

**Desdibujando las fronteras eclesiales.
¿Cuál es y dónde está la *Ecclesia semper reformanda*?**

Sandra Arenas

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
searenas@uc.cl

Resumen: Desde un análisis de documentos magisteriales católico-romanos y ecuménicos, este artículo muestra que la visibilidad histórica de la Iglesia de Cristo, en permanente reforma, se representa de modos diversos. Aunque contiene un alto potencial ecuménico, el reconocimiento de eclesialidad fuera de las fronteras del catolicismo romano, realizada en el Concilio Vaticano II, ha sido deficientemente recibido en el postconcilio, lo que ha dificultado desdibujar las fronteras eclesiales y ampliar la comprensión de pertenencia eclesial.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, fronteras eclesiales, ecumenismo, subsistencia, elementos de Iglesia, pertenencia a la Iglesia

Abstract: At analyzing Roman Catholic magisterial documents and, ecumenical ones, we will eventually show that the historical visibility of the Church of Christ –which is to be in continuous reform–, is being recognized as to be represented in various diverse ways. Even if it contains a great ecumenical potential, the conciliar acknowledgment of eclesiality outside of the Roman Catholic frontiers, has deficiently been received thereafter. And, as a result of that, fading eclesial frontiers has become more difficult and, a comprehensive understanding of eclesial belonging too.

Keywords: Second Vatican Council, eclesial frontiers, ecumenism, subsistence, elements of the Church, belonging to the Church

Fronteras indica límites, frentes, bordes, líneas que marcan distancias para definir identidades... en eclesiología, fronteras refiere a los bordes no solo jurisdiccionales que posee una institución eclesial, sino a la demarcación teológica conceptual de aquellas notas características que imprimirían la diferencia entre una institución y otra. Refiere, entonces, a dos cuestiones eclesiológicas cruciales, a la de la naturaleza-misión y a la de la pertenencia a la *ecclesia*.

Este trabajo se inscribe dentro de la orientación general del Seminario Interno de Profesores de la Facultad de Teología UC (2017): “Iglesia *semper reformanda*: desafío permanente y momentos clave de reforma ayer y hoy”¹. Nos hemos propuesto abordarlo desde la siguiente pregunta metodológica: ¿qué *es* y dónde *está* esa *ecclesia*, de la cual se predica que está en permanente reforma?

Al revisar exhaustivamente los trabajos de eclesiología y eclesiología-ecuménica, lo que después del segundo Concilio celebrado en Roma está íntimamente relacionado, se advierte de inmediato que definir *qué es y dónde está* la *Ecclesia Christi*, es ciertamente, una *quaestio disputata*.

No solo la ocasión de los quinientos años de la Reforma del XVI, que trajo consigo un nuevo diseño eclesial, ha urgido a pensar y repensar la comprensión de Iglesia y su visibilidad histórica. Con la emergencia del Movimiento Ecuménico preconiliar y los trabajos teológicos serios y organismos que dieron como resultado, el catolicismo romano se nutrió fecundamente y se decidió a repensar su naturaleza frente a la única Iglesia de Cristo y, como correlato la llevó a repensar también la relación de las otras Iglesias y Comunidades Eclesiales con la única Iglesia de Cristo. Este proceso trajo consigo un descentramiento de las propias fronteras del catolicismo romano.

Desde la eclesiología del Concilio Vaticano II, evaluaremos por un lado cómo el catolicismo romano ha abordado esa diversidad desde el tratamiento al carácter eclesial de las Iglesias y Comunidades Cristianas

¹ Este famoso adagio protestante fue probablemente utilizado por vez primera por Boecio en el Sínodo de Dordt en 1609 y no se encuentra en los documentos del Concilio Vaticano II, aunque se sostengan teologías afines en el “sancta simul et semper purificanda” de LG 8 y “ad hanc perennem reformationem” de UR 6. Para la eventual influencia protestante, revisar: M. BECHT, “Ecclesia Semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche las Thema des II. Vatikanischen Konzils”, en *Catholica* 49 (1995) 218-237.

no católicas, en su referencia a la única Iglesia de Cristo y sus implicancias en el surgimiento del llamado “ecumenismo católico”. El Concilio realizó un tratamiento teológico contrastante sobre la relación entre la *Iglesia de Cristo*-la *Iglesia Católica Romana* y las otras *Iglesias y Comunidades Cristianas*. La autocomprensión que alcanzó en ese proceso, culminó en la *no identificación exclusivista* de la Iglesia Católica Romana con la Iglesia de Cristo y, a la vez, en el *reconocimiento explícito de eclesialidad* fuera de sus fronteras visibles; traduciéndose en una inclusión de sujetos eclesiales. Esto implicó un gran paso adelante respecto del magisterio católico precedente y sería una recepción inmediata del Movimiento Ecuménico preconciliar.

Para una adecuada y justa evaluación de este reconocimiento magisterial, es necesario contrastarlo con la eclesiología conciliar contenida de los vínculos de pertenencia al catolicismo romano. El lector puede esperar, entonces: (1) una breve exposición del problema eclesiológico en cuestión; (2) una relectura sucinta de dos doctrinas conciliares íntimamente imbricadas en ese problema, a saber, el de la “subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica Romana” y de los “elementos de Iglesia”; 3) un contraste de esa doctrina con aquella conciliar de la pertenencia eclesial; (4) una reflexión crítica de ambas doctrinas presentes en un documento eclesiológico ecuménico, del Organismo “Fe y Constitución” del Consejo Mundial de Iglesias (CMI); y (5) breves cuestiones conclusivas.

1. EL PROBLEMA ECLESIOLÓGICO EN CUESTIÓN

Especialmente desde el siglo XVI y hasta el Concilio Vaticano II, el magisterio católico clamaba una total y exhaustiva identificación entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia de Cristo. Además de establecer la realización histórica de la Iglesia de Cristo en la tierra en la institución Católica Romana de manera directa e inmediata², esa identificación lle-

² La trayectoria histórica de la *via notarum* después del período de la Reforma, ha sido descrita en gran detalle en G. THILS, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la réforme* (Duculot, Gembloux, 1937). Hermann Josef Pottmeyer advierte por qué este método, en el transcurso de la historia, ha fracasado como método apologético para demostrar la verdad de la Iglesia Católica. Cf. H. J. POTTMEYER, “Die Frage nach der wahren Kirche”, en W. KERN, H. J. POTTMEYER & M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. 3. *Traktat Kirche* (Herder, Freiburg, 1986), 212-241, especialmente 223-224.

vaba consigo otras consecuencias para las relaciones intracristianas. En efecto, si efectivamente la Iglesia Católica Romana es la Iglesia de Cristo, se sigue que cualquier otra manifestación comunitaria de cristianismo en la historia carece de los elementos necesarios para prerrogarse carácter eclesial: ¿Qué son entonces todas estas expresiones de cristianismo?

La respuesta admitió al menos dos caminos hasta el Concilio³. El primero fue tratar a sus miembros como simples herejes. El segundo, llamarlos cristianos disidentes aun por aquellos precursores del llamado ecumenismo católico preconiliar. Herejes o disidentes, refiere a una misma comprensión de Iglesia (de Cristo=Católica Romana), esta solo puede realizarse históricamente en las estructuras formales del catolicismo romano, por tanto, quienes rechazan conscientemente esas visibles estructuras (herejes) o se apartan de ellas para adherir a otra (disidentes), han errado el camino.

El problema se torna aún más agudo cuando ese “errar el camino” tiene consecuencias salvíficas. El catolicismo post-Reforma del XVI, pero especialmente del XIX, será nefasto en el desarrollo de este vínculo a través del recurrido axioma-doctrina del “extra ecclesiam nulla salus”. Si solo a través de Cristo y en su Iglesia es posible alcanzar la salvación y, si esta Iglesia es identificada con las fronteras visibles de la Iglesia Católica Romana⁴, luego la Iglesia de Cristo se manifiesta solo en el catolicismo romano.

¿Qué estatuto eclesial queda para las Iglesias y Comunidades no católico-romanas?

