

LA TEOLOGÍA ORTODOXA DE LA IGLESIA LOCAL

JOSÉ R. VILLAR

INTRODUCCIÓN

El diálogo con la Iglesia ortodoxa ha sido un factor determinante para prestar una mayor atención a las Iglesias locales en la Iglesia Católica, especialmente a partir del Concilio Vaticano II¹. A este respecto, suele evocarse el nombre del teólogo ruso afincado en París, Nicolás Afanasiev, como exponente de la que se ha llamado «eclesiología eucarística», perspectiva que, en los años cincuenta de nuestro siglo, se constituyó como interlocutora preponderante del diálogo con los teólogos católicos.

Sería precipitado, sin embargo, otorgar al teólogo de San Sergio el paradigma de la posición ortodoxa sobre la Iglesia local. Sin que esto signifique restar importancia a su aportación, en realidad no existe entre los teólogos ortodoxos una aceptación completa de las posiciones de Afanasiev. La postura común resulta más matizada que la del teólogo ruso.

De otra parte, no habría que olvidar que la «eclesiología eucarística» desarrollada entonces en el círculo de San Sergio de París significaba también una novedad dentro de la misma eclesiología ortodoxa, en la que tradicionalmente la universalidad de la Iglesia ha ocupado un lugar central.

Las siguientes consideraciones tienen como punto de partida el momento en que se desarrolla la «eclesiología eucarística» y su recepción posterior, para finalmente identificar algunas corrientes de la teología ortodoxa actual.

1. Permítasenos remitir a J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular*, Pamplona 1991.

I. LA «ECLESIOLOGÍA DE AUTOCEFALÍAS»

En general, la eclesiología ortodoxa del s. XIX y comienzos del s. XX empleaba una noción de Iglesia que contenía una peculiar «lógica de Iglesia universal» entonces también al uso, salvo escasas excepciones, en la teología católica. Cada Iglesia autocéfala, identificada como «la Iglesia local», sería «el organismo eclesiástico fundamental, del cual todos los cuerpos menores no son más que partes»², convirtiendo así a las iglesias autocéfalas en unas pequeñas «iglesias universales» que constituirían el verdadero *sujeto eclesial*, mientras que las iglesias episcopales en ellas englobadas son meras partes sin la relevancia eclesiológica correspondiente. La Santa Iglesia Universal, finalmente, es la comunión de Iglesias autocéfalas, cuya unidad se garantiza por la unanimidad en la misma fe, la existencia de vínculos fraternos entre las Iglesias, la común liturgia y sacramentos. Sólo el Concilio tiene capacidad de decisión vinculante universal.

Este marco de comprensión hacía preguntarse a A. Schmemman en 1954 si, en definitiva, esta «eclesiología de las autocefalias» no era sino una trasposición «motivada por factores no teológicos» de la noción de Iglesia universal habitual entonces en el catolicismo³. En efecto, la Iglesia local-episcopal vendría a estar, en el interior de cada autocefalia, en la misma situación de «parte administrativa» que se le reprochaba a la teología católico-romana⁴, en la que podían encontrarse explicaciones extremosas según las cuales la Iglesia universal sería una gigantesca diócesis, con un Obispo universal, el Papa, «... cui soli universus orbis terrarum datus est in dioecisim»⁵.

Además, examinando el complejo fenómeno histórico de la autocefalia, se ha podido concluir recientemente que el resultado ha sido «la ausencia de estructuras efectivas para mantener la comu-

2. J. H. ERIKSON, *Iglesias locales y la Catolicidad: una perspectiva ortodoxa*, en LEGRAND, H.-MANZANARES, J.-GARCÍA, A. (eds.), *Iglesias locales y Catolicidad*, Salamanca 1992, 656-657.

3. Cf. SCHMEMMAN, A., *Le Patriarce oecuménique et l'Eglise Orthodoxe*, en «Istina» 1 (1954) 30-45.

4. Cf. *ibid.*, 34-35.

5. Expresión del canonista F. W. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II, pars 2: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Prato 1915, 501. Los teólogos ortodoxos del momento magnificarán estos extremismos en los que no se reconocerá la genuina teología católica: cf. G. DEJAIFVE, «*Sobornost*» or *Papauté?*, en «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1952) 468.

nión (o incluso la comunicación) entre iglesias autocéfalas»⁶. La experiencia efectiva de catolicidad no parece que haya sido una pretensión sencilla de llevar a cabo en la Ortodoxia, como muestra la historia del siglo XX⁷.

La eclesiología de autocefalias que sustentaba este estado de cosas ha sido abandonada por la teología ortodoxa moderna. Esta «versión ortodoxa de “eclesiología universal”», en opinión de J. H. Erikson, prof. de San Vladimiro, «está ahora generalmente desacreditada en los círculos teológicos, aunque su continuada influencia puede todavía sentirse en la práctica y en los pronunciamientos oficiales de las Iglesias autocéfalas. Su dependencia del lenguaje y de los modelos de pensamiento de la ley y de la diplomacia ha dado paso a un enfoque más “eclesial”, en el que se insiste sobre la liturgia y los padres»⁸.

En realidad, tanto en la teología católica como ortodoxa de comienzos del siglo XX predominaba una idea de la Iglesia de marcado acento societario y jurídico. No era de extrañar que la teología ortodoxa de la segunda postguerra europea viese la necesidad de «vuelta a las fuentes» que también conoció la teología católica.

II. LA IGLESIA (UNIVERSAL), CUERPO DE CRISTO

En este momento es necesaria la referencia a Georges Florovsky, como el gran impulsor de este retorno a la tradición de los Padres para recuperar en ellos la verdadera naturaleza de la Ortodoxia, y vislumbrar la Iglesia como el misterio del Cuerpo de Cristo⁹. Florovsky, entonces profesor en San Sergio, desarrollará una eclesiología —en la que la pneumatología tendrá también su lugar— en

6. J. H. ERIKSON, o. c. en nota 2, 658.

7. Cf. G. TSETSI, *Dimension universelle de l'Eglise locale. Qu'est-ce que «l'Eglise locale»*, en «Unité Chrétienne» 84 (1986) especialmente 58-64: *Le Patriarcat oecuménique. Une Eglise locale à dimension et vocation universelles*. Cf. también J. MEYENDORFF, *One Bishop in One City*, en IDEM, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1983.

8. J. H. ERIKSON, o. c. en nota 2, 660.

9. Cf. su exposición sobre *Los caminos de la teología rusa*, que sintetiza su postura mantenida en el Congreso de Teología Ortodoxa celebrado en Atenas en 1936: trad. francesa de la *Conclusion* en «Dieu Vivant» 13 (1949) 39-62.

estrecha dependencia de la cristología. La imagen paulina «Cuerpo de Cristo», interpretada a la luz de los Padres, le aparece a Florovsky como la única base sólida para fundamentar una teología de la Iglesia («La teología de la Iglesia no es sino un capítulo, un capítulo fundamental, de la cristología»). Y ésta será la noción que desarrollarán los teólogos de París en su elaboración de la «eclesiología eucarística», aunque con una orientación fuertemente decantada hacia la Iglesia local, con una radicalidad desconocida en Florovsky.

En efecto, la eclesiología de Florovsky —que refleja el patrimonio tradicional ortodoxo— reconoce gustosamente la universalidad de la Iglesia. Basta repasar sus escritos *L'Église, sa nature et sa tâche*¹⁰ o bien *Le Corps du Christ vivant*¹¹, para advertir que, aun destacando el lugar central del obispo en la comunidad local, especialmente en la celebración eucarística, sin embargo la Iglesia local constituye un elemento más en su reflexión artikulada sobre la realidad eclesial. La posición de Florovsky resulta equilibrada en este punto, y bien cercana al sentir de la teología católica. Cabe advertirlo, por ejemplo, en su visión de la Iglesia como totalidad orgánica, o en lo relativo al carácter colegial del episcopado.

Para Florovsky, la Iglesia es un organismo, el Cuerpo de Cristo. Es Una como el Cuerpo de Cristo es Uno. La unidad de la Iglesia no es sólo una «nota» para reconocerla en el mundo, sino «su naturaleza misma». La misión principal de la Iglesia es reunir a los individuos dispersos y separados, para incorporarlos a una unidad orgánica viva en Cristo. La unidad de la Iglesia es, a la vez, comienzo y fin de su existencia, su fundamento y meta, el don originario y la tarea para realizar y resolver. «Una» y «Católica» son dos aspectos de la misma realidad¹².

