

LA IGLESIA PARTICULAR EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO DEL ÁMBITO FRANCÓFONO (1945-1959)*

JOSE R. VILLAR

SUMARIO: INTRODUCCIÓN I. LECTURA DEL VATICANO I EN CONTEXTO ECUMÉNICO: A) Dom Lambert Beauduin: «L'unité de l'Eglise» (1948). B) El «verdadero valor del episcopado» según Olivier Rousseau (1956). II. EL DIÁLOGO CON LA ECLESIOLOGÍA DE SAN SERGIO: A) La Eclesiología eucarística: Nicolás Afanassieff (1893-1966). B) El problema de las jurisdicciones en las iglesias ortodoxas. 1. Postura tradicional ortodoxa: la Iglesia, imagen de la Trinidad. 2. Postura de la eclesiología de San Sergio. C) La teología católica y la «eclesiología eucarística». 1. C.-J. Dumont. 2. M.-J. Le Guillou. III. EL TRABAJO ECUMÉNICO DE YVES CONGAR: A) «Confesión, Iglesia y Comunión» (1950). B) «Notas sobre el 'Cisma' Oriental» (1954). C) «La conciencia eclesiológica en Oriente y Occidente» (1959). CONCLUSIÓN.

Introducción

Es algo frecuente encontrar la opinión según la cual la teología de la Iglesia particular constituye un fruto tardío incorporado en la eclesiología católica a partir del Concilio Vaticano II¹. No faltan razones que avalen este juicio. Incluso podría completarse di-

* El estudio que recogemos en estas páginas tiene su origen en algunos apartados de la Tesis doctoral defendida recientemente en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, sobre la teología de la Iglesia particular en la doctrina francófona. El autor se ha prestado amablemente a realizar las adaptaciones necesarias para su publicación en nuestra revista.

1. Cfr. A. BANDERA, *Iglesia particular e Iglesia universal*, «La Ciencia Tomista» 105 (1978) 67-68; A. AMATO (dir.), *La Chiesa locale*, Roma 1976, 9; C. BELLÓ, *Caratteristiche delle Chiese locali. Dalla Mystici Corporis alla Lumen gentium*, «Studi

ciendo que tampoco en los documentos conciliares se aborda la Iglesia particular de modo directo, en cuanto tal. Es objeto de atención de modo disperso, y en contextos diferentes².

En todo caso, parece interesante indagar en el origen remoto de las breves pero sustanciosas afirmaciones sobre la Iglesia particular que aparecen en el magisterio conciliar. Decimos origen *remoto*, puesto que no intentamos sumergirnos en la historia redaccional de los documentos del Concilio. Nuestro objetivo se sitúa, en cambio, en la teología del período anterior, esto es, en los años en que todavía el concilio era sólo algo futuro e imprevisible.

Como tantos otros aspectos de la eclesiología que confluyó en el Aula conciliar, la cuestión de la Iglesia particular surgió como un incipiente lugar de reflexión al hilo de los movimientos bíblico, patrístico, litúrgico y misional de la segunda mitad de nuestro siglo. Los Padres del Vaticano II podrían llevar consigo cierto «bagaje» teológico sobre el tema. Algo hemos escrito en otro lugar sobre la incidencia de las corrientes enumeradas en el lento germinar de la teología de la Iglesia particular en los años previos al concilio.

A esos movimientos antes citados habría que añadir, como suele ponerse de relieve, la influencia del diálogo ecuménico, especialmente con la eclesiología ortodoxa. Las páginas que siguen sólo pretenden introducir en aquel trabajo ecuménico que implicaba la toma de conciencia, en el ámbito católico, de la necesidad de elaborar la teología de la Iglesia particular. La segunda acotación de nuestro estudio es geográfica y cultural: nos limitaremos a la teología francófona. En efecto, el contacto ecuménico de la postguerra pronto suscitó, al menos en Francia y Bélgica, una cierta discusión en torno a la Iglesia particular. Es sabido que la eclesiología de los teólogos ortodoxos rusos establecidos en París otorgaba un lugar preferente a la Iglesia particular, pero no siempre en el mismo sentido que la teología católica, ni incluso en la dirección habitual de la propia tradición ortodoxa. Finalmente, un tercer límite que nos

Cattolici»113/4 (1970) 545-/549; E. LANNE, *L'Église locale: sa catholicité et son apostolicité*, «Istina» 14 (1969) 53.

2. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986, 152-153.

impondremos será el cronológico; la encuesta finalizará, estrictamente, antes del anuncio del concilio Vaticano II en 1959.