La respuesta hasta el Concilio Vaticano II era: ninguno para las confesiones derivadas de la Reforma, aunque para las iglesias ortodoxas, al menos en el área de política y prácticas se las ha llamado “Iglesias”. Las similitudes doctrinales, sacramentales y jerárquicas, han sido siem-

³ Para una mirada global al tema consultar: M. RAMSAUER, “Die Kirche in den Katechismen”, en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 73 (1951) 129-169 y G. ALBERIGO, “Il significato del concilio di Trento nella storia dei concili”, en G. ALBERIGO & I. ROgger (eds.), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio: atti del convegno tenuto a Trento il 25-28 Settembre 1995* (Brescia, Morcelliana, 1997) 35-55.

⁴ Un trabajo clásico insuperable que refiere a la eclesiología jurídica del XIX en R. O’KEEFE, *Ultramontanism Versus Civil and Religious Liberty* (Hodges Foster, Dublin, 1975).

pre reconocidas⁵. El Concilio continuaría con esta tradición haciendo, además, un reconocimiento explícito de presencia de eclesialidad en las comunidades venidas de la Reforma, a través de la doctrina de los “elementos de Iglesia” trabajada paralelamente en todo el proceso redaccional del esquema *De ecclesia* y el *De oecumenismo*.

En este escenario el problema eclesiológico se abordó como dos caras en una sola moneda; determinar *dónde* está la Iglesia de Cristo: una cara, suponía establecer los respectos de la relación entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia de Cristo y; la segunda cara, implicaba determinar las condiciones de la relación entre la Iglesia Católica Romana –igual o diferente a la Iglesia de Cristo– y esas otras Comunidades. El Concilio se hará cargo del problema desde la doctrina de los “elementos de Iglesia” (LG 8 – UR 3) y de otra doctrina, subordinada a la anterior, la de la “subsistencia” de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica Romana (LG 8). Revisitaremos ahora brevísimamente estas doctrinas, atendiendo especialmente a algunos de los argumentos que se levantaron en su proceso redaccional paralelo/yuxtapuesto. Nos interesa revisar cómo desde la preocupación por redefinir su verdadera naturaleza, el Concilio arribó a una comprensión más genuina de Iglesia de Cristo y por ello, de ella misma y de las otras Iglesias y Comunidades Eclesiales.

2. LAS DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA: LAS DOCTRINAS DEL “SUBSISTIT IN” Y DE “ELEMENTA ECCLESIAE” Y EL ESTATUTO DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS NO-ROMANAS EN EL CONCILIO

El 21 de noviembre de 1964 fueron promulgadas la Constitución Dogmática sobre la Iglesia y, el Decreto sobre Ecumenismo. Ambos documentos, diversos por su origen y finalidad, abordan de manera peculiar el tema del carácter eclesial de las Iglesias y Comunidades no-católicas, cuestión que estaría desde su génesis vinculada estrechamente a dos relaciones, la de la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católica Romana y, la de esta última con las otras Iglesias y Comunidades Eclesiales fuera de la comunión romana. Es en este contexto, cuando ambos documentos desarrollan la eclesiología de los “elementos de Iglesia”; que estableció el piso para el reconocimiento magisterial de eclesialidad y, por tanto,

⁵ Un claro ejemplo es la eclesiología preconiliar desarrollada por Yves Congar en la primera obra de eclesiología ecuménica católica de 1937 *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique* (Cerf, Paris, 1937) 302-305.

de su importante rol en la economía de la salvación. Esta eclesiología redundó en el desarrollo de una *criteriología de pertenencia eclesial*. El Concilio resignificará un tema eclesiológico fundamental y redefinirá la naturaleza de la propia Iglesia Católica Romana de manera menos excluyente.

Lumen gentium 8 y *Unitatis redintegratio* 3, estuvieron íntimamente conectados durante todo el proceso redaccional. Dada la naturaleza de los dos documentos, podemos afirmar que esta tiene tanto un valor sistemático-teológico como un rol pastoral práctico en las relaciones intra-cristianas. La misma constatación surge cuando recordamos que fueron dos órganos distintos los responsables de desarrollar tanto el esquema “sobre la Iglesia” como el “sobre el Ecumenismo”, de donde provienen LG y UR, a saber: la Comisión Teológica (CT)⁶ y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos (SPUC)⁷.

La evolución doctrinal se dibujó en la doble perspectiva de las fronteras de la Iglesia, focalizada en la relación entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia de Cristo e íntimamente vinculado a este, se abordó el tema del reconocimiento de los elementos eclesiales en las Iglesias y Comunidades Cristianas no católicas. Desde la perspectiva conciliar, una cuestión no se comprende sin la otra, desvincularlas implicaría irremediablemente arriesgar el balance doctrinal y la complejidad de la ecle-

⁶ *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960) 433-437. Para la constitución y trabajo de la Comisión Teológica ver R. BURIGANA, “Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)”, en G. ALBERIGO & A. MELLONI (eds.), *Verso il concilio vaticano II (1960-1962). Passagi e problemi della preparazione conciliare* (TRSR Nuova Serie 11; Bologna 1959) 141-206.

⁷ Revisar las obras recientes del historiador de Bologna Mauro Velati. Para la fundación ver: M. VELATI, “Un indirizzo a Roma’. La nascita del Segretariato per l’unità dei cristiani (1959-60)”, en G. ALBERIGO (ed.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione* (TRSR. Nuova Serie 13; Bologna, 1995) 181-203; *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del segretariato per l’unità dei cristiani nella preparazione del concilio vaticano II (1960-1962)* (TRSR. Serie Fonti e strumenti di ricerca 5; Bologna, 2011) 150-185 y “La proposta ecumenica del segretariato per l’unità dei cristiani,” en G. ALBERIGO & A. MELLONI (eds.) *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passagi e problemi della preparazione conciliare* (TRSR. Nuova Serie 11; Genova, 1993) 273-350.

siología del Concilio. La cuestión de las fronteras eclesiales y la adopción de la eclesiología de los elementos, no puede ser desconectada⁸.

Algunos hitos en el proceso redaccional paralelo/yuxtapuesto

Durante la fase antepreparatoria y preparatoria (1960-1962), las nociones de “vestigios” (*vestigia*) y “elementos de Iglesia” (*elementa ecclesiae*), que darían origen a la doctrina promulgada en 1964, habían ya sido recibidas desde el Movimiento Ecuménico preconciliar, utilizándose también para expresar su contenido otros conceptos análogos como valores⁹, principios¹⁰, dones espirituales¹¹, bienes cristianos, medios de gracia, patrimonio cristiano o eclesiástico y bienes de la Iglesia¹².

Esas nociones aparecieron en los primeros esquemas afines a nuestro tema elaborados por las dos comisiones. El núcleo del debate era determinar las condiciones formales para devenir miembro de la Iglesia. Se clamaba, por un lado, que era a través del bautismo; la Iglesia debía ser considerada como una realidad compleja donde existen grados de participación y pertenencia. *Mystici corporis* (1948) y sus seguidores, afirmaban por otro lado, la absoluta necesidad de una pertenencia canónica, únicamente a través de los tres clásicos vínculos externos requeridos; el

⁸ Wicks describe el vínculo en J. WICKS, “Questions and Answers on the new Responses of the Congregation for the Doctrine of the Faith”, en *Ecumenical Trends* 36 (2007) 2-8.

⁹ Particularmente relevante resultan los *vota* de los obispos holandeses en la fase antepreparatoria, Cf. J. JACOBS, “Les ‘vota’ des évêques néerlandais pour le concile” en M. LAMBERIGTS & CL. SOETENS (eds.), *À la veille du concile vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental* (Peeters, Leuven, 1992) 108.