Esta unidad se realiza en la Eucaristía, porque en ella la Iglesia aparece máximamente como organismo-cuerpo de Cristo. No es sólo la comunidad local de fieles la que se reúne ante el altar, sino verdaderamente la Iglesia Católica, toda entera y en su conjunto,

10. G. FLOROVSKY, *L'Église, sa nature et sa tâche*, en *L'Église universelle dans le dessein de Dieu*, vol. I, Neuchâtel-Paris 1949; *The Church: Her Nature and Task* en G. FLOROVSKY, *Collected Works*, vol. I, Ed. NORDLAND, Belmont 1972, 57-72.

11. G. FLOROVSKY, *Le Corps du Christ vivant*, en G. FLOROVSKY Y OTROS, *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Neuchâtel-Paris 1948, 9-57.

12. *Ibid.*, 20.24.

quien se hace presente en cada celebración del sacramento de la unidad ¹³.

La catolicidad constituye, de este modo, una tarea para cada fiel, para cada comunidad local. Concretando la atención en el Obispo, Florovsky considera el oficio episcopal como el ministerio apostólico por excelencia, que integra las comunidades locales en una unidad eclesial más amplia y completa. Por el Obispo, o más exactamente, *en* su Obispo, cada Iglesia local se halla incluida en la Iglesia Católica ¹⁴, que constituye una «totalidad orgánica» ¹⁵. Esto se refleja en que los diversos Obispos que consagran un nuevo Obispo, «no actúan en su cualidad de obispos locales, sino precisamente en tanto que Colegio que representa la totalidad de la Iglesia, incluidos los fieles» ¹⁶.

Esta Iglesia Católica y universal es quien posee, en la comunión del Episcopado, el exponente auténtico de la fe. Los Obispos en comunión son los portavoces de la Iglesia con la capacidad de expresar la fe ortodoxa: aquella de la «Iglesia entera, de la Iglesia católica, y no solamente de la Iglesia particular, de una diócesis determinada» ¹⁷.

En esta eclesiología coincidirán teólogos como el griego Trembelas ¹⁸ o el rumano Staniloae ¹⁹. En ambos autores —y en esto reflejan a otros teólogos ortodoxos—, la Iglesia local tiene ciertamente su entidad pero no ocupa el lugar único que le confiere Afanasiev, sino

13. Cf. *ibid.*, 29.

14. «Et c'est *par* son évêque, ou plus exactement *dans* son évêque, que chaque église locale ou particulière est incluse dans la totalité de l'Église catholique» (*ibid.*, 37).

15. «L'unité charismatique de l'Église est assurée par la Succession apostolique, c'est-à-dire la succession ininterrompue des ordinations ministérielles dans laquelle chaque communauté locale est incorporée, par son ministre, dans la totalité organique de l'Église» (*ibid.*, 37).

16. «Car chaque évêque est consacré pour son office par *plusieurs* autres et au nom de l'épiscopat entier (...). Les consécrateurs n'agissent pas en leur qualité d'évêques locaux, mais précisément en tant que collègue qui représente la totalité de l'Église, y compris le peuple des fidèles» (*ibid.*, 37).

17. «Mais ce n'est que dans son évêque, ou plutôt dans l'épiscopat entier, que l'Église possède des exponents authentiques de sa foi et de son espoir, qu'elle a ses témoins catholiques. Car les évêques seuls parlent *ex officio*, c'est-à-dire en vertu de leur caractère représentatif, et non en leur nom propre, comme des porte-paroles de l'Église, dans laquelle ils ont été institués précisément dans ce but. Précisons encore une fois: de l'Église entière, de l'Église catholique, et non seulement de l'Église particulière, d'un diocèse particulière dans l'espace ou le temps» (*ibid.*, 53).

18. Cf P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, t. II, DDB-Chevetogne, Atenas 1959.

19. D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, t. II, Zürich 1990.

que es siempre entendida en el «seno» de la Iglesia Católica y Universal ²⁰.

Así, para Trembelas, la unidad de la Iglesia es su propiedad más esencial, trasciende y abarca la multitud de los fieles y la multiplicidad de las Iglesias locales; éstas constituyen —llega a decir— «partes» de la Iglesia universal que se encuentra por doquier, parte de un Cuerpo que existe a través de todas las Iglesias ²¹.

Staniloae también considera la Iglesia como un organismo, un cuerpo espiritual, una plenitud abarcante de Cristo en el mundo. Esta «plenitud católica» está presente y activa en cada parte, en cada miembro de la Iglesia: es el Cuerpo de Cristo que todo lo llena. Cada cristiano, cada Iglesia local, lleva consigo esta plenitud en la medida en que permanece en la unidad del Cuerpo, al modo de células suyas ²².

En consecuencia, tenemos aquí una perspectiva que, conforme a la visión ortodoxa más clásica, subraya especialmente la organicidad y universalidad de la Iglesia Una, sin preterir que la Iglesia se hace presente en cada Iglesia local. De manera que se ha podido decir que esta teología de la Iglesia resulta globalmente idéntica a la católica, salvo en lo que se refiere al primado papal ²³.

20. Basta repasar la sistemática de sus tratados eclesiológicos para advertirlo. La Iglesia *tout court* es el objeto de su atención: en su unidad, universalidad, catolicidad, etc.

21. «Cette unité de l'Eglise qui la fait voir une, malgré le nombre de ses fidèles et aussi la multiplicité des Eglises locales, constitue sa propriété la plus essentielle (...). L'Eglise locale, limitée à un endroit éloigné, "est donc partie de l'Eglise qui se trouve partout et de son corps qui existe à travers toutes les Eglises" (S. Jean Chrysostome)» (P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, t. II, DDB-Chevetogne, Atenas 1959, 378-379).

22. «Die Kirche ist ein organisches Ganzes, ein Organismus, ein geistlicher Leib, eine umfassende Fülle, und dieses Ganze, diese Fülle ist in jedem Teil, in jedem Mitglied gegenwärtig und wirksam. Dieses Verständnis der Kirche macht deutlich, was mit dem Ausdruck "Leib Christi" gemeint ist. Es stimmt mit dem überein, was der heilige Apostel Paulus als "Fülle dessen, der alles in allem erfüllt" bezeichnet (Eph 1, 23). Nach diesem Verständnis trägt die Kirche den ganzen Christus in sich, mit all seinen heilschaffenden, vergöttlichenden Gaben, und jede Lokalkirche, ja jeder einzelne Gläubige hat diesen ganzen Christus bei sich, jedoch nur in dem Maae, als sie im Ganzen seines "Leibes" verbleiben. So wie in jeder Zelle eines Leibes der ganze Leib mit allen seinen Funktionen im Werk ist, so ist in jedem Glied bzw. in jedem Teil der Kirche diese als ganze wirksam, jedoch nur nach dem Maae, als sie im Ganzen der Kirche eingebettet sind» (D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, t. II, Zürich 1990, 219).

23. Cf M. J. LE GUILLOU, *Misión y Unidad. Las exigencias de la comunión*, Barcelona 1963, 431. También E. LANNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, en F. HOLBOCK-TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una eclesiología*, Barcelona 1966, vol. II, 530-531.

III. LA IGLESIA (LOCAL), CUERPO DE CRISTO

En una cierta polarización de esta eclesiología hay que situar, en cambio, a N. Afanasiev y otros colegas ortodoxos (J. Meyendorff, A. Schmémmann, O. Clément, P. Evdokimov, etc.). En la búsqueda de un mayor enraizamiento neotestamentario y patrístico —necesidad urgida también por factores como la “diáspora” y el llamado “problema de las jurisdicciones” eclesiásticas en la Ortodoxia— surgirá una reflexión centrada en la relación eucaristía-episcopado-comunidad y catolicidad de la Iglesia local, según una perspectiva ciertamente legítima, pero recargada en este caso con una peculiar dialéctica frente a la Iglesia universal, debida a la influencia de Afanasiev.