Para ordenar nuestro recorrido por el trabajo ecuménico francófono de estos años, hemos dividido el estudio en tres apartados: en el primero se trata de una exposición de la teología del episcopado por parte de los autores católicos, dirigida principalmente a los teólogos ortodoxos (I); después nos centraremos en la eclesiología elaborada en torno al Instituto de Teología Ortodoxa de San Sergio de París y sus repercusiones entre los católicos (II); finalmente, dedicaremos una atención especial al trabajo en el ámbito ecuménico de Yves Congar durante aquellos años (III). Al término de nuestra encuesta, ensayaremos un breve balance del material recogido.

I. LECTURA DEL VATICANO I EN CONTEXTO ECUMÉNICO

A) *Dom Lambert Beauduin: «L'unité de l'Église» (1948)*

El deseo de ofrecer una visión adecuada de la doctrina católica sobre el episcopado era uno de los empeños de gran parte del esfuerzo católico comprometido en la tarea ecuménica. Pero una exposición completa del patrimonio doctrinal sobre el episcopado desembocaba en la alusión a las Iglesias particulares, tema ineludible en el diálogo con las Iglesias ortodoxas. Este es el caso de Lambert Beauduin.

En 1948 el fundador del monasterio belga de Chevetogne, intentaba dialogar con aquellas posturas que interpretaban negativamente la doctrina sobre el primado papal del concilio Vaticano I. Un escrito del benedictino se dedica a esta tarea y lleva por título *L'unité de l'Église et le Concile du Vatican* (1948)³. Beauduin hace

3. L. BEAUDUIN, *L'unité de l'Église et le Concile du Vatican*, en A. CHAVASSE Y OTROS, *Église et Unité*, Lille, 1948, 11-56; vid. también *De Doctrina Concilii Vaticani primi*, Romae 1969, 285-308 en donde se recoge el trabajo de 1948. Citaremos por esta edición.

una valoración de la doctrina del Concilio Vaticano I, a la luz de la Carta del episcopado alemán —escasamente conocida entonces— y el Esquema *De Ecclesia* preparado para el Vaticano I por J. Kleutgen, principalmente⁴. En la parte dedicada a conclusiones aborda el tema de las relaciones entre episcopado y primado. Aquí es precisamente donde nos detendremos.

El punto de partida de su escrito de 1948 es la voluntad constitucional de Cristo para su Iglesia como único criterio válido para establecer la estructura constitucional que El ha querido. Según Beauduin, la estructura esencial de la Iglesia traduce en ese nivel constitucional la misma situación personal que Cristo quiso para el grupo de los Doce Apóstoles con la posición especial de Pedro. En consecuencia, de igual modo que Cristo quiso a Doce Apóstoles y no a uno sólo, las Iglesias particulares pertenecen a la estructura esencial de la Iglesia de Cristo. Las *comunidades episcopales*, concluye, son también de institución divina⁵. La Iglesia no es un organismo simple y unicelular, una única comunidad confiada a un único Obispo universal. Por voluntad de Cristo, la Iglesia universal está compuesta de Iglesias particulares, episcopales; con un Pastor que tiene su responsabilidad propia⁶.

La pertenencia del cristianismo a una Iglesia particular es

4. La Carta colectiva del Episcopado alemán le había servido a Beauduin ya en 1928 para afrontar el tema de la infalibilidad papal: vid. L. BEAUDUIN, *L'infaillibilité du Pape et l'Union*, «Irénikon» 5 (1928) 231-238. En este trabajo, ofrecía la traducción francesa de la Carta colectiva del episcopado alemán.

5. «Le Christ a choisi douze apôtres auxquels il a communiqué ses pouvoirs. Ce choix commande toute la Constitution de l'Église et contient deux principes essentiels: a) Douze: pas un seul; b) Douze, dont un seul est chef (...). Cette donnée fondamentale de la constitution divine de l'Église s'est traduite concrètement par la fondation apostolique d'Églises particulières, de diocèses selon notre terminologie actuelle. Le régime des communautés épiscopales est d'institution divine au même titre que la primauté pontificale; il est à la base de la structure essentielle de l'Église du Christ» (L. BEAUDUIN, o.c. en nota 3, 298).

6. «L'Église du Christ n'est donc pas un organisme simple et pour ainsi dire unicellulaire et tout d'une venue verticale, une communauté unique confiée à un seul évêque universel (...). Par la volonté de son Fondateur, l'Église universelle est composée d'une série d'Églises particulières, communautés épiscopales, gouvernées chacune par son propre Pasteur, son évêque unique qui paît son propre troupeau sous sa responsabilité, et en vertu de pouvoirs ordinaires attachés par le Christ à ses fonctions apostoliques» (*ibid.*, 298-299).

sincrónica con su inserción en la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. Y el cristiano encuentra en la Iglesia particular la totalidad de los medios sacramentales de salvación, por medio de la plenitud del sacerdocio del Obispo⁷.

