; y la interpretación teológica del concepto de «Iglesia-como-comunidad de Iglesias». Nos parece que no comparte del todo el razonamiento de CN sobre estos puntos, y/o que remite a *otras interpretaciones teológicas* que no la comparten bajo algún aspecto.

Sin duda, es tarea de la teología reflexionar críticamente también sobre textos magisteriales de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Esta afirmación es tanto más válida cuando el problema presentado parece complejo, y hay teólogos, conocidos por su seriedad científica y su piedad, que lo resuelven diferentemente. Desde este punto de vista, por tanto, nada que oponer a las observaciones críticas de Garijo-Guembe a CN. Naturalmente, el discurso de un teólogo se decide sobre la base de la metodología y de la hermenéutica. En particular, tampoco puede obviarse en la argumentación la

existencia del carisma del Magisterio. Para un teólogo católico, también es esto un momento esencial, intrínseco —aunque no exclusivo, y al servicio de la Palabra— del discurso teológico. De esta manera, para determinar cuáles de las propuestas, cuáles de las opciones —supuesto que esto sea posible— tenga mayor fuerza, será el espesor teológico, es decir, la autoridad y la legitimidad de los «argumentos» que en la práctica rigen el razonamiento; más en general, lo será la radicación lógico-eclesial, su credibilidad a nivel de organización teológica. Cabe preguntarse si la tienen las propuestas acogidas en CN; y respondemos que el discurso sobre la «mutua interioridad» entre la Iglesia universal y la Iglesia local —tal como ha estado presentado (es decir, poniendo de relieve, además de la *Ecclesia in et ex Ecclesiis*, también las *Ecclesiae in et ex Ecclesia*)—, a nuestro juicio la tiene. Tiene también un proceso reflexivo sacramental-cristológico-eucarístico, como fundante y exigitivo de la intrinsicidad del ministerio episcopal y del servicio petrino a toda Iglesia local. Ni siquiera las dos afirmaciones de la prioridad ontológica y temporal, en cuanto enmarcadas formalmente en una diferente vertiente teológica, no parece imposible su fuerza convincente. En todo caso, se trata de prospecciones teológicas con las que será necesario confrontarse a continuación.

Las reflexiones precedentes en torno a la metodología y a la hermenéutica pueden, a nuestro juicio, resultar útiles también en el tratamiento de otro problema, análogo, de la asunción, en campo ecuménico, de *fórmulas teológicas* (no hablamos aquí tampoco de «fórmulas dogmáticas», porque nuestro A. no habla de ellas) de otras Iglesias o comunidades eclesiales. No debe existir temor alguno en el dejarse interpelar teológicamente por los demás, por las demás Iglesias o comunidades eclesiales, cuando se trata de caminar juntos hacia el descubrimiento del Evangelio, de convertirse y de moverse juntos hacia la *Una Sancta*. En este caso, no hay y no debe haber, en una Iglesia, una «medida» propia, en términos exclusivos. Todo lo contrario. El problema, sin embargo, es diferente cuando se trata de verdad de fe que en otras fórmulas o tradiciones de hecho resultarían exorcizadas; o de contenidos de fórmulas dogmáticas que serían puestos verdaderamente en peligro; o incluso también de fórmulas de una cierta tradición teológica que, sin comportar exclusivismos, sino por motivos de claridad, en una determinada situación eclesial o teológica se desea privilegiar respecto de otras menos claras. Por tanto en un discurso aplicativo a CN sobre ese punto, debería venir precisado según los casos singulares.

2. Otro problema reseñable en la aportación de Garijo-Guembe hace referencia a la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias

particulares. El A. sostiene que *el concepto de «Iglesia-comunión de Iglesias locales»* no excluye de por sí el concepto de «Iglesia universal» (cfr. p. 328). Observemos que lo dice también CN, en el n. 8. La afirmación sin embargo se desarrolla. En efecto, no toda «Iglesia-como comunión de Iglesias» corresponde a la posición de CN. Lamentablemente, nos parece que no podemos mostrar esto sin «retomar» algo el discurso.