No se trata ahora de recoger por extenso las aportaciones de estos autores. Existen numerosos estudios al respecto²⁴. Basten —a los efectos que aquí interesan— unas palabras de J. Meyendorff de 1954, que resumen la inspiración fundamental, bien conocida, de esta «eclesiología eucarística»:

«Para la tradición llamada “católica”, por oposición a la que proviene de la Reforma, la Iglesia es un organismo sacramental que actualiza en el curso histórico el acto único y definitivo llevado a cabo por Cristo en un momento preciso del tiempo. Cristo está realmente presente en la comunidad cristiana y esta presencia constituye el Misterio de Cristo y de la Iglesia que da a la humanidad su intimidad perdida con el Padre y anticipa la segunda Venida del Hijo del Hombre. No obstante, cuando se habla de este organismo sacramental en términos y en función de la teología paulina de la Iglesia-Cuerpo de Cristo, hay que tener en cuenta que el concepto de Iglesia-organismo se aplica ante todo a la asamblea eucarística local, a la “Iglesia de Dios que está en Corinto” (1 Cor, 1, 2; 2 Cor 1, 1, etc.), en Roma, en Antioquía... Cuando san Pablo habla de “miembros” de esta Iglesia, tiene a la vista siempre y exclusivamente a las personas y no a las comunidades, que en cambio son “iglesias” (Gal 1, 2), es decir, en las que el Cuerpo de Cristo se realiza en su totalidad. No es competencia nuestra examinar aquí si el sentido del término *ekklesia* en el Nuevo Testamento se

24. Pueden verse resúmenes informativos en G. GALEOTA-A. MANCIA, *La chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, en «Asprenas» 34 (1987) 267-283; IDEM, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento. Alla luce dei principi costitutivi dell'ecclesiologia ortodossa*, en «Asprenas» 34 (1987) 364-374; IDEM, *La Chiesa locale nei Padri e nei primi concili*, en «Asprenas» 35 (1988) 195-214.

reduce únicamente al de asamblea cristiana local, pero es evidente que nada es más extraño a la teología paulina que considerar la presencia de Cristo en el seno de una comunidad local como solamente parcial. Ahora bien, a esta concepción conduce una eclesiología que hace de la Iglesia ante todo un organismo geográficamente universal cuyas comunidades locales no son sino partes»²⁵.

En esta «eclesiología eucarística» se sigue hablando de «Iglesia universal», pero con un extremado cuidado de presentarla como realidad idéntica —sin más— a las Iglesias locales. La dimensión universal de la Iglesia vendrá comprendida del siguiente modo: «Cuando hablamos de la “Iglesia Católica”, debemos pensar primero en todas las Iglesias locales, celebrando la Eucaristía. El centro eucarístico local no ha de ser considerado meramente como una pequeña unidad dentro de una vasta federación que abarca a todos: por el contrario, el centro eucarístico local *es* la Iglesia Católica en su plenitud, pues en cada Eucaristía Cristo está presente en su integridad. Los diversos centros eucarísticos locales están relacionados entre sí, no como partes de un todo, sino sobre el principio de mutua identidad: cada iglesia local es una con todas las demás iglesias locales, y todas juntas forman una única comunión de extensión mundial, porque en cada iglesia local se celebra la Eucaristía, que es una, única e indivisible»²⁶.

El principio según el cual donde está la Eucaristía, está la plenitud de la Iglesia, es sin duda un elemento de toda eclesiología cristiana, tanto ortodoxa como católica, y así lo ha contemplado el Concilio Vaticano II. Pero posee resonancias diversas: dentro de

25. J. MEYENDORFF, *Sacrements et hiérarchie dans l'Église*, en «Dieu Vivant» 26 (1954) 82-83. «Si cet organisme est véritablement —continúa Meyendorff— le Corps du Christ, ce sont bien des parties de ce Corps que constituent les Eglises de Corinthe, de Jérusalem ou de Rome, cette dernière occupant tout naturellement la fonction de la Tête. Mais cette conception est-elle bien celle d'un saint Ignace d'Antioche, pour lequel “là où est le Christ Jésus, là est l'Église Catholique”, c'est-à-dire le Corps total du Christ, représenté par la communauté eucharistique locale, ayant l'évêque à sa tête?». La eclesiología resultante de este «principio eucarístico» puede describirse con J. H. Erikson, del siguiente modo: «Cuando todo el clero y todos los fieles, con sus diversos dones, se hallan reunidos juntos como el Cuerpo de Cristo, que es uno, en una eucaristía bajo la presidencia del obispo, es cuando la Iglesia es realmente ella misma, la verdadera imagen del Reino que ha de venir. (...) Hasta la nueva venida del Señor, la eucaristía es necesariamente un acontecimiento local, “colocado” en un contexto específico. Sin embargo, en cada celebración local de la eucaristía es el Cristo total el que se halla presente, no solamente una parte de él: la plena reunión escatológica de todos en Cristo por el poder del Espíritu Santo» (J. H. ERIKSON, o. c. en nota 2, 660).

26. K. WARE, *Communion and Intercommunion*, en «Sobornost» 7 (1978) 554.

este presupuesto —que fundadamente se ha hecho común en eclesiología—, caben sin embargo diversos desarrollos²⁷.

a) *N. Afanasiev*

Una primera interpretación es la representada por N. Afanasiev. Para éste, carece de sentido hablar de catolicidad como expresión que apunte a *algo más* que la «Iglesia local». Es importante esta precisión, especialmente para lectores católico-romanos: cuando Afanasiev dice que la Iglesia local es la «Iglesia en plenitud» lo que quiere decir es sencillamente *eso*: la *comunión* de las Iglesias entre sí —que él reconoce—, no constituye sin embargo realidad alguna que pueda afectar a la plenitud de la comunidad eucarística local²⁸. En eclesiología, como él mismo señala gráficamente, «uno más uno sigue siendo uno». Rehúsa considerar cualquier estructura de comunión eclesial que trascienda la Iglesia local como elemento que afecte constitutivamente a su catolicidad²⁹. En coherencia con esta comprensión de la catolicidad, el teólogo ruso tampoco ha ocultado su distancia por lo que respecta a la idea de “concilio”, y también cierta alergia a la noción de colegialidad episcopal —tal como es formulada por el Concilio Vaticano II— en la que descubre síntomas de lo que denomina «eclesiología universalista»³⁰.

27. Ya en los momentos anteriores al Concilio Vaticano II, la teología católica aceptaba con gusto esta perspectiva, aunque matizando las consecuencias que de ella se deducía en el Instituto de San Sergio: cf M.-J. LE GUILLOU, *Quelques réflexions*, en «Istina» 4 (1957) 503.

28. Para Afanasiev «la Iglesia local no es una “parte” de la Iglesia universal. Es sencillamente la Iglesia de Dios en su plenitud, una e independiente» (E. LANNE, o. c. en nota 23, 537).

29. «Selon le P. Afanassieff, l'ecclésiologie primitive aurait ignoré l'universalité comme telle; elle aurait été tout eucharistique, en ce sens que chaque Église était avant tout la réunion des fidèles autour de la table du Seigneur et du sacrement de l'Unité, présidé par l'évêque» (O. ROUSSEAU, *L'Église orthodoxe et la primauté romaine*, en «Irénikon» 33 [1960] 537).

30. Cf M. J. LE GUILLOU, o. c. en nota 23, 441. «Fue en una sesión solemne del Instituto San Sergio, el 28 de marzo de 1965, cuando el P. Afanasiev, refiriéndose al *De Ecclesia* [del Concilio Vaticano II], expresó sin embargos sus dudas personales a propósito de la colegialidad. Situándose en el punto de vista del historiador, afirma tanto la inexistencia del Colegio apostólico como del Colegio episcopal: en vida de Cristo, el grupo apostólico no tenía ningún aspecto jurídico; después no hubo nada que hiciera pensar en un colegio (...). Los Apóstoles se dispersaron por el mundo a título individual (...). Así, pues, la idea de colegialidad no ha encontrado expresión histórica. Pero hay más: desde el punto de vista eclesiológico, la auténtica noción de sucesión apostólica excluye la colegialidad. El autor distingue, por una parte, la sucesión “personal”: el Obispo de una Iglesia local sucede a un Apóstol determinado; esta noción, a veces legendaria, está “sólidamente arraigada en la conciencia eclesial”. Por otra parte, distingue la sucesión colectiva de los Apóstoles (...): ésta, si es difícil en la historia, lo es más aún en eclesiología (“eucarística”). Según esto, Afanasiev se muestra partidario de la norma que es para él primitiva: todos los obispos

La posición de Afanasiev no pasó inadvertida en sus primeros pasos. M.-J. Le Guillou resumía bien la valoración católica de esta nueva perspectiva con que se encontraban los teólogos católicos en vísperas del Concilio Vaticano II: «se define a sí misma como una eclesiología eucarística que sería admisible en casi todo lo que afirma, si no implicara una verdadera negación de la eclesiología universal»³¹.