A continuación, Beauduin precisa el sentido del primado del Papa en ese organismo de Iglesias particulares. En efecto, lo dicho sería incompleto —no respetaría la voluntad de Cristo— si se olvidase un dato, también fundamental. Cristo quiso una cabeza del colegio apostólico en Pedro. Ciertamente, el Obispo es cabeza de la Iglesia particular por institución divina. Pero también por institución divina, está subordinado al sucesor de Pedro, el Obispo de Roma. Una Iglesia particular aislada, situada al margen de esta unión con el Sucesor de Pedro, carecería de ese principio de unidad. La Iglesia católica surge, pues, de la comunión de todas las Iglesias con el Obispo de Roma, pero no en el sentido de que la Iglesia Católica sea un producto de la «federación» de las Iglesias particulares —el entero contexto de su exposición es contrario, precisamente, a ese enfoque. Se trata, según sus palabras, de «comunión⁸».

Beauduin no puede obviar en su exposición el *vere episcopalis* de la Const. *Pastor Aeternus*, consciente de los problemas que plantean sus interlocutores. ¿Dónde quedarían las anteriores afirmaciones sobre el valor del episcopado, si aceptase la interpretación dada,

7. «Dès lors, l'insertion du chrétien dans l'Église du Christ, le Corps mystique, ne se réalise que par l'appartenance à une communauté épiscopale: il y trouve dans la plénitude sacerdotale de l'Évêque, et là seulement, toutes les réalités sacramentelles destinées aux membres du Christ» (*ibid.*, 299).

8. «Mais le choix des Douze renferme une seconde donnée fondamentale de la structure de l'Église. Le collège apostolique n'était pas acéphale. Pierre était placé à sa tête. Son successeur sur la siège de Rome jouit perpétuellement de la primauté à la tête du corps épiscopal. Si l'évêque est, par institution divine, chef de son Église particulière, il est, en vertu de la même institution, subordonné à l'Évêque de Rome, au Souverain Pontife. C'est qu'il manque à chaque Église isolée le principe d'unité et le fondement infaillible de vérité que chacune d'elles trouve, en vertu de la volonté du Christ, dans la communion avec le successeur de Pierre. Et de cette communion nécessaire de toutes les Églises dispersées dans le temps et dans l'espace, groupées de la sorte dans la communion de l'Évêque de Rome, surgit l'Église catholique, apostolique et romaine: la grande Église une et universelle» (*ibid.*, 299).

p. ej., por el canciller alemán Bismarck? Precisamente el primado del Papa, nos dice el monje de Chevetogne, hace resaltar el valor de las Iglesias episcopales: el Papa lo es por ser Obispo de Roma y, por tanto, Sucesor de Pedro. De esta manera, el modo en que el Papa es Sucesor de Pedro manifiesta el valor del Obispo como cabeza de una Iglesia particular⁹. El Papa no es Obispo de cada Iglesia particular.

Beauduin explica la diversa situación del Papa distinguiendo dos planos: uno, horizontal, que enfoca la institución divina de las Iglesias particulares. En este plano, el Papa es el Obispo de Roma, y no de otra Iglesia particular. Pero existe otro plano, vertical, en la perspectiva de la única Iglesia de Cristo que reúne todas las Iglesias particulares. En este plano el Papa goza de un poder inmediato, directo y universal, un poder episcopal eminente sobre la Iglesia universal¹⁰. Un Obispo, aunque sea el único Pastor de su Iglesia, si permanece aislado del Papa carecería de los elementos esenciales de la unidad de la Iglesia de Cristo, que sólo se poseen en la comunión con el Sucesor de Pedro¹¹.

9. «Et le point d'insertion de ce pouvoir de primauté du Souverain Pontife fait mieux ressortir encore la place qu'occupe l'Église épiscopale dans la structure ecclésiastique. C'est l'évêque de la communauté locale de Rome, en qualité de successeur du premier évêque de Rome, qui devient héritier de la primauté de Pierre et chef visible de l'Église du Christ» (*ibid.*, 299).

10. «En d'autres termes, sur le plan horizontal, dans la perspective de l'institution divine des Églises particulières (diocésaines, épiscopales, ce sont des expressions aujourd'hui synonymes), Pie XII est l'évêque de Rome et non de Paris. Mais sur le plan vertical, dans la perspective de l'Église du Christ, unique, universelle, rassemblant toutes les Églises particulières sous la conduite d'un seul pasteur visible, le successeur de Pierre jouit d'un pouvoir immédiat, direct et universel sur toutes les Églises particulières, sur tous les pasteurs et les fidèles: fonctions transcendantes, qui comportent la responsabilité de toutes les Églises, en d'autres termes, le pouvoir épiscopal éminent sur l'Église universelle» (*ibid.*, 300). De paso, L. Beauduin confirma la impresión que ya teníamos tras la lectura de otros autores de la época: «Iglesia particular», «diocesana», «episcopal», son utilizados como términos sinónimos en estos años.