En el Concilio Vaticano II se afirma que en cada Iglesia particular «está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica» (Christus Dominus, 11). Esto significa, según CN, que se da una «mutua interioridad», una «recíproca interioridad» entre Iglesia universal e Iglesias particulares: por lo que se puede decir no sólo *Ecclesia in et ex Ecclesiis*, sino también *Ecclesiae in et ex Ecclesia* (cf CN 9). Se sigue, de una parte, que la Iglesia universal no es comprensible a modo de un conjunto de «partes», como suma de las Iglesias particulares o como su confederación; y que, de otra parte, cada Iglesia particular no es comprensible como un sujeto eclesial plenamente autónomo. Sin embargo, profundizado este discurso implica *en primer lugar*, que hay una Iglesia universal que históricamente (usando el término «comunión» en sentido análogo) no se distingue de la «Iglesia-comunión de Iglesias» particulares, aunque no se reduzca a ella; *en segundo lugar*, que hay una Iglesia universal que no sólo ontológicamente, sino incluso temporalmente, es previa a cada concreta Iglesia particular: ontológicamente «en su misterio esencial», presente en Dios desde siempre; temporalmente, el día de Pentecostés, en la comunidad-Iglesia de Jerusalén. Esta comunidad-Iglesia de Jerusalén, en efecto, bien que determinada en un lugar y con características propias, no es propiamente la primera de las Iglesias particulares/Iglesias locales, en el sentido actual de los términos. Por razón sobre todo de su estructura efectiva «comunidad de creyentes, Eucaristía y sacramentos, Apóstoles con Pedro, etc.» y de su apertura misionera mundial, es históricamente y localmente (concretamente, por tanto), la única, irrepetible, y perennemente normativa Iglesia universal, de la cual, como hijas de una madre, viene en algún cierto modo «dadas a la luz» todas las Iglesias particulares/las Iglesias locales.

Si este discurso, como me parece, teológicamente se tiene en pie, se puede decir: por el doble sentido de «Iglesia universal» (es decir, «Iglesia-como comunión de Iglesias» particulares, de una parte, e Iglesia en su Misterio esencial e Iglesia de Jerusalén el día de Pentecostés, de otra parte), la afirmación de la «mutua interioridad», a nivel histórico, entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares

existentes, o también, cada concreta Iglesia particular existente, por un lado, y la afirmación de la «prioridad» de la Iglesia universal respecto cada concreta Iglesia particular (en la hipótesis, todavía no existente de hecho), por otro lado, no se oponen, sino que se integran. Para evitar equívocos no obstante se debe añadir: que, hablando históricamente, la Iglesia «misterio», en sus aspectos esenciales (ontológicos) es trascendente e inmanente a la Iglesia; y que, todavía hablando históricamente, a nivel cognoscitivo-inductivo hoy se parte de la Iglesia particular/de las Iglesias particulares.

3. La última observación que hacemos se refiere a la *reflexión del A.* sobre la afirmación de CN de que el ministerio primacial del Papa es *elemento constitutivo intrínseco* de una Iglesia particular. Quizá Garijo-Guembe, en este punto, no valora suficientemente el marco sacramental-eucarístico de toda la cuestión. Una celebración eucarística imbrica la Iglesia en la plenitud de su esencia y de su misterio: el Cristo de una celebración eucarística es el Cristo de toda celebración eucarística, y el Cuerpo de Cristo resucitado comporta el Cuerpo místico de Cristo. Por tanto, en cada celebración eucarística están presentes todos los elementos esenciales de la Iglesia: por consiguiente, también el Episcopado y su Cabeza. La modalidad del ejercicio del ministerio petrino es indicada por el Concilio Vaticano I y por el Concilio Vaticano II: se trata del ejercicio de una autoridad jurisdiccional universal, suprema, plena, ordinaria, inmediata y episcopal, en el interior de la Colegialidad episcopal y en comunión con todo el Pueblo de Dios. Aparte de «episcopal», las demás adjetivaciones del Concilio Vaticano I son comúnmente consideradas como indicaciones dogmáticas. Por tanto, cuando Garijo-Guembe escribe que es necesario distinguir entre «función/principio» y modalidad de ejercicio de la autoridad papal de jurisdicción universal (cfr. p. 327), señala algo justo: hay modos y modos de actuación papal; en dos milenios de historia de la Iglesia ha habido de hecho diferentes formas de ejercitar el primado papal de jurisdicción. Digamos más: el modo de ejercitarlo debe ser diferente: también el servicio petrino ha estado sujeto a una sucesiva inteligencia de la fe, éste también debe ser inculturado. No obstante, los diversos modos de ejercitarlo, sus diferentes formas de ejercicio, las diferentes inculturaciones dependen esencialmente también de la misma «función/principio» y de sus modos dogmáticos, vinculantes, de aplicación. Según la carta CN, la afirmación de que el ejercicio del primado pertenece constitutivamente, desde el interior, a los elementos esenciales de una Iglesia particular (de tal modo que determina su «catolicidad») es uno de los *puntos firmes* de una