Por este motivo, también llama la atención este teólogo sobre el equívoco de identificar sin más esta posición con la eclesiología ortodoxa común, representada por un Florovsky y los autores antes mencionados³². De hecho, el pensamiento de Afanasiev ha sido calificado recientemente, desde la misma Ortodoxia, como «exuberantemente parcial» y, paradójicamente, demoleedor de la catolicidad³³. Puede parecer algo crudo este análisis; en cualquier caso, la

participan con el mismo título de la sucesión de Pedro (...). De este modo, la doctrina de la colegialidad, es patrimonio totalmente en la línea de la eclesiología universal, patrimonio común de la ortodoxia y de la Iglesia católica. La Iglesia antigua no razonaba con estos esquemas, sino con los de la Iglesia local: todo lo que pasa en una Iglesia debe ser aceptado por las demás» (H. MAROT, *Primeras reacciones ortodoxas ante los decretos del Vaticano II*, en «Concilium» 14 [1966] 618-619).

31. *Ibid.*, 438-439.

32. «Estas diversas eclesiologías [se refiere también a las de inspiración khomiakoviana], que se han traducido por una posición dubitativa frente a la infalibilidad de los concilios y que no dan ya prácticamente valor al *ordo episcoporum* como principio de comunión de la Iglesia [en referencia a Afanasiev], son, a pesar de su voluntad de presentar uno de los aspectos más importantes de la Ortodoxia, y cualquiera que sea su éxito, inductoras de error en lo que a eclesiología Ortodoxa clásica se refiere» (*ibid.*, 442).

33. «Afanasiev insiste sin restricción sobre el básico principio que otros expositores de eclesiología eucarística siguen restringiendo: “Donde está la Eucaristía, está la plenitud de la Iglesia”. (...) Reflejando la desconfianza de los *Slavophiles* acerca de las estructuras y quizá también la antipatía de Sohmn hacia ellas, Afanasiev rehusa considerar cualesquiera estructuras ya trasciendan a la “iglesia local” ya estén dentro de la “iglesia local”, como algo esencial para la vida de la Iglesia. (...) Afanasiev “combate toda clase de catolicidad supra-local”. Por una parte, no concede mucho peso teológico a la pluralidad de consagrantes en la consagración episcopal. Su presencia simplemente *atestigua* la identidad de esta iglesia local con todas las demás en vida y fe. El papel del concilio está igualmente limitado a dar testimonio. Lo mismo hay que decir del papel de la iglesia que “preside” u “ostenta prioridad” (un concepto que Afanasiev distingue de “primacía” y opone a la misma). Para Afanasiev, cada iglesia local no sólo es esencialmente *igual* a todas las demás sino esencialmente la *misma* que todas las demás. (...) En cuanto a las estructuras dentro de la “iglesia local”, Afanasiev considera los diversos ministerios como meramente funcionales más bien que ontológicos en naturaleza. Por supuesto, “no puede haber iglesia local sin el ministerio del *proestos*” (un término que Afanasiev deja sin traducir, rehusando intencionadamente referirse al ministerio del *proestos* como sacerdotal), pero esto es simplemente porque alguien tiene que presidir la asamblea eucarística y no porque ese ministerio sea un factor constitutivo básico en la Iglesia Católica. Pues en la comunidad eucarística, todos son sacerdotes, igualmente y sin diferenciación. Así, ya entre las iglesias ya dentro de las iglesias, existe una profunda *identidad*, considerando toda diferenciación como causante de división y aislamiento. Dando prioridad a lo local sobre lo universal, Afanasiev ha privado en efecto a ambos de catolicidad» (J. H. ERIKSON, o. c. en nota 2, 663-665).

eclesiología ortodoxa actual no ha seguido esta afirmación radical de la «prioridad» de la iglesia local *en el sentido* de Afanasiev ³⁴.

b) *Posiciones en la eclesiología ortodoxa reciente*

Con todo, el «principio eucarístico» sigue siendo el punto de partida —y con buena razón, insistimos— de la eclesiología ortodoxa actual que ofrece, a nuestro juicio, un intento más abierto que el de Afanasiev, aunque cabe preguntarse si realmente supera su interpretación radical de la autosuficiencia de la celebración eucarística en relación con la comunión eclesial. Intentaremos sintetizar, consultando algunos representantes cualificados, las líneas básicas que en la actualidad parecen considerarse de general aceptación. Lo hacemos en cuatro apartados.

1.º) *Respecto de la Iglesia local*. Se toma como punto de partida la comunidad local reunida en torno a su legítimo pastor, el obispo ³⁵; y subrayando la visibilidad de la Iglesia en su realización sacramental, particularmente en la celebración eucarística: allí donde se celebra la Eucaristía está la Iglesia en su plenitud como Cuerpo de Cristo ³⁶. Las Iglesias locales primitivas tenían conciencia de esta plenitud, el vivo sentimiento de constituir un mismo y único

34. Recordemos que Afanasiev mantiene que el sentido neotestamentario de la palabra *ekklesia* se reduce al local: cf. *La Cène du Seigneur*, Paris 1952, 9-19. Para la discusión exegética sobre sus opiniones, cf. P. BENOIT, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, en «Revue Biblique» 69 (1962) 443-445. En otro orden de cosas, debe advertirse que J. Meyendorff se separó, tras el Concilio Vaticano II, de las conclusiones de N. Afanasiev; en particular «por lo que se refiere a su punto de vista, totalmente negativo, frente a todo factor "universalista" en eclesiología» (H. MAROT, o. c. en nota 30, 618).

35. «L'Église catholique, étant l'Église tout entière, est telle parce qu'elle porte le Christ tout entier. Mais de la même manière, l'Église locale est aussi Catholique, dès lors qu'elle porte le Christ tout entier par la divine Eucharistie. L'Évêque, directement lié à l'Eucharistie, représente l'Église locale comme le Christ tout entier représente l'Église totale, ou catholique. Mais étant donné que le Christ tout entier et l'évêque sont liés ensemble à l'Église dans l'Eucharistie, l'Église catholique se trouve là où sont la divine Eucharistie et l'évêque. Ainsi l'évêque s'avère le centre de l'Église visible, et l'Église locale est l'"Église catholique" elle-même» (G. TSETZIS, o. c. en nota 7, 41-42).

36. «L'ecclésiologie orthodoxe est fondée sur l'idée que là où il y a l'Eucharistie est l'Église en sa plénitude comme Corps du Christ» (J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Genève 1981, 181). «La communauté locale, eucharistique, manifeste le tout de l'Église ("L'Église de Dieu qui est à Rome... à Corinthe", écrit saint Paul): tel est, aujourd'hui encore, le fondement inébranlable de l'ecclésiologie orthodoxe. Toutes les Églises locales expriment dans le concile leur commun témoignage» (O. CLÉMENT, *L'Église Orthodoxe*, Paris 1965, 7-8). «Chaque communauté chrétienne manifeste le Corps du Christ dans sa plénitude puisque ce Corps ne peut être divisé: "Où est Jésus-Christ, là est l'Église Catholique"» (J. MEYENDORFF, *Un seul Évêque dans la même ville*, en «Contacts» 37 [1962] 29-30).

cuerpo. Todas las Iglesias vivían esta realidad común en la Eucaristía, y llevaban el mismo testimonio en la fidelidad a la Escritura y la Tradición³⁷. De esta manera, por medio de la Iglesia local se manifiesta concretamente la Iglesia católica y universal³⁸. La Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, se hace realidad a través de la Iglesia de un lugar, que posee la plenitud de la de la gracia y de la verdad de Cristo, la catolicidad cualitativa³⁹.