¹⁰ “*Ces principes* sont les réalités par les quelles Dieu se recrute dans l’humanité, et incorpore à son Christ, un peuple qu’il destine à recevoir son héritage: ce sont, dans l’ordre d’une formation de plus en plus explicite et complète de l’unité”. [énfasis nuestro]

¹¹ “Savoir reconnaître dans les communautés dissidentes des *bien spirituels* fort estimables, et chez plusieurs de leurs membres une vie surnaturelle élevée, ce n’est pas diminuer l’Église catholique, c’est manifester plus clairement la valeur et l’abondance de ses charismes à elle”. [énfasis nuestro]

¹² Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis...*, 302 ; G. PHILIPS, “La note de sainteté et l’église Russe”, en *Revue ecclésiologique de Liège* 21 (1929-30) 372-378, 373 y G. BAUM, *L’unité chrétienne d’après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII* (Cerf, Paris, 1961) 66-85. Ver también las exhaustivas referencias magisteriales en G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (BETL 8; Leuven, 1955¹-1963) 252-253.

corazón del tema de los miembros era el de la identificación del cuerpo místico con la Iglesia Católica Romana. La primera aproximación para determinar la condición eclesial de las Iglesias y Comunidades Cristianas no-católicas traería a la palestra la antigua noción de “vestigios/elementos de Iglesia de Cristo”¹³. De hecho, aparece ya en el primer texto elaborado por la primera subcomisión del SPUC, *De membris ecclesiae*, el cual devendría en el curso de la fase preparatoria objeto de muchas revisiones, debates y desarrollos. Siguiendo una pregunta metodológica, ese documento fue titulado: *De conditione baptizatorum separatorum in ecclesia (corpore mystico) sintne membra ecclesiae? – haeretici? – redeuntes quomodo recipiendi?*¹⁴.

El 7 de febrero el Arzobispo holandés P.A. Nierman prepara el Informe para ser discutido con todos los miembros. La perspectiva para abordar el tema de la condición de los cristianos no-católicos fue la pertenencia, por ello se analizaron ciertas categorías, tales como: bautismo, grados de pertenencia, perfectas e imperfectas formas de pertenencia¹⁵. Las nociones de *vestigia* y *elementa ecclesiae* aparecieron por primera vez en un borrador (todavía no oficial a este punto) durante las discusiones de la fase antepreparatoria, posiblemente por la influencia del obispo Nierman (dada la buena relación teólogos-magisterio holandés en el preconilio), lo que capturó la atención de todos, dado el aparente potencial para desarrollar una eclesiología más inclusiva de pertenencia¹⁶.

Estos “elementos”, presentes en las Iglesias y Comunidades Cristianas no-católicas representarían *partes de todo el ser* de la única *ecclesia Christi*. Esos elementos tenderían hacia o estarían ya integrados dentro

¹³ Sobre la noción calvinista de *vestigia ecclesiae* y su recepción en el siglo XX ver S. ARENAS, “Merely Quantifiable Realities? The ‘*Vestigia Ecclesiae*’ in the Thought of Calvin and Its 20th Century Reception”, en G. MANNION & E. VAN DER BORGH (eds.), *John Calvin’s Ecclesiology: Ecumenical Perspectives* (Continuum, London, 2011) 69-89.

¹⁴ Entre el 6-9 de febrero de 1961. “Sessiones Generales: 14 Novembre 1960-21 Aprile 1961”, en Archivo Gustave Thils, Leuven [Archivo Thils] 0836 y Archivo Secreto Vaticano, Vaticano II, Roma [ASV] 1426.

¹⁵ En ASV 1426 y ASV 1429.

¹⁶ Nierman también aplicó las consecuencias de esos desarrollos eclesiológicos a los no-cristianos, en ellos habrían *reliquiae seu vestigia ecclesiae*, que orientan a esas comunidades a la *Unam Sanctam*. Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Series I: Antepreparatoria; Series II: Praepreparatoria* [ADA] II/2, 486, n. 5.

de la plenitud. En este nivel argumentativo, la naturaleza de esas Iglesias y Comunidades Cristianas no-católicas fue debatida primero tomando en cuenta la condición de sus miembros como sujetos bautizados dado que, a través del bautismo, los no-católicos deben ser contados como miembros actuales de la Iglesia. Ellos pertenecen a la Iglesia de Cristo en propio derecho, aunque su relación con la Iglesia Católica Romana sea de “hermanos separados”, incompleta de alguna manera.

Dos preguntas se levantaron como cruciales ¿cuál es la naturaleza de esos elementos y de la Iglesia? Para la primera pregunta, se advierte la *doble* naturaleza reconocida: la profesión de la misma fe, la administración de los sacramentos y, el reconocimiento de la autoridad eclesiástica y de la sucesión apostólica, fueron considerados los elementos visibles básicos que expresan eclesialidad, pero también los elementos eclesiales interiores-espirituales-invisibles, así como los carismas que pertenecen a la Iglesia de Cristo, los símbolos y signos sacramentales análogos deben ser puestos en el mismo nivel. Toda gracia santificante es un elemento eclesiológico; por esto, la consideración de los cristianos no-católicos como cristianos no se basa en el derecho natural, sino en los mencionados medios de gracia y elementos eclesiales *esenciales*¹⁷.

Para la segunda pregunta sobre la naturaleza de la Iglesia, durante toda la fase preparatoria, fueron muy precisos en dar una definición de Iglesia que incluyera el ser *comunidad de gracia y unidad de los medios de gracia*. Esto quiere decir que la Iglesia sería una realidad compleja compuesta por un aspecto institucional externo que la constituye como sociedad y, al mismo tiempo, por un elemento interno que la constituye como una comunión basada en la fe y la gracia. Todo lo que la Iglesia manifiesta en su realidad visible, debe ser visto como un medio de gracia, como una acción o de Cristo o del Espíritu.

Esto tuvo también consecuencias para la comprensión del así llamado “ecumenismo católico”, el cual fue conciliarmente redefinido desde la eclesiología de los “elementos de Iglesia”, especialmente a través de la remarcable contribución del teólogo belga Gustave Thils. Siendo perito

¹⁷ “Il faut considérer les chrétiens non-catholiques comme chrétiens et ne pas les traiter sur la base du droit naturel. L'élément chrétien s'appuie sur la foi et le baptême [...] Toute grâce sanctifiante est un élément ecclésiologique [...] La relation entre Église comme moyen du salut et Église comme fruit du salut reste un mystère”, en Archivo Thils 0831.

tanto de la CT como del SPUC, Thils fue una de las voces más autorizadas en la materia. Para él, el bautismo provee el trasfondo sacramental de los encuentros ecuménicos y, por otro lado, todas las realidades cristianas interiores, los *valores, elementos* que pertenecen al misterio de la Iglesia son, de alguna manera, actualizados en los encuentros ecuménicos.

Esto significa que la Iglesia de Cristo se presenta a sí misma de una manera mejor y más perfecta cuando todas las Iglesias Cristianas están unidas. La realidad de la división al interior del cristianismo es vista como una anomalía; esta situación anormal se ve sustancialmente mejorada por la consideración de la presencia de los elementos eclesiales. Dado que los “elementos de Iglesia” tienden a un verdadero y auténtico cumplimiento, la realidad de la diversidad cristiana resulta enriquecedora de la ecumenicidad.

Todas las Iglesias y Comunidades Cristianas son vistas como realizaciones parciales de la Iglesia y están orientadas a la comunión, porque los “elementos de Iglesia” no son realidades materiales, estáticas, son más bien valores espirituales vivos. De acá en adelante se dejarían de usar los múltiples sinónimos, y se abriría espacio a aquellos dos que permanecerán hasta la promulgación de los documentos, a saber, “elementos” (*elementa*) y “bienes espirituales” (*bona spiritualia*). Estos pertenecerían y apuntarían a la “verdadera Iglesia” (*vera ecclesia*) e iluminarían el tema de la comunión “imperfecta”, o de diversos grados. Estos “elementos-bienes” conservados por las otras comunidades, los cualificaría como sujetos eclesiológicos.

Durante las sesiones conciliares (1962-1964) hubo una recepción consciente de la noción haciendo que el reconocimiento eclesiológico-ecuménico de la presencia de los “elementos de Iglesia” fuera de los límites de la Iglesia Católica Romana no puede ser separada de las afirmaciones expresadas en *Lumen gentium* 8 donde se afirma que la Iglesia de Cristo es realizada/*subsiste* en la Iglesia Católica Romana¹⁸.

¹⁸ La *Relatio* de 1964 que explica la adopción de esa expresión y no *adest*, ni *est*, expresa que la Comisión Doctrinal conscientemente buscó que esa eclesiología estuviera en consistencia con la conciencia ecuménica a la que ya se había arribado, leemos: “ut expressio melius concordet cum affirmatio de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt”, *AS III/I*, 177. Son varios los trabajos recientes en la materia, bástenos en este contexto citar la discusión académica en *Theological Studies* que suscitó un artículo del profesor K.J. BECKER, “An Examination of Subsistit in. A Profound

Tomadas juntas las dos afirmaciones, se advierte el cambio en la eclesiología católica, desde una aproximación jurídica hacia una sacramental-mistérica. Junto a esto vino como consecuencia una renovada atención a una eclesiología cristocéntrica y, a un reconocimiento más vivo y explícito de la actividad del Espíritu Santo que trabaja libremente más allá de las fronteras de toda institución.