correcta interpretación, de un correcto discurso de la *ratio theologica* sobre la función/principio y su modalidad dogmática de ejercicio. Por tanto, hay que tener esto presente. Obviamente, conviene ser prudentes al indicar el espesor teológico de dichos «puntos firmes» y no ser inútilmente maximalista. Es necesario también traducir realmente palabras como «primado» y «jurisdicción» en términos salvífico-pastorales. Es necesario, además, coordinar teológicamente las palabras «ordinaria», «inmediata» y «episcopal» referidas a la jurisdicción universal del Papa, no sólo entre ellas, sino también con la autoridad, de derecho divino, del Obispo de cada Iglesia particular. Añadamos que estas reflexiones están, a nuestro juicio, en conformidad con el texto de Y. Congar⁷, que el A. cita (cfr. p. 327). Sin duda, Oriente y Occidente tienen dos diferentes interpretaciones del ministerio petrino; y la propuesta, por parte de Congar, de una «Teología de la comunión» es ciertamente convincente. Pero esta misma teología pone en evidencia la necesidad de que los aspectos estructurales de la Iglesia universal obtengan un justo reconocimiento teológico-dogmático. Evidentemente, decir esto no significa autorizar interpretaciones que debiliten la dignidad teológica de la Iglesia local ni minusvalorar los elementos esenciales constitutivos, mediante la acción del Espíritu Santo, de la «catolicidad» (digamos también de la eclesialidad): es decir, la Palabra, la Eucaristía y todos los sacramentos, el Obispo y, según entendemos, lo *humanum*. En particular, existe la Iglesia local que es toda ella portadora de la Revelación, intérprete de la Palabra, misionera; existe también la Colegialidad episcopal y conviene aplicar en la medida en que es teológicamente posible, el principio de la subsidiariedad. Pero es necesario también dar realmente espacio a la dignidad carismática, única en su modo, del ministerio petrino. Se puede dar una interpretación jurídica de esto, que prescinda del aspecto cultural peculiar de la comunidad eclesial. Existe la posibilidad —que se ha convertido en realidad algunas veces con el fin de la custodia de la unidad y de la libertad de la Iglesia— de un ejercicio incorrecto del primado papal: un ejercicio algo mortificante de la pluriformidad de las Iglesias particulares y del empeño por la creatividad y la inculturación. Pero hay también una lectura del ministerio petrino del Papa y un ejercicio que, valorando la dimensión sacramental, y la comunión y comunicación eclesiales, responden a la auténtica Tradición de la Iglesia. El diálogo ecuménico,

7. Cfr. Y. CONGAR, *Proprieta essenziali della Chiesa*, en: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Parte I, Trad. del alemán = *Mysterium salutis*, 7. Ed. Queriniana, Brescia 1972, 485-497 (en particular 486-487).

especialmente el diálogo de la caridad y el ecumenismo espiritual en general, ha permitido ya superar muchos obstáculos hacia la unidad visible de la única Iglesia de Cristo. Por la fuerza del Espíritu Santo, contribuirán también a superar el «obstáculo» para la comprensión de la doctrina y de alguna modalidad de intervención del Obispo de Roma a nivel de Iglesia universal y de Iglesia particular.