La unidad y universalidad de la Iglesia de Dios se expresa en la comunión de las Iglesias locales, cada una de ellas representando toda la Iglesia de Dios⁴⁰; bien entendido que la unidad y la plenitud no se encuentra en la suma de Iglesias locales o en su confederación, sino en el seno de cada Iglesia local⁴¹. En efecto, así como la multiplicidad de la Eucaristía en el tiempo y el espacio, no divide el Cuerpo de Cristo, tampoco la multiplicidad de las asambleas eucarísticas disgrega la unidad de la Iglesia de Dios, permaneciendo idénticas entre sí⁴².

2.º) *Respecto del ministerio*. En coherencia con lo anterior, el ministerio sacerdotal está ordenado a la Eucaristía. El Obispo existe para presidirla⁴³; no puede comprenderse su ministerio al margen de la comunidad⁴⁴. No hay obispo sin Iglesia, ni Iglesia sin obispo, y es en la Eucaristía donde el ministerio episcopal encuentra su sentido⁴⁵. De manera que la autoridad episcopal no es un poder

37. Cf. MÁXIMO DE SARDES, *Le Patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe*, Paris 1975, 63.

38. «L'Église locale est la concrétisation et, comme telle, la condition sine qua non de la présence de l'Église dans l'histoire et dans le monde. C'est à travers cette Église particulière, "à part", limitée, existant en un lieu donné, que l'Église universelle devient une réalité, une communauté visible dans laquelle et par laquelle elle existe et agit» (G. TSETISIS, o. c. en nota 7, 41).

39. Cf. N. NISSIOTIS, *La Présence dynamique et la mission de l'Église locale dans le monde d'aujourd'hui*, en VV. AA., *L'Église locale et l'Église universelle*, Chambésy 1981, 309.

40. Cf. G. TSETISIS, o. c. en nota 7, 45.

41. Cf. *Ibid.*, 41.

42. Cf. *Ibid.*, 42.

43. Cf. E. CLAPSIS, *The Sacramentality of Ordination and Apostolic Succession: An Orthodox-Ecumenical View*, en «The Greek Orthodox Theological Review» 30 (1985) 426.

44. «S'il est d'institution divine, le ministère de l'évêque (et du prêtre) ne peut cependant être accompli qu'au sein de la communauté» (O. CLEMENT, *L'Église Orthodoxe*, Paris 1965, 71).

45. «La fonction de l'évêque est d'accomplir dans l'assemblée le ministère de la Tête, de se tenir où se tenait le Christ au milieu de ses disciples, d'enseigner ce qu'Il enseignait, d'être le berger et le Grand Prêtre (...). Il n'y a pas d'Église sans évêque, mais la réciproque est aussi vraie: il n'y a pas d'évêque en dehors de l'Église, car la tête a besoin d'un corps pour accomplir sa fonction (...) c'est dans l'Eucharistie que le ministère épiscopal divine-

sobre la Iglesia sino en la Iglesia y para manifestar la comunidad eucarística como Cuerpo de Cristo⁴⁶. La ordenación ministerial es un don relacional, finalizado en la comunión concreta de una comunidad: no caben ordenaciones absolutas. Cada Iglesia ha de tener un solo Obispo, y cada Obispo a su vez ha de ser cabeza de una sola Iglesia⁴⁷.

Los Obispos, en consecuencia, han de ser considerados, no tanto como individuos dotados de una autoridad autónoma en cuanto tal, sino en cuanto cabeza de la Iglesia local que presiden. De aquí la dificultad que les ofrece a algunos teólogos ortodoxos, por ejemplo, la figura del obispo auxiliar⁴⁸, y la del episcopado titular, interpretado en clave de ordenación «absoluta»⁴⁹.

Desde estos principios, y según la interpretación ortodoxa, el primado papal —tal como es presentado por el Concilio Vaticano I— sería una «duplicación» episcopal extraña⁵⁰. No caben dos Obis-

ment institué trouve son sens réel» (J. MEYENDORFF, *Un seul Évêque dans la même ville*, en «Contacts» 37 [1962] 30).

46. «La pouvoir, “ou plutôt la diaconie sacrificielle de la hiérarchie”, n’est donc pas un pouvoir sur l’Église; c’est la manifestation, dans et pour le Corps du Christ, et par la grâce de l’Esprit, du ministère d’amour du Chef unique, le Christ, unique “grand prêtre” de la Nouvelle Alliance. L’autorité de l’évêque ne peut se manifester que dans la communauté, ou au nom de la communauté, qu’il préside et intègre en corps eucharistique» (O. CLEMENT, *L’Ecclesiologie orthodoxe comme ecclesiologie de communion*, en «Contacts» 61 [1968] 21).

47. «Deux conséquences découlent de cette centralité de l’évêque: a) tous les chrétiens d’un même endroit ne peuvent former qu’une seule communauté avec un seul évêque et b) toute localité, quelle soit son importance numérique, doit constituer une communauté locale avec un évêque propre» (G. TSETISIS, o. c. en nota 7, 44).

48. J. Zizioulas aboga por devolver a la celebración eucarística parroquial su «identidad» de Iglesia local mediante la presidencia del obispo, lo que en la práctica supone la creación de «petits diocèses épiscopaux» que comportarían ventajas relativas al sentido pastoral de la labor episcopal, además de hacer inútil el mantenimiento de «l’institution scandaleusement non canonique d’évêque auxiliaire qui est une invasion occidentale moderne dans la tradition orthodoxe» (*L’Être...*, o. c. en nota 36, 186, nota 6). No es compartida su propuesta sobre las «pequeñas diócesis» por J. H. ERIKSON, o. c. en nota 2, 666ss.

49. Cf. E. CLAPSIS, o. c. en nota 34, 425. «Se podría deducir que el cargo moderno de los obispos “titulares”, que hoy día se encuentran exactamente igual en los ortodoxos, no se podría integrar en el hecho de la conferencia episcopal concebida según una sana eclesiología» (J. ZIZIOULAS, *Las Conferencias episcopales: reacciones ecuménicas. Causa nostra agitur? Punto de vista ortodoxo*, en LEGRAND, H.-MANZANARES, J.-GARCÍA, A. (eds.), *Las Conferencias episcopales*, Salamanca 1988, 462).

50. «Un seul évêque dans chaque communauté locale, un seul synode ou concile dans chaque province, telle est la règle absolue établie par les Pères (...). Il est inadmissible d’avoir deux communautés et deux évêques dans un même lieu, simplement parce que le Christ est un et qu’une seule personne peut se occuper sa place. Ce point est d’une particulière importance aujourd’hui dans notre dialogue avec les catholiques romains qui ont commencé à réaliser que l’existence d’un “vicaire du Christ” pour toutes les églises

pos y dos Iglesias en un mismo territorio. Esto llevaría a admitir la existencia de varias jurisdicciones en una misma Iglesia rompiendo el principio de unidad visible en el Obispo ⁵¹. La eclesiología ortodoxa no se opone, sin embargo, a la idea de un primado universal, pero difiere de la doctrina católica-romana —dirá O. Clément— en el *cómo* del primado ⁵².

La raíz de estas afirmaciones nos sitúa nuevamente en la celebración eucarística: puesto que no existe una celebración eucarística supra-local, así tampoco puede existir correlativamente un obispo supra-local; o bien un episcopado universal que no sea *sencillamente* la comunión de obispos de comunidades eucarísticas locales ⁵³.

3.º) *Respecto de la universalidad de la Iglesia*. En este punto, cabe advertir en la actualidad un mayor equilibrio que en la posición de Afanasiev. En la comunión de las Iglesias lo universal y lo local se interpenetran ⁵⁴. La celebración eucarística local reclama la comunión

double (si elle ne le supprime pas) le ministère épiscopal de chaque communauté local» (J. MEYENDORFF, o. c. en nota 36, 30-31). Quizá Meyendorff no conceda la importancia debida a la Carta colectiva de los Obispos alemanes sobre la definición del primado papal en el Concilio Vaticano I, en la que, justamente, se afirma que cada Obispo es verdaderamente Obispo de su Iglesia local, sin que el primado papal suprima ni duplique la autoridad episcopal.