Por lo tanto –y esta es nuestra perspectiva– el enfoque no es jurídico sino cristológico. Fue crucial en este completo programa eclesiológico dejar atrás una identificación exhaustiva entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia de Cristo. El punto de referencia en eclesiología cambió progresivamente a través de los debates conciliares, en un proceso de recepción continuo que va desde el Movimiento Ecuménico preconciliar, pasando por el período preparatorio del Concilio hasta llegar a las sesiones conciliares y devenir doctrina católica en noviembre de 1964.

3. LA PERTENENCIA ECLESIAL SEGÚN *LUMEN GENTIUM* 13-15 v/s LG 8/UR 3

El Vaticano II prioriza la así llamada ‘eclesiología de comunión’, favoreciendo una mirada circular y concéntrica de comunión eclesial gradual, que se cualifica como ‘gradual’, ‘en varios modos’, ‘defectuosa’ y con binomios tales como: ‘plena/no plena’, ‘perfecta/imperfecta’¹⁹. Si bien es en LG 14 donde el Concilio explicita la respuesta a la pregunta de ¿cómo se pertenece a la Iglesia?, antes de referirnos a esos vínculos de pertenencia romano-católica, revisemos algo del contexto del parágrafo.

LG 13 constituye la transición hacia el capítulo segundo, el que aborda la cuestión de los vínculos de comunión existentes entre los fieles católicos-romanos, los cristianos no católicos romanos y los no cristianos. El Concilio reflexiona primero sobre la misión universal de todo el pueblo de Dios, en una sección que termina con una definición de la universalidad de la Iglesia que atiente a una doble tarea, humana y divina.

Theological Perspective” en *L'osservatore romano* (edición seminal inglesa) (14 December, 2005). F. SULLIVAN, “A Response to Karl Becker, S.J., on the Meaning of *Subsistit in*” en *Theological Studies* 67 (2006) 395-409; K. SCHELKENS, “*Lumen gentium*’s “*Subsistit in*” Revisited. The Catholic Church and Christian Unity After Vatican II”, en *Theological Studies* 69 (2008) 875-893; F. SULLIVAN, “*Quaestio Disputata*. Further Thoughts on the Meaning of *Subsistit in*”, en *Theological Studies* 71 (2010) 133-147.

¹⁹ Se pueden revisar LG 13-16, además de UR 2-4, 14, 17, 22 y OE 30.

El párrafo continúa dando una definición sobre la catolicidad de la Iglesia, sosteniendo que esto refiere a la comunión entre todas sus partes constitutivas, las que son caracterizadas por una variedad de regalos indispensables. Las palabras finales de LG 13 son muy inspiradoras, ellas sostienen la esperanza de la Iglesia Católica Romana de que algún día todos los seres humanos serán constituidos como un pueblo, caracterizados por la verdadera unidad católica. Una *relatio* recuerda el deseo de los padres conciliares de que el Concilio no solo debería enfatizar la unidad, ni caer en llamados a la uniformidad, sino también enfatizar la diversidad al interior del Pueblo de Dios²⁰.

En LG 14 se deja claro que, en función de procurar la salvación humana, el rol de mediación de la Iglesia es necesario. Esta necesidad, sin embargo, no es jurídica en primera instancia sino más bien sacramental, y conectada con el significado del bautismo²¹.

Ya en la definición de Iglesia como sacramento (con diez frecuencias en LG), la Iglesia Católica recibe la misión de promover unidad y entendiéndola desde sus estructuras jerárquicas para contribuir al objetivo de ‘preservar la unidad de comunión’ (LG 15). Las Iglesias cristianas que no pueden aceptar esto, no se encontrarán en ‘plena’ comunión con la Iglesia Católica. Esta insiste en que está unida a ellos por el vínculo sacramental del bautismo, a través del cual ‘ellos están unidos a Cristo’ y, además, por los *muchos elementos* que las iglesias cristianas tienen en común. La eclesiología sacramental del Vaticano II no solo pone atención continua a la actividad de Cristo y del Espíritu en la Iglesia Católica Romana, sino también fuera de sus fronteras.

En los párrafos 16-17, la Iglesia Católica Romana acepta la obligación de vínculos con “todos aquellos que aún no han aceptado el Evangelio”, porque cree que el plan de salvación de Dios se extiende también hacia ellos y, por otro lado, referido a la misión, se considera que siendo también humana, se trata de un trabajo trinitario: “Le compete al Es-

²⁰ Cf. G. HELLÍN (ed.), *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium. Concilii Vaticani II Synopsis* (Cittá del Vaticano, 1995) 103.

²¹ Unas líneas muy iluminadoras del sentido, en Lakeland: ‘While the council insists that the Church itself is necessary for salvation, they evidently do not believe that conscious or visible membership in the Church is necessary. It is enough to be “related”, and relationship occurs not in any intentional act of belonging or association but only in responding to the grace of God as it is received mysteriously in the lives of non-theists, unbelievers, and atheists’. LAKELAND, *Church: Living communion* (Glazier, London, 2009) 39.

píritu Santo, cooperar en llevar a la plenitud el designio de Dios, quien constituyó a Cristo como el principio de salvación para todo el mundo”. Este segundo capítulo termina como empieza LG, con una reflexión acerca de la relación entre Iglesia y Trinidad.

La eclesiología de los vínculos de pertenencia, establece una criteriológia que podría fácilmente conducir a un exclusivismo eclesiológico. Por eso es un imperativo establecer la distinción jurídico-sacramental que resulta estar en consistencia con lo establecido anteriormente en LG 8. Para ello se precisa nuevamente visitar algunos momentos en el proceso redaccional de esa eclesiología, como clave hermenéutica indispensable para su adecuada comprensión.

La pertenencia eclesial en LG 14 y la incorporación bautismal de UR 3 y LG 15

La cuestión de la pertenencia, es relacionada a la salvación en un párrafo que habla expresamente de los fieles vinculados a la comunión romana²². Advirtiendo que basándose en la Escritura y la tradición, la iglesia peregrina es necesaria para la salvación. Esta necesidad tendría un fundamento cristológico, la *ecclesia* sería *necessaria ad salutem* por el hecho de ser el Cuerpo de Cristo.

El esquema recibido por los padres en la primera sesión conciliar dependía absolutamente de la eclesiología de la Encíclica *Mystici Corporis*. En él, los no católicos eran considerados como ordenados a la Iglesia por un deseo implícito²³; esta comprensión generó un debate con resultados muy fecundos en la profundización doctrinal. Algunas de las intervenciones de los conciliares, cuestionaron la problemática identificación del Cuerpo Místico de Cristo con la Iglesia Católica Romana; resultaba evidente el carácter restrictivo y exclusivista en relación a los no-católicos. Diversas intervenciones hicieron que progresivamente se abandonara la expresión ‘miembro de la Iglesia’ para dejar espacio a una comprensión de pertenencia más gradual²⁴.

Después del rechazo a ese primer Esquema presentado por la CT en la primera sesión, y la presentación de esquemas alternativos, se reela-

²² Esto es refrendado en un documento de la CTI de 1997 titulado “El Cristianismo y las religiones”, donde se evita la interpretación exclusivista del principio *extra ecclesiam nulla salus* para exhortar a la fidelidad a los miembros de la Iglesia. Cf. nn. 62 y 70.

²³ Cf. AS I/IV, 18-19.

²⁴ Revisar por ejemplo la intervención del Cardenal Liénart en AS I/IV, 126-127.

bora un nuevo *De ecclesia* durante la primera inter-sesión del Concilio (entre diciembre de 1962 y octubre de 1963). Un nuevo esquema a cargo del redactor final de LG, el lovaniense Gérard Philips, es presentado en la segunda sesión el 30 de noviembre de 1963. La principal novedad, para lo que nos ocupa, es que se abandona efectivamente la expresión ‘miembro de la iglesia’ y también, la relación que se establece entre pertenencia a la iglesia y salvación.

El debate en torno a esta orientación introdujo el aspecto pneumatológico de “*Spiritum Christi habentes*” por intervenciones de los obispos Duval, Weber y Elchinger, aludiendo al pasaje paulino de Romanos 8,9 “*si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*”²⁵. Esta feliz inclusión fue refrendada por la *Relatio* de la Comisión redactora del n. 14, que precisó: “*Quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, Commissio statuit adiungere, secundum Rom. 8, 9: ‘Spiritum Christi habentes’*”²⁶. Unido a la dimensión cristológica, su significado ofrece una nueva visión a la cuestión de la pertenencia, con consecuencias pastorales y ecuménicas. Esta pertenencia se entiende como una realidad dinámica que se realiza ciertamente por grados, pero no como algo formal a un organismo social sino como un evento espiritual. Esa inclusión constituye el núcleo del párrafo, un principio dinámico que vitaliza los diversos vínculos de incorporación eclesial, para que esta llegue a ser plena.

Por otro lado, el vínculo sacramental a través del bautismo es fuertemente enfatizado especialmente en LG 15 y UR 3, aunque advertimos algunas aporías, dado que, por un lado en esos párrafos se recogen los mejores trabajos preconciarios relativos a la teología bautismal y relaciones ecuménicas y la incorpora; pero por otro, en las aplicaciones teórico-prácticas, la teología sacramental católica expresa ciertas inconsistencias. Trataremos de explicarnos. Ambos párrafos consideran que todos los bautizados están unidos a Cristo, lo que implica una verdadera unión en el Espíritu y como correlato, ese vínculo es más fuerte y más radical que toda separación institucional, canónica, jurídica o doctrinal. En UR 3 se considera la incorporación a Cristo como efecto del bautismo junto con afirmar que entre la Iglesia Católica Romana y las otras solo existe una comunión eclesial no plena o completa. Resulta ser una paradoja, toda vez que los padres conciliares se esforzaron en afirmar la comunión

²⁵ Cf. AS II/II, 153; AS II/I, 236, 745 y AS II/I, 60.

²⁶ AS III/I, 203.

o incorporación de los bautizados a Cristo y en este sentido, la incorporación a Cristo y su cuerpo no puede ser parcial; los demás bautizados son definidos como cristianos y hermanos en el Señor. En este sentido, advertimos una desproporción que afecta la dogmática, dado que se disociaría de alguna manera la incorporación a Cristo en su ser y a su cuerpo, la Iglesia. El bautismo que incorpora a Cristo y a su cuerpo místico ¿no incorpora también a su cuerpo eclesial?

El catolicismo romano contendría la plenitud de los medios de salvación (UR 3, 5), pero a la vez en las otras iglesias y comunidades eclesiales, las numerosas acciones sagradas son aptas para abrir la entrada a la comunión de salvación (UR 3, 3). Nos preguntamos entonces ¿es que hay grados en la comunión *de salvación*? La Iglesia Católica de Roma reconoce un vínculo bautismal entre ella y los otros cristianos, sin poder reconocer un vínculo eclesial pleno; distinguiendo entre la única Iglesia de Cristo y sus realizaciones más o menos completas en alguna de las confesiones cristianas, aunque a la vez apela a que ella misma está en permanente purificación (LG 8, 3), en renovación (LG 15) y en reforma (UR 6, 1). Ella no es, por tanto, aquella Iglesia gloriosa e inmaculada de Cristo del fin de los tiempos (UR 4, 6). Advertimos una cierta aporía en la teología sacramental católica romana aplicada al campo ecuménico; porque se afirma por un lado la comunión sacramental de los Orientales con la Santa Trinidad, su participación sacramental de la naturaleza divina, la edificación de ellas por esos verdaderos sacramentos²⁷; y aunque existe una separación canónica (exterior), desde el punto de vista Católico Romano ¿no se puede declarar una plena unidad sacramental entre ella y los Ortodoxos (implicación teórica) y autorizar el reconocimiento de una total intercomunión (implicación práctica)?

Con el cristianismo occidental no romano, UR discierne una verdadera incorporación a Cristo en virtud del bautismo y así hay un real vínculo sacramental (UR 22, 1); es el punto de partida para entrar en la plenitud de vida en Cristo (22,2). En este punto también nos preguntamos ¿el bautismo, que incorpora a Cristo y regenera para hacer participar de la vida divina (22,1), no hace adquirir la plenitud de la vida en Cristo? ¿Es el bautismo, que inicia en la vida cristiana, solo el

²⁷ UR considera que los cristianos orientales, gracias a la liturgia entran en comunión con la Trinidad... (UR 15, 1). Por esta razón, la Iglesia Católica de Roma atribuye a estos sacramentos la calidad de vínculos que la unen a ella (15, 3). Sobre la base de tal intimidad comunal, teologal, sacramental y eclesial, la Iglesia Católica de Roma establece una *communicatio in sacris* con esas iglesias.

comienzo y no constituye el acceso a la plenitud y a la comunión de salvación? Entendido como una profesión de los fundamentos mismos de la fe, como están formulados en el Símbolo Niceno Constantinopolitano; como ordenación a la incorporación completa a la institución de salvación, como incorporación a Cristo; ordena a la inserción completa a la comunión eucarística por sus efectos (UR 22, 2). UR reconoce un *vinculum unitatis sacramentale* entre los bautizados (22, 2).

A partir de acá podemos ensayar la siguiente eclesiología inclusiva, que se desprende del magisterio vigente. Por un lado, por el reconocimiento del bautismo no católico, la Iglesia Católica Romana debería reconocer la verdadera eclesialidad de las comunidades donde el bautismo es auténticamente administrado (cf. *Ut Unum Sint* 42), es decir, verdaderas iglesias y no solamente comunidades eclesiales. Con las implicancias doctrinales y no solo teológicas que se precisa discutir. En efecto, si el bautismo incorpora a Cristo (UR 3, 1 y 22, 1) ¿cómo no va a incorporar a la Iglesia de Cristo, su Cuerpo? (UR 3, 5 y 22, 2)²⁸. Y si el bautismo recibe su plena significación y eficacia de la eclesialidad de la comunidad de donde depende y se manifiesta, esto redundaría en el reconocimiento de la verdadera eclesialidad de la comunidad que lo administra.

En el mismo sentido, la Iglesia Católica Romana ¿no debería reconocer la verdadera eclesialidad de los otros sacramentos administrados en estas comunidades, por su valor o verdad cristológica y pneumatológica? Pensamos expresamente en la Santa Cena y en su ministerio pastoral (UR 15, 1.3). Paralela a la apreciada doctrina de la *hierarchia veritatum* de UR 11, 3, podemos apelar a una *hierarquia sacramentorum*, atendiendo a los vínculos diversos de los sacramentos con el fundamento de la fe cristiana. Así, por ejemplo, la ausencia de la sucesión apostólica por ejemplo, no hace a una comunidad no cristiana ni eclesialmente inauténtica²⁹. Porque la sucesión episcopal es normal y necesaria, pero por su vínculo al bautismo y al sacerdocio común del Pueblo de Dios. En otros términos, la apostolicidad del ministerio se entiende según su vínculo con la apostolicidad de la doctrina. El Pueblo de Dios entero, depositario indefectible de la Tradición apostólica gracias a su *sensus fidei*, donde cada iglesia local permanece fiel a esta misma fe apostólica.

²⁸ Un excelente trabajo preconiliar sobre esto: P. MICHALON, “L’étendue de l’Église”, en *Irenikon* 20 (1947) 140-163.

²⁹ Consultar H. JORISSEN, “Structure du ministère spirituel et succession apostolique. Perspective oecuménique”, en *Concilium* 267 (1996) 119-129.

Sobre esta base de la autenticidad cristológica, pneumatológica y eclesial de lo que se hace en otras comunidades (LG 15, UR 3, 3.4, 15 y 22; UUS 11,13 y 42), creemos que las fronteras entre comuniones cristianas diversas se debería desdibujar más decididamente para el restablecimiento de una comunión intereclesial y, especialmente para arribar a una más ajustada comprensión de la naturaleza de la Iglesia de Cristo en la historia.