51. «Dans l'Eglise romaine, il n peut y avoir d'objection ni théologique ni pratique à maintenir dans un seul lieu plusieurs juridictions ecclésiastiques distinctes par le rite, la langue ou la nationalité, parce que le *critère de l'unité* doit toujours être cherché à Rome, hors de ces juridictions. Au contraire, l'ecclésiologie orthodoxe, en affirmant la plénitude catholique de chaque église locale, est obligée de manifester partout l'unité catholique sur le plan local. La présence du Christ dans l'Eglise est garantie par la vraie foi et en conformité avec la vraie tradition et non par une soumission à quelque centre universel» (J. MEYENDORFF, o. c. en nota 36, 31).

52. Cf. O. CLÉMENT, *Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes*, en «La Pensée Orthodoxe» 13 (1968) 44-45; cf. IDEM, *L'Ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, en «Contacts» 61 (1968) 27-28. «Orthodox ecclesiology demands that the Church manifest its unity and catholicity through one bishop in each place, one Synod of Bishops, presided by a regional primate in each country (or region), and finally that, on the world scale, the witness of Orthodoxy be a reality through the unity of the world episcopate: this last unity also requires that there be a "first bishop", who would not be a pope with administrative powers *over* his peers, but would possess sufficient authority to organize, channel and, in a sense, represent the conciliarity of the Church» (J. MEYENDORFF, *The ecumenical Patriarch, seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History*, en «The Greek Orthodox Theological Review», 2-3 [1979] 243).

53. Cf. O. CLEMENT, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris 1965, 70.

54. «Pour les Orthodoxes, l'universalité de l'Eglise ou l'unité au niveau universel prend la forme d'une communauté conciliaire des Eglises locales (...) Les orthodoxes attachent une grande importance à cette réalité indivisible, à la fois locale et universelle, d'une seule Eglise unie (...) Ce qui est universel, aussi bien que ce qui est particulier, s'interpenètre à l'intérieur de la communion. C'est l'esprit de la discipline conciliaire qui va au-delà de la autonomie et de l'autocéphalie locales (...). L'Orthodoxie a donc une structure conciliaire;

con las demás Iglesias, como algo exigido por su «catolicidad». En la eucaristía la Iglesia local encuentra una fuerza de comunión que descalifica cualquier existencia particular autosuficiente ⁵⁵.

En ocasiones, esta catolicidad eucarística parece explicarse —en algunos autores— por la necesidad de que su celebración sea signo superador de las diferencias antropológico-culturales y geográficas ⁵⁶. En otros autores, se reconoce que la celebración eucarística exige la comunión visible con la demás Iglesias por un motivo sacramental y eclesiológico ⁵⁷. Finalmente, la necesidad de comunión la descubren otros en el ministerio del Obispo: su ordenación sacramental por parte de varios obispos manifestaría la insuficiencia de la Iglesia local en cuanto tal ⁵⁸.

Bajo este aspecto, la eclesiología ortodoxa actual resulta algo diferente de la propuesta por Afanasiev: la postura de éste parecería conducir a una comprensión de la Eucaristía según la cual la comunión de una Iglesia con las demás Iglesias podría ser finalmente

elle n'est pas une fédération d'Églises locales autonomes ou de diocèses épiscopaux territoriaux. C'est cette fidélité universelle, cette communion catholique exprimée dans la concélébration eucharistique du synode, qui donne à l'Église locale un statut de "pars pro toto"» (I. BRIA, *Ecclésiologie: préoccupations et mutations actuelles*, en «Unité Chrétienne» 70 [1983] 82.83.86).

55. «Une Eucharistie qui aurait lieu dans l'isolement conscient et intentionnel et la séparation d'avec les autres communautés locales dans le monde, ne serait pas une véritable Eucharistie. Il s'ensuit inévitablement que, pour qu'une église locale ne soit pas seulement locale mais aussi Église, elle doit être en communion plénière avec le reste des églises locales dans le monde» (J. ZIZIOULAS, *L'Etre...*, o. c. en nota 36, 191).

56. «Il est dans la nature de l'Eucharistie de transcender non seulement les divisions se rencontrant à l'intérieur d'une situation locale mais aussi la division même qui est inhérente au concept de géographie: la division du monde en lieux locaux» (ibid.).

57. «Dans toutes les Anaphores nous constatons l'usage du pluriel, par exemple: "nous offrons", "nous remercions", "nous nous souvenons", "nous prions", etc... Ce pluriel démontre l'unité de l'Église locale offrante, ainsi que l'unité et la plénitude universelle de l'Église, car chaque liturgie est célébrée en communion avec l'Église universelle et en son nom (...). C'est pendant la communion eucharistique que du point de vue ecclésiologique se réalise l'Église "catholique", l'Église dans toute sa plénitude, et dans toute sa dimension qualitative (...). El l'union de tous pour laquelle prie l'Église dans chaque célébration eucharistique n'est point un assemblage de fragments "de communautés chrétiennes" ou d'Églises locales, mais l'extension de l'Unité Trinitaire qui est célébrée dans son corps liturgique» (G. TSETISIS, o. c. en nota 7, 51).

58. «Ainsi chaque Église locale dotée d'un évêque, des pasteurs et d'un troupeau de fidèles, possède tout ce qui est nécessaire et suffisant à son fonctionnement normal et à sa survie, avec une exception cependant: l'ordination de son évêque, pour laquelle la présence de plusieurs évêques est nécessaire. Et justement, c'est à l'occasion de la consécration de leur chef que peuple et clergé de l'Église locale prennent conscience d'appartenir à une famille plus vaste, à l'Église Catholique» (ibid., 44).

indiferente, dada la plenitud que se reconoce a la Eucaristía *en cuanto celebración local*⁵⁹.

4.º) *Respecto de las estructuras de la Iglesia universal*. La comunión entre las Iglesias implica unas *estructuras* que la hagan operativa. Para abordar esta cuestión seguiremos al metropolitano de Pérgamo, Jean Zizioulas, quien puede considerarse exponente actual de una línea de comprensión del tema.

Zizioulas ha expuesto su preocupación de que estas estructuras de comunión no contengan implícitamente la aceptación de lo que él llama una «superestructura» que domine la Iglesia local; es decir, que no den lugar a concebir una «Iglesia universal» como entidad «paralela» o «por encima» de las Iglesias locales. Tengamos en cuenta que para el teólogo griego la Iglesia local es «la única forma de existencia eclesial que puede llamarse propiamente Iglesia». Ahora bien, «para que una Iglesia local no sea solamente “local” sino “Iglesia” debe estar en comunión plena con las demás Iglesias locales»⁶⁰. Zizioulas afirma simultáneamente la plenitud de cada Iglesia local, y juntamente la necesidad de estructuras de autoridad al servicio de la comunión. Pero habrán de ser unas estructuras (Colegio episcopal, Concilios, Sínodos, Conferencias episcopales...), que eviten convertirse en «estructuras universalizantes que impliquen la existencia de una Iglesia universal»⁶¹, como entidad distinta de la comunión de Iglesias locales.

De manera que la Iglesia universal es la comunión de las Iglesias, y *nada más*. De forma correlativa, el colegio episcopal es la comunión de los obispos-cabezas de las Iglesias locales. Esta comunión —para Zizioulas— es la Iglesia Una, que no está situada en «paralelo» o por «encima» de las Iglesias locales: «la Iglesia universal es una red, una malla de Iglesias en comunión no una nueva forma de Iglesia»⁶².

Esta «nueva forma» de Iglesia universal, como entidad «yuxtapuesta» a las Iglesias locales, Zizioulas la encuentra implícita en la

59. Con todo, algún autor expresa cierta aprensión de que esta necesidad de la comunión universal fundada en la misma celebración eucarística se interprete como una «carencia» de plenitud de la Iglesia local: según P. Evdokimov, si las Iglesias comunican entre ellas no es para formar, por la suma de ellas, una Iglesia más plena, sino para responder a la caridad que desborda el Cuerpo de Cristo y para afirmar su expansión misionera, que deriva no tanto de la catolicidad de la Iglesia, sino de la ecumenicidad de la cristiandad: cf. *L'Orthodoxie*, Delachaux-Niestlé 1959, 131.

60. J. ZIZIOULAS, *L'Étre ecclésial*, o. c. en nota 36, 192.

61. *Ibid.*, 193.