Quisimos dejar para el término de este apartado la extraordinaria contribución del jesuita alemán Agustín Bea (1881-1968), en el desarrollo de una eclesiología bautismal ya incluso antes del Concilio. Su figura resulta relevante en la historia del movimiento ecuménico, así como en la clarificación conceptual necesaria para la redefinición de la eclesiología católico-romana. Fue decisivo en la gestación de la “Conferencia Católica para Cuestiones Ecuménicas en Friburgo 1951”³⁰, antecedente inmediato del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, organismo creado por Juan XXIII en la fase preparatoria del Concilio³¹. Su sensibilidad ecuménica bien documentada, se concentra en la noción de unidad teológico-pastoral, lo cual lo conduce a esclarecer la naturaleza de la Iglesia de Cristo. Ya en 1957, considera que la unidad que debe buscar el Movimiento Ecuménico, es una unidad más misterioso-sacramental. Unidad no implicaría uniformidad ni en vida o espiritualidad; en este sentido usó en paralelo conversión y encuentro para restablecer una unidad sacramental³². En un artículo escrito con ocasión de la visita del Arzobispo de Canterbury a Roma, sostiene que la unidad debe estar basada en la verdad y la caridad³³. Verdad no es algo abstracto, sino que más bien refiere a la tarea de salvaguardar el *depositum fidei*. La caridad apunta al reconocimiento mutuo de hermanos y hermanas por el bau-

³⁰ Para la historia de la Conferencia, ver J. JACOBS, *De Katholieke Conferentie voor Oecumenische Vragen. Een Leerschool en Gids 1951-1965* (Tilburg, 1991).

³¹ Acerca de su influencia en este respecto, ver: S. SCHMIDT, “L’opera del Cardinale Bea per la creazione del segretariato per l’unione dei cristiani”, en *L’osservatore romano* 3/2 (1984) 6; T.F. STRANSKY, “The Foundation of the Secretariat for Promoting Christian Unity”, en A. STACPOOLE (ed.), *Vatican II Revisited by Those Who Were There* (London, 1986) 62-87.

³² Cf. S. SCHMIDT, *Agostino Bea. Il cardinale dell’unità* (Città Nuova, Rome, 1987) 267.

³³ Cf. A. BEA, “A proposito della visita di Sua Grazia il dottore G. Fisher” en *La civiltà cattolica* 111/4 (1960) 561-568.

tismo. El bautismo incorpora a todo el Pueblo de Dios en el Cuerpo de Cristo³⁴.

En un discurso en el Angelicum titulado *Il cattolico di fronte al problema dell'unione dei cristiani*³⁵, Bea vuelve sobre ambas cualidades y sobre la unidad fundada en el bautismo, que debe ser aún completada en el peregrinaje común. Consciente de los obstáculos para romper con las fronteras en vistas de la unión con los protestantes, Bea advierte en términos positivos que ellos poseen “non poco del prezioso patrimonio di verità e di pieta della Chiesa-Madre (...)”³⁶.

Este “patrimonio eclesial” presente en las comunidades no romanas, lo define como “elementos” e incluye: la sincera piedad, la veneración a la Palabra de Dios que está en las Escrituras y al sincero esfuerzo por observar los mandamientos de Dios³⁷. En *L'unione dei cristiani* de 1962, recuerda los criterios para ser considerado miembro del Consejo Mundial de Iglesias; criterios similares a los aludidos en la Asamblea del mismo organismo en su fundación en Amsterdam en 1948: el reconocimiento de Jesús el Cristo como Dios y Salvador y seguir la inspiración del Espíritu Santo³⁸.

Patrimonio eclesiástico había sido utilizado en la Asamblea del CMI de Toronto en 1950 como “ciertos aspectos de la Iglesia”, lo que reflejaba lo fecundo de ese tiempo de intercambios teológicos católico-protestantes³⁹. Bea situó el reconocimiento del ‘patrimonio eclesiástico’ o elementos de la Iglesia fuera de los bordes del catolicismo romano, como una pertenencia objetiva a la Iglesia, que requeriría la verificación de elementos de continuidad con la voluntad de Cristo⁴⁰.

³⁴ Cf. E. LANNE, “La contribution du cardinal Bea à la question du baptême et l'Unité des chrétiens”, en *Irenikon* 55 (1982) 474-475. Esta perspectiva depende de la Encíclica de Juan XXIII *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959.

³⁵ *La civiltà cattolica* 111/1 (1961) 113-129.

³⁶ A. BEA, *L'unione dei cristiani, problemi e principi, ostacoli e mezzi, realizzazioni e prospettive* (La Civiltà Cattolica, Rome, 1962) 30.

³⁷ Cf. *Documentation catholique* (Enero 15, 1961) 79-94.

³⁸ A. BEA, *L'unione dei cristiani...*, 31.

³⁹ Cf. A. BEA, *L'unione dei cristiani...*, 205-207. Ver también A. BEA, “Il cattolico di fronte al problema dell'unione dei cristiani”, en *La civiltà cattolica* 111/1 (1961) 113-129.

⁴⁰ A. Bea, *L'unione dei cristiani...*, 148.

4. CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS: “HACIA UNA VISIÓN COMÚN: NATURALEZA Y MISIÓN DE LA IGLESIA” (IVC). LOS FECUNDOS DERROTEROS DE LOS DIÁLOGOS MULTILATERALES POSCONCILIARES

Revisar la naturaleza y misión de la Iglesia desde una perspectiva interconfesional, tiene sentido y relevancia después del Concilio, que es el auténtico punto de partida del así llamado ecumenismo católico. Desde ese Evento, el catolicismo romano se ha involucrado oficialmente y ha impulsado diálogos tanto bilaterales como multilaterales.

“Hacia una visión común...” es el documento número 214 de Fe y Constitución, promulgado como documento de acuerdo multilateral por el Consejo Mundial de Iglesias en el año 2013. Acudimos a él, en este esfuerzo por ver de qué manera, el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos (PCUC; organismo que sucedió al SPUC) influyó en este acuerdo conjunto, vinculado a importantes pasajes conciliares relativos a la naturaleza y misión de la Iglesia.

La pregunta que orienta el documento es: ‘¿Hasta qué punto este documento reflexiona la comprensión eclesiológica de su [propia] Iglesia?’ (IVC, n. 3). Desde acá, advertimos el riesgo enfrentado de caer en la así llamada eclesiología comparativa, a pesar de la advertencia del documento del mismo organismo en la Asamblea de Lund en 1952, cuando sostiene que han visto con claridad que no hay avance real hacia la unidad, si solo se comparan las muchas comprensiones de naturaleza de la Iglesia y las tradiciones en las cuales ellas se encuentran corporativamente.

La así llamada ‘Contribución Católica hacia la Revisión de la Naturaleza y Misión de la Iglesia’ (CC), entregada por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos (PCUC) en enero de 2008, fue muy influyente cuando se compara el primer borrador con el texto final. Tal vez el aporte más notable del PCUC, fue proponer al CMI la aplicación del método hermenéutico del *consenso diferenciado*, el cual fue exitosamente utilizado en el proceso que condujo hacia la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en 1999. Este método permite afirmar que, sobre la base de un acuerdo reconocido, en la profesión de las verdades fundamentales de la fe cristiana; hay afirmaciones que difieren legítimamente, mientras no se contradigan y puedan complementarse. Sobre esta base, son posibles los acuerdos alineados a las sensibilidades particulares de las diversas tradiciones teológicas.

En 2008, al PCUC le pareció que el documento anterior de Fe y Constitución “Naturaleza y Misión de la Iglesia” (NMI), no había re-

flexionado sobre esto; estableciendo un problema entre unidad y diversidad. Y esto dio origen a CC, que influyó positivamente en el esfuerzo de autocomprensión colegiado.

El número 27 de IVC refiere a la categoría teológica de sacramento aplicada a la Iglesia, haciéndose cargo de aquellos que han negado la expresión. Sostiene que no obstante eso, que ellos no han negado que la Iglesia sea un signo eficaz de la presencia y acción de Dios; se pregunta retóricamente si no podría, esta eclesiología de la sacramentalidad de la Iglesia, ser vista como una cuestión donde las diferencias legítimas de formulación podrían compatibilizarse y ser mutuamente aceptadas.

La postura del PCUC fue de defender el método hermenéutico del consenso diferenciado, en contraste con la actitud más negativa hacia el futuro del ecumenismo de ‘consenso’ desarrollado por Kasper como prefecto del PCUC, publicado un año más tarde (que ha demostrado no contribuir sustancialmente en la materia)⁴¹. En la misma dirección del PCUC, otros eclesiólogos como Hervé Legrand, han invitado a una aplicación más amplia de la hermenéutica del consenso diferenciado, sosteniendo que este nuevo modelo representa un paso adelante para los diálogos bilaterales, los que en el futuro mejorarán como método para expresar la misma fe con diferentes énfasis, diversos aparatos conceptuales y diferentes formas de pensamiento⁴². Una de las ventajas que advierte es que la adopción de esa metodología permitiría arribar juntos a un verdadero pensamiento de catolicidad⁴³ y restaría en los protestantes la impresión de que la unidad apelada es simplemente una uniformidad camuflada⁴⁴. Para Legrand, el futuro de los diálogos bilaterales depende de la aplicación de este método hermenéutico.

Esta clave es importante para nuestro tema. Este Documento conjunto tomó años de diálogos y de trabajo teológico (2005-2013) y refleja un progresivo proceso de recepción de eclesiologías particulares. Ese es-

⁴¹ W. KASPER, *Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue* (Continuum, London, 2009) especialmente 78.

⁴² Cf. H. LEGRAND, “Receptive Ecumenism and the Future of Ecumenical Dialogues - Privileging Differentiated Consensus and Drawing its Institutional Consequences”, en PAUL D. MURRAY (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism* (Oxford University Press, Oxford, 2008) 385-398, 386.

⁴³ H. LEGRAND, “Receptive Ecumenism...”, 387.

⁴⁴ H. LEGRAND, “Receptive Ecumenism...”, 388.

fuerzo debiera ser el horizonte de toda equilibrada eclesiología⁴⁵. En este proceso de recepción de eclesiologías, advertimos una recepción más consciente católica romana de la doctrina conciliar contenida en LG 8 y UR 3 sobre la presencia de elementos de la única y verdadera Iglesia de Cristo presente en esas ‘otras’ iglesias y comunidades. Esa recepción ha implicado un reconocimiento de teologías de la Iglesia que fueron excluidas en otras épocas y que colaboran teológicamente a una mejor autocomprensión.

En este sentido, el desarrollo de la doctrina eclesiológica católica ha seguido en proceso de la mano de la recepción de otras foráneas y viceversa. El Documento IVC, contiene un largo párrafo sobre la Iglesia como *creatura verbi* y como *creatura Spiritus*; la primera imagen, muy querida por el reformador del XVI Martín Lutero⁴⁶, ha sido asumida en la declaración conjunta, añadiendo el carácter pneumatológico de la naturaleza de la Iglesia, ausente en muchas eclesiologías, especialmente católico-romanas. En el proceso teológico de dilucidación, los teólogos y obispos ortodoxos sostuvieron que el término *Creatura Verbi* es confesionalmente idiosincrático, ya que deriva únicamente de la tradición Reformada⁴⁷. Admiten, sin embargo, que no ha sido poco común adaptar la terminología de una y otra tradición en los textos ecuménicos, con el consecuente lento proceso de recepción.

El consenso de todas las iglesias es que “la Iglesia está centrada y fundada en el Evangelio, la proclamación de la Palabra Encarnada, Jesucristo, hijo del Padre” (Cf. n. 14). Se advierte asimismo que “algunas comunidades llamarían a la Iglesia *creatura evangelii*”, lo que en su conjunto apunta a una recepción en contexto multilateral del principio teológico-doctrinal del reconocimiento mutuo de elementos comunes que ‘hacen’ a la Iglesia auténtica. Desde el Evangelio, la Iglesia se dibuja

⁴⁵ Revisar para esto el trabajo de P. DE MEY, “Keeping Mission and Unity Together: Impulses from Roman Catholic Ecclesiology and from Multilateral and Bilateral Dialogue Processes”, en *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 103 (2012), 64-89, especialmente 65-68.

⁴⁶ Hay algunas afirmaciones en *Lumen Gentium* que parecieran contener una noción de Iglesia como creación de la Palabra y del Espíritu: LG 4 sostiene que el Espíritu ‘rejuvenece a la Iglesia a través del Evangelio’ y LG 20 que el Evangelio que Jesús ha pedido proclamar a todas partes ‘es para todos los tiempos el principio de toda vida’.

⁴⁷ Consulta Inter-Ortodoxa como respuesta al estudio de Fe y Constitución, *The Nature and Mission of the Church*, (Cyprus, Agia Napa/Paralimni 2/9, March 2011) n. 20.

y descubre nuevas direcciones en esta peregrinación (n. 14)⁴⁸, también en relación al “ministerio de todos los fieles”, lo que reafirma el fundamental principio eclesiológico del bautismo para la incorporación al ministerio profético, regio y sacerdotal.

IVC contiene una subsección titulada *notae Ecclesiae* (n. 22), adjetivando como ‘esencial’ únicamente las notas de santidad y catolicidad; lo que conduce a pensar en un consenso subrayando la catolicidad de la iglesia local. El PCUC sugirió la revisión de la nota de apostolicidad, lo cual fue integrado en la versión final sosteniendo que “La Iglesia es apostólica porque el Padre envió al Hijo para establecerlo así. El Hijo, a su vez, escogió y envió apóstoles y profetas, empoderándolos con los dones del Espíritu Santo en Pentecostés, para servir como fundamento y cuidar su misión” (cf. n. 22). Afortunadamente, el PCUC no pidió citar una suerte de truncada versión de Efesios 2, 20, como aconteció en LG 19⁴⁹.

Influyó positivamente, además, la intervención católica romana para llegar a una suerte de fórmula de compromiso en materias de desarrollo de la doctrina de las estructuras eclesiales, el n. 26 de IVC, deja un amplio espacio para una aproximación crítica a las estructuras de cada comunidad al sostener que “Las estructuras organizacionales de la comunidad cristiana necesita ser *vista y evaluada*, para bien o para mal, en la línea de los dones de Dios de salvación en Cristo, celebrados en la Liturgia”, lo cual salva prudente y justamente el origen divino-humano de ellas. Lo que también acontece con el tratamiento acerca de la Iglesia local v/s la universal, relación que el documento ecuménico establece desde el principio de la iglesia como *communio*, (cf. n 23), en sentido horizontal y vertical. De esta manera, la Iglesia universal sería no una yuxtaposición de iglesias locales, sino más bien sería “la comunión de

⁴⁸ Un estudio comparativo sostiene que el intercambio eclesiológico ha enriquecido la comprensión de Iglesia: WILLIAM HENN, “A Comparison of the Ecclesiological Doctrine of Vatican II with Faith and Order’s Convergence Text *The Church: Towards a Common Vision*”, en *International Journal for the Study of the Christian Church* 14 (2014) 388-402.

⁴⁹ Para una más amplia exposición de este problema ver P. DE MEY, “Unitatis Redintegratio § 2: une version plus œcuménique de la doctrine catholique sur la primauté et la collégialité? Histoire de la rédaction et importance œcuménique”, en SORIN SELARU & PATRICIU VLAICU (eds.), *La primauté et les primats. Enjeux ecclésiologiques* (Cerf, Paris, 2015), 197-225.

todas las iglesias locales unidas en fe y testimonio en todo el mundo” (cf. n. 31).

Resulta, además, notable que este Documento no solo se refiera a la dimensión local y universal de la Iglesia, sino que muy en línea con el Concilio Vaticano II, considere también la diversidad de vida eclesial en el nivel intermedio de la Iglesia como expresión legítima de la catolicidad de la Iglesia:

“Los cristianos están llamados a no solo trabajar fuertemente para superar las divisiones y las herejías, sino también para preservar y atesorar sus legítimas diferencias de liturgia, costumbres y normas y a acoger las legítimas diversidades de espiritualidad, métodos teológicos y formulaciones, de tal manera que ellos contribuyan a la unidad y a la catolicidad de la Iglesia como un todo” (n. 30; cf. LG 13, 23 y UR 14-17).