62. *Ibid.*

presentación católico-romana de la colegialidad episcopal: «La manera como la idea [de colegialidad episcopal] ha sido formulada y presentada en dependencia del Vaticano II por la teología católica da la impresión de que por “colegialidad” se entiende el cuerpo episcopal como estructura situada por encima de las Iglesias locales para vigilar sobre ellas con el papa a la cabeza»⁶³. Por el contrario, «en lo que concierne a la eclesiología ortodoxa, la idea de colegialidad apostólica o episcopal me parece que no tiene sentido si no se aplica a una comunión de Iglesias locales y de obispos, plena y verdaderamente católicos y apostólicos, expresando y manteniendo una unión a través del espacio y el tiempo por medio de sínodos y de concilios de carácter regional o universal. De esa manera, la colegialidad apostólica y episcopal es algo que impregna a todas las Iglesias locales y no se aplica al cuerpo de obispos en cuanto tal»⁶⁴.

Y desde esta perspectiva considera, por ejemplo, las Conferencias episcopales como «reunión de *Iglesias* a través de sus obispos». Una Conferencia episcopal (análogamente —según la lógica de Zi-zioulas— podemos pensar: el Colegio episcopal) solo posee legitimidad para intervenir en la vida de una Iglesia local en la medida en que las demás Iglesias se sientan afectadas *en cuanto Iglesias locales*: la Conferencia episcopal «no tendría que tener derecho a intervenir en los asuntos internos de una diócesis a no ser que tales asuntos afectaran a la vida de las otras Iglesias locales de manera directa y esencial»⁶⁵.

A la vez, los fieles cristianos se incorporan a la Iglesia universal por *mediación* de su Iglesia local: «el fiel individual no puede unirse a la Iglesia regional o universal más que como miembro del cuerpo de su Iglesia y no como individuo. Esta es la razón más profunda por la que el Sínodo no tendría que intervenir directamente en la vida de los fieles como individuos»⁶⁶.

Finalmente, en este marco eclesiológico considera aceptable la idea de primado regional o universal⁶⁷. Veamos sus propias palabras a este respecto:

63. J. ZIZIOULAS, *Las Conferencias episcopales...*, o. c. en nota 49, 465.

64. *Ibid.*, 466.

65. *Ibid.*, 464.

66. *Ibid.*

67. «Personalmente pienso que, en una Iglesia unida, la cuestión de un primado universal se plantearía automáticamente, ya que no puede haber comunión de Iglesias locales sin una cierta forma de sinodalidad universal, y no puede haber sinodalidad universal sin alguna forma de primado universal» (*ibid.*, 467).

«Las iglesias ortodoxas, que no tienen experiencia de un primado universal, no conocen el primado más que en un sentido regional. Esto, sin embargo, no impide a la eclesiología ortodoxa que saque algunas conclusiones en lo que se refiere a *todas* las formas de primado o al primado en general (...). 1) Sería un error considerar la autoridad, digamos de un patriarca, en relación a un sínodo en la Iglesia ortodoxa como un simple primado de honor como lo sostienen con frecuencia los teólogos ortodoxos. (...) El sínodo no puede funcionar sin una cabeza, según la relación que mantiene el “uno” y lo “múltiple”. El “primero” confiere al sínodo un estatuto ontológico y no simplemente un honor. El canon 34 de los así llamados Cánones “apostólicos” encierra la eclesiología ortodoxa en relación a este tema, y ese canon está basado sobre el principio de que los obispos no pueden hacer nada sin el *protos*, así como el *protos* no puede hacer nada sin los otros obispos. Se trata netamente aquí de un primado verdadero, aunque no sea absoluto, ya que está controlado y moderado por los otros obispos. 2) Es extremadamente importante que este primado sea concedido a un *obispo* en cuanto cabeza de una iglesia local. Según el derecho canónico ortodoxo, los primados de cada región están vinculados a ciertas *sedes* y no a individuos»⁶⁸.

En síntesis, Zizioulas ofrece una idea clara y distinta de cómo concebir la estructuración universal de la Iglesia: las Iglesias locales, representadas por sus cabezas en Colegio episcopal universal, o en formas regionales, viven en comunión, siendo cada una plenamente Iglesia Católica. El Colegio episcopal, o esas formas de autoridad episcopal regionales, no deberían implicar en modo alguno la existencia de una Iglesia universal o regional como realidad diversa de la comunión de las Iglesias locales que la componen: los Obispos mismos son antes cabezas de sus Iglesias que miembros del Colegio episcopal como instancia correlativa a la Iglesia universal; son miembros del Colegio por ser *sedens* de una *sede*. Terminamos de exponer su pensamiento con un párrafo esclarecedor sobre su comprensión de la colegialidad episcopal:

«A primera vista, la noción de colegialidad parece ser un correctivo afortunado a las concepciones monárquicas del primado y de la autoridad que se dan en la Iglesia. Pero el punto decisivo aparece cuando uno plantea la cuestión de la Iglesia local. Así, en relación con el colegio de los Apóstoles, la cuestión que se plantea es la de saber si los Doce se encuentran en el origen de *cada* iglesia local o de la Iglesia

68. Ibid., 465-466.

universal. Si es exacta la primera respuesta, entonces cada obispo es sucesor de Pedro (cf. san Cipriano), mientras que en ese caso el presbiterio parece hacer referencia al colegio apostólico. Es lo que se verifica en la eclesiología de san Ignacio de Antioquía. Si, por el contrario, se responde que la colegialidad se refiere a la Iglesia universal, la perspectiva es entonces completamente diferente: cada obispo es parte de ese colegio universal y cada iglesia local es parte de la Iglesia universal. En este caso, tenemos que vérnoslas con una eclesiología universalista y, al mismo tiempo, de un modo muy interesante, con una visión de la Conferencia episcopal [del Colegio episcopal, pensamos que aceptaría el autor por extensión] concebida como una reunión de *obispos* y no de iglesias: los obispos se reúnen en virtud de su autoridad en cuanto miembros del colegio apostólico o episcopal a fin de decir a sus iglesias lo que es preciso hacer o creer»⁶⁹.

IV. VALORACIONES Y SUGERENCIAS

Cabría señalar las importantes coincidencias entre esta línea de la teología ortodoxa y el Concilio Vaticano II. Muchas de las afirmaciones anteriores resultan pacíficas para la teología católica, aunque otras constituirían tema de una reflexión más matizada.

También hay que valorar positivamente el intento de recuperar la universalidad de la Iglesia, que había quedado en la penumbra en la interpretación de Afanasiev, y que planteaba dificultades reales en sus primeras presentaciones⁷⁰. Más recientemente, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ha expresado sobre estas cuestiones en la Carta a los Obispos de la Iglesia Católica, *Communione notio*, «sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión»⁷¹. No se trata ahora de analizar este documento, al que ya se

69. Ibid., 465.

70. Cf., por ejemplo, el diálogo con la Ortodoxia francesa de san Sergio en J. R. VILLAR, *La Iglesia particular en el diálogo ecuménico del ámbito francófono (1945-1959)*, en «Scripta Theologica» 20 (1988) 11-63.

71. Lleva fecha de 28 de mayo de este año. Su publicación tuvo lugar el 15 de junio. Trad. cast. en «Ecclesia», 4.7.1992, 1042-1046. Es interesante completar su lectura con el breve artículo que apareció con motivo del primer aniversario de esta Carta de la Congregación en «L'Osservatore Romano», 23.VI.1993, donde se hacen unas precisiones importantes para la comprensión del documento.

ha prestado una atenta lectura en medios teológicos⁷². Aquí sólo queremos apuntar algunas consideraciones generales.

A nuestro juicio, el aspecto fundamental en que difieren ambas concepciones de la «comunidad de las Iglesias» estriba en la comprensión de la Iglesia local en su relación con la comunión universal: algunas afirmaciones antes reseñadas, susceptibles de diversa interpretación, están condicionadas —pensamos— por la manera global de situar la idea de comunión. Para la corriente eclesiológica representada por Zizioulas, parecería que su tendencia es la de reconocer de modo inmediato la plenitud eclesial en cada Iglesia local, y sólo *posteriormente* se acomete la cuestión de la necesaria comunión de estas Iglesias entre sí. Para la eclesiología católica, —y pensamos que también para la eclesiología ortodoxa de un Florovsky o Staniloae—, la plenitud de cada Iglesia local, que reconoce gustosamente, está relacionada *simultáneamente* con la comunión universal.

Por este motivo, la eclesiología católica no tendría dificultad en aceptar (y desarrollar consecuentemente) que «la naturaleza de la Eucaristía apunta no en la dirección de la prioridad de la Iglesia local, sino en la de la *simultaneidad* tanto de la local como de la universal» (J. Zizioulas)⁷³. Precisamente resulta importante ahondar en las implicaciones de esta simultaneidad o «mutua interioridad» (expresión de la Carta *Communione notio*) entre Iglesia universal e Iglesias locales, principio básico en el que cómodamente podrían lograrse puntos de encuentro.

Desde esta reflexión lograrían alguna clarificación temas como la incorporación visible a la Iglesia, o el del estatuto teológico de la autoridad del Colegio episcopal en relación con cada Iglesia local (respecto del primer tema, por ejemplo, cabría preguntarse si propiamente se es miembro de la Iglesia universal *por ser* miembro de una Iglesia local, una vez aceptada la «simultaneidad» de Iglesia universal e Iglesias locales. Algún autor ortodoxo ofrece una respu-

72. Cf. P. RODRÍGUEZ, *La comunión en la Iglesia. Un Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, en «Scripta Theologica» 24 (1992) 559-569.

73. Cit. por J. H. ERIKSON, 665. «La communauté eucharistique étant une entité locale conduit inévitablement à l'idée d'*Eglise catholique locale*, et en même temps à un dépassement de l'antithèse entre local et universel, rendant ainsi possible l'application de l'expression "catholique" en même temps à l'échelon local et à l'échelon universel (...). Ceci signifiait qu'une mutuelle exclusion entre le local et l'universel n'était pas possible dans un contexte eucharistique, l'un était automatiquement inclus dans l'autre» (J. ZIZIOULAS, *L'Etre...*, o. c. en nota 36, 121-122).

ta que nos parece más oportuna que la apuntada antes por Zizioulas ⁷⁴).

Esta mutua interioridad de la Iglesia «universal y local a la vez», también facilita una comprensión de la autoridad episcopal que recoja su naturaleza «colegial»: la colegialidad traduce al nivel de la *episkopé* la simultaneidad de la Iglesia en sus dos momentos «local y universal», cada uno ciertamente con su propio estatuto de ejercicio, pero en definitiva expresando la única instancia pastoral en la Iglesia de Dios: el Episcopado unitario, *in solidum*, sacramentalmente colegial. Es habitual afirmar que el Concilio Vaticano II ha puesto mayor énfasis en la condición del obispo como miembro del Colegio episcopal que como cabeza de la Iglesia local. Y es cierto que el Concilio no contempla de manera sistemática la estructuración de la Iglesia en Iglesias locales; al menos, no hace de esta perspectiva un eje de su exposición doctrinal. Quizá por este motivo queda la impresión de que subraya una eclesiología «universalista» (en la terminología de Afanasiev) al prestar mayor atención a la autoridad de nivel universal: el Colegio episcopal con su Cabeza. Sabemos, sin embargo, que el Concilio también considera con atención la Iglesia local, y sus obispos como vicarios de Cristo y verdaderos pastores de cada Iglesia.

Ahora bien, puede ser interesante preguntarse si con ese acento en la colegialidad episcopal, el Concilio Vaticano II no está también señalando (y no parece que en esto se distancie de la eclesiología ortodoxa clásica) la ineludible dimensión universal del ministerio episcopal, sacramentalmente contenida en la condición de todo Obispo. La opción entre el Obispo como cabeza de la Iglesia local o como miembro del colegio no parece bien planteada. Probablemente ambos aspectos han de ser afirmados simultáneamente, si aceptamos la «mutua interioridad» de universal-local. De igual modo, el dilema planteado por Zizioulas respecto del Colegio de los Apóstoles (si están en el origen de cada Iglesia local o de la Iglesia

74. «Etant en communion avec leur Evêque, les fidèles d'une Eglise locale sont en communion avec tout le Corps de l'Eglise. En fait, vivre au sein de l'Eglise locale, c'est vivre au sein de l'Eglise universelle. Il n'y a pas d'autres moyens pour un chrétien d'être pleinement catholique que d'entrer dans le mystère de l'Eglise tel qu'il se réalise localement. Il n'y a pas deux actes séparés, l'un par lequel on serait de l'Eglise locale, l'autre par lequel on serait de l'Eglise universelle, car le Corps du Christ est un, le mystère total de l'Eglise est pleinement réalisé dans l'évêque, son clergé et le peuple» (G. TSETISIS, o. c. en nota 7, 44). Subrayado nuestro.

universal) nos parece que no puede resolverse en la línea de *aut...aut* sino más bien en la afirmación mutua: *et...et*⁷⁵.

Con este presupuesto de la «mutua interioridad», podría comprenderse mejor por qué la eclesiología católica considera que, por un mismo y único título «simultáneamente», el fiel cristiano se encuentra vinculado tanto a su Obispo local como al Colegio episcopal y su Cabeza; a la Iglesia local y a la Iglesia universal. Ciertamente, resulta tentador, en sede canónica, interpretar en clave de «duplicidad» de jurisdicciones la local y la universal. Pero nos preguntamos si tal interpretación puede traducir la «simultaneidad» teológica de Iglesia local-Iglesia universal. En una primera aproximación, la jurisdicción ordinaria e inmediata tanto del Papa como del Obispo local parecen concurrentes, y, sin embargo, ¿no se refleja aquí la «coherencia» de la Iglesia universal con las Iglesias locales?

Respecto de la eucaristía, una «eclesiología eucarística» que exprese, ya en la misma celebración de la comunidad local, la *simultaneidad* de la comunión universal y local, puede ser también un motivo de encuentro fecundo. Lo cual nos lleva a atisbar algunos puntos de diálogo: si cada celebración local de la comunidad es verdaderamente el Cuerpo de Cristo entero, ¿no está reclamando (precisamente por este motivo) que se signifique *visiblemente* que quien celebra es *la* Iglesia, simultáneamente local y universal, implicando la comunión del Obispo con el Colegio episcopal y su Cabeza?

Dejamos ahora otros temas por tratar. Especialmente la cuestión del ministerio episcopal en su relación con la Iglesia (episcopado titular, obispos auxiliares...). Sin duda, el ministerio episcopal ha de estar en relación con la comunidad eclesial, que le da sentido y finalidad. Pensamos, sin embargo, que no deberían interpretarse precipitadamente algunas expresiones del ministerio episcopal como casos anómalos de ordenaciones absolutas. Lo cual no prejuzga sin más la legitimidad eclesiológica de toda ordenación episcopal. Pero tampoco su ilegitimidad por principio, aunque no se oriente ese ministerio episcopal a la presidencia de una Iglesia local. Y esto, sin que comporte —pensamos— la aceptación de «superestructuras universales» contradistintas de la comunión de las Iglesias, como previene Zizioulas. Entendemos que la estructura de servicio episcopal no se resuelve en la mera suma de las Iglesias o sus cabezas

75. Nos parece interesante reseñar una precisión del prof. D. Valentini durante los diálogos de este Simposio, en que señalaba si no era también oportuno considerar una relación de *in...in...*

episcopales, porque la comunión de las Iglesias, *en cuanto comunión*, tiene —en palabras de Congar— sus propias exigencias y estructuras de servicio⁷⁶. Pero esto nos llevaría más allá de la modesta pretensión de estas páginas: incitar la reflexión y el diálogo sobre estos temas.

76. «A vrai dire, cette communion universelle a, elle aussi, ses exigences. La principale se situe dans le domaine même de l'apostolicité. Nous professons que le Seigneur a structuré son Église non pas seulement au plan des communautés locales, mais au plan de l'Église universelle, et qu'il l'a structurée en structurant l'apostolicité elle-même» (Y. CONGAR, *Note sur les mots «Confession», «Église» et «Communion», "Irénikon" 23 [1950] 27-28*). Cf. IDEM, *Mysterium salutis*. IV/1: *La Iglesia*, Madrid 1973, 415-417.