Para concluir este apartado sobre una auténtica eclesiología ecuménica, nos referiremos al tratamiento que IVC hace sobre los “elementos de comunión”: fe, sacramentos y el ministerio dentro de la Iglesia.

Con sus aciertos y aporías, LG 14 nos recuerda las condiciones para devenir “plenamente incorporado en la sociedad de la Iglesia”. IVC sostiene en el número 37 que “Los elementos eclesiales requeridos para la plena comunión dentro de la iglesia visible unida, son la comunión en la plenitud de la fe apostólica, en la vida sacramental, en un verdadero y mutuamente reconocido ministerio, en estructuras de relaciones conciliares y toma de decisiones y, en el testimonio común y el servicio en el mundo”. La categoría teológica de “elementos” es usada también en los números 10 y 25, lo que nos recuerda naturalmente “los muchos elementos de santificación y de verdad” de LG 8 y UR 3.

El movimiento ecuménico ha aparentemente recibido bien esta doctrina católica-romana, aunque haya sido fuertemente contestada por varios de los observadores no-católicos en el Concilio mismo, básicamente porque la inacabada lista de elementos arriesgaba ‘medirlos’ a ellos de acuerdo a lo que les faltaba⁵⁰. La fantástica fórmula acordada para abordar la Fe, supera las disputas de la articulación de esta con la Tradición: “La fe es evocada por la Palabra de Dios, inspirada por la gracia del

⁵⁰ Para esta crítica reacción, se encuentra en proceso editorial para publicación en Revista *Gregorianum* 99 (2018), el artículo nuestro titulado “The Conciliar Doctrine of the ‘Elements of the Church’ From an Outsider’s Perspective”.

Espíritu Santo, testimoniada en la Escritura y transmitida a través de la tradición viva de la Iglesia” (n. 38). La interpretación eclesial del significado contemporáneo de la Palabra de Dios envuelve la experiencia de fe de todo el pueblo, los avances realizados por los teólogos y el discernimiento del ministerio ordenado (cf. nn. 39 y 51), resuena DV 8, 10, 24 y LG 12, 25 y 35.

Sobre los ministerios, el documento ecuménico subraya cuidadosamente que “Casi todas las comunidades cristianas hoy, tienen una estructura formal de ministerio. Frecuentemente esta estructura es diversificada y reflexiona, más o menos explícitamente, en el patrón triple de *episkopos-presbyteros* y *diakonos*” (n. 47), añadiendo que dados los signos de acuerdo creciente acerca del ministerio ordenado en la Iglesia, es parte de la voluntad de Dios para la Iglesia en la realización de la unidad querida por él mismo.

Toda la subsección sobre “El don de la autoridad en el ministerio de la Iglesia” (nn. 48-51), presenta el tema de mejor manera que en el Concilio, aludiendo a la autoridad eclesial dentro del trasfondo de la humilde autoridad de Jesús, el siervo sufriente; además, de introducir el tema de la colaboración respetuosa de todos los miembros de la comunidad en interpretar la Palabra de Dios. IVC llama a buscar la voluntad de Dios para la comunión eclesial e invita a una *metanoia* (n. 50) y agrega que “Todos los ministros en la Iglesia, necesitan ser ejercitados de manera personal, colegial y comunitaria” (n. 52), dejando todavía abiertos los temas relevados por el Concilio sobre la institución divina del triple ministerio, la sacramentalidad de los ministros ordenados y el auténtico sacerdocio ordenado.

Tal vez podríamos explorar las formas concretas de visibilización histórica de aquellos elementos de santidad y verdad comunes, aludidos también en este documento. La naturaleza no es desvinculada de la misión de la Iglesia; ella, en sus diversas expresiones históricas, de debe al mundo y por ello, necesita involucrarse en “la promoción de la justicia y de la paz” (n. 59), tomando en cuenta el contexto de pluralismo religioso seriamente (n. 60), además de ser consciente de “los desafíos morales del Evangelio” (nn. 61-63). Esta Iglesia debe desarrollar una actitud ‘compasiva’ de frente a los problemas y tragedias presentes en la sociedad (nn. 64-66). Se evidencia una presentación positiva de las religiones no cristianas (como en NAE) y pone la libertad religiosa sobre la base de la dignidad de la persona humana (como en toda DH, especialmente n.

2, columna vertebral de la salida del eclesiocentrismo romano-católico anterior).

La Iglesia de Cristo se expresa de maneras diversas en la historia para servir al plan divino de transformación del mundo (n. 58). Esto hace al IVC, documento ecuménico, moverse hacia la apreciación de cualquier elemento de verdad y bondad presente en otras religiones (n. 60), así como a llamar a un involucramiento común en cuestiones de moral y acciones sociales comunes (n. 61 y 64; el llamado teóricamente ‘ecumenismo práctico’).

La Iglesia, por naturaleza, debe servir para reconciliar las relaciones humanas cuando están quebradas y servir a Dios en el ministerio de reconciliar a los divididos (n. 66, desde 2 Cor 5, 18-21). No resultan forzadas las comparaciones a algunos pasajes del Concilio y al reciente magisterio de Francisco, especialmente en *Evangelii Gaudium* (n. 75 y otros).

5. BREVES CUESTIONES CONCLUSIVAS

¿Qué es y dónde está la *Ecclesia*? Hemos tratado de ilustrar que es una pregunta en proceso teológico de dilucidación y en desarrollo doctrinal tanto al interior del catolicismo romano como en ambiente ecuménico estricto.

Desde el catolicismo romano, donde nos situamos como punto de partida, nuestro estudio ha mostrado que asistimos a una eclesiología descentrada, en la cual, ya no la Iglesia Católica Romana como institución visible, sino más bien la Iglesia de Cristo ha devenido progresivamente el punto de referencia. Todas las Iglesias y Comunidades Cristianas, incluidas la Iglesia Católica Romana, apuntan hacia la plena visibilización histórica de la Iglesia de Cristo. Y en este punto precisamente, la noción de “elementos de Iglesia” ha jugado un rol central, aún no sin conflictos.

La afirmación conciliar de “los elementos o bienes eclesiales que edifican a la Iglesia” indicó no solo una simple unión cuantitativa de los elementos eclesiales. Todos esos elementos constituyen una unión orgánica. Por ello, no debiéramos referirnos a la *plenitudo catholicitatis* como algo simplemente cuantitativo, sino más bien entender catolicidad de un modo más cualitativo. La plenitud de verdad y gracia va más allá de una pura enumeración de la integridad del *depósito de la fe* y de los

medios de salvación. La plenitud, como apropiadamente advirtió Thils, refiere a cuestiones de orden cualitativo.

Aquello sería recibido en documentos ecuménicos posconciliares como “La Iglesia: Local y Universal” de 1990 producto de un trabajo común entre la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de Iglesias, que sería recogido posteriormente un diálogo multilateral que produciría IVC. Esos elementos eclesiales que se requieren para la plena comunión son la comunión en la plenitud de la fe apostólica; en vida sacramental; en un verdadero y mutuamente reconocido ministerio; en estructuras de relaciones colegiadas y toma de decisiones; en el testimonio común y en el servicio en el mundo.

Esto refleja un proceso de recepción progresivo tanto en el catolicismo romano como en el movimiento ecuménico de décadas de reflexión teológica, tanto Protestante como Católica, que se remonta hasta el incipiente Movimiento Ecuménico preconciliar, donde el catolicismo romano tuvo presencia extraoficial.

El potencial ecuménico de la teología-doctrina de los “elementos de Iglesia”, sin embargo, sigue en despliegue; el magisterio católico posconciliar no siempre ha hecho justicia a esos desarrollos difíciles⁵¹, aunque la presencia teológica activa católica-romana en los diálogos bilaterales y multilaterales ecuménicos como hemos visto desde un buen ejemplo, ha equilibrado con mucho la –a veces– desajustada hermenéutica de su contenido.

La eclesiología del Concilio Vaticano II sigue siendo relevante para desplegar teológica y doctrinalmente una eclesiología donde las fronteras se desdibujan, en la comprensión honda del horizonte último, desde las propias identidades eclesiales.

⁵¹ Nos referimos especialmente a dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 2000 y 2007: *Dominus Iesus* y a las *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de ecclesia pertinentibus*. Ambos promulgados por el entonces prefecto de la Congregación, el teólogo Cardenal Joseph Ratzinger.