11. «Chaque évêque est donc en toute vérité unique pasteur de son Église; mais il ne peut dans son isolement trouver les éléments essentiels de cette unité qui doit caractériser l'Église du Christ. Ces éléments, de par l'institution du Christ, il ne peut les trouver que dans la communion parfaite avec le Saint-Siège apostolique, où perdure jusqu'à la fin des siècles la primauté de Pierre» (*ibid.*, 300).

Por tanto, concluye el benedictino, la constitución divina de la Iglesia comporta un doble organismo, local y universal. Cada Iglesia particular se constituye como tal —insiste— gracias a la plenitud de sacerdocio del Obispo. Y, a la vez, el principio visible de la unidad de todas las Iglesias particulares entre sí se encuentra en Pedro y sus Sucesores¹². En consecuencia, una Iglesia particular sólo puede pertenecer a la única Iglesia universal estando en plena comunión de magisterio y de gobierno con la Sede de Pedro.

Se da, entonces, una *coalescencia* en la Iglesia universal por la que se explica la jurisdicción del Papa definida por el concilio Vaticano I: la finalidad de su potestad es precisamente asegurar la comunión de todas las Iglesias y, por tanto, de la única Iglesia¹³. Para Beauduin, pues, esta *coalescencia* de todas las Iglesias con la Iglesia de Pedro constituye la raíz de su potestad primacial. En el fondo, los ortodoxos conocen este carácter de la Iglesia bajo el nombre de *sobornost*, es decir, la armonía y la *conciliaridad* de las Iglesias locales¹⁴. Se descubre en estas últimas palabras de Beau-

12. «Ce double organisme local et universel de la Constitution divine de l'Église sauvegarde merveilleusement une double exigence essentielle de la vie de l'Église. Grâce au choix des Douze, des communautés locales peuvent se constituer, ayant chacune son propre pasteur, son évêque (...); un Père de famille revêtu de la plénitude du sacerdoce (...). Et d'autre part, cette diffusion et cette dispersion (...) réclamait, pour sauvegarder l'unité de doctrine et de gouvernement de cette Société universelle, (...) un principe puissant d'unité (...): c'est par Pierre et ses successeurs que toutes ces Églises particulières sont constituées dans l'unité» (*ibid.*, 300).

13. «Chaque Église locale, pour appartenir à l'unique Église universelle, doit donc nécessairement être en pleine communion de doctrine et de gouvernement avec le Siège apostolique. Et c'est pour remplir ce devoir de «coalescence» et assurer cette pleine communion que l'évêque de Rome a une juridiction immédiate, ordinaire, suprême et épiscopale sur toutes les Églises particulières, sur leurs pasteurs et leurs fidèles» (*ibid.*, 300).

14. «Cette prérogative ne porte aucun préjudice à l'autorité divine immédiate et ordinaire des évêques. Elle a une tout autre destination dans le plan divin: elle doit assurer par une vigilance de tous les instants la pleine et entière unité de l'Épouse unique du Christ, la sainte Église universelle. Cette «coalescence» de toutes les Églises avec l'Église de Pierre (quelle que soit l'incarnation éphémère de ce grand principe), coalescence qui est la *racine* de la juridiction immédiate et universelle de l'évêque de Rome ne se rapproche-t-elle pas de ce que les Orthodoxes appellent la '*sobornost*', c'est-à-dire la 'symphonie' ou la 'conciliarité' des Églises locales?» (*ibid.*, 301).

duin el deseo de tender un puente de entendimiento con la ortodoxia.

En resumen, L. Beauduin ofrece ya en 1948 algunos elementos para una teología de la Iglesia particular:

1º La plenitud de los medios sacramentales de salvación están presentes en cada Iglesia por el sacerdocio episcopal;

2º tal plenitud no convierte a la Iglesia particular en una entidad autónoma, independiente. Es necesaria la vinculación jerárquica con el Sucesor de Pedro, la comunión en el magisterio y en el gobierno con el Papa;

3º La descripción de las relaciones entre Papa-obispos, traducidas al nivel estructural, llevan al benedictino a reconocer en la Iglesia un «doble organismo» de su constitución, local y universal, que no comportan unas estructuras adecuadamente distintas, puesto que suponen una «coalescencia» en el interior del colegio episcopal, o, si se quiere, la verdadera *sobornost*, como él dice.

Sin embargo, los autores dedicados a la teología del episcopado en la década de los cincuenta utilizarán escasamente los escritos de L. Beauduin, al menos de cara a una elaboración de la teología de la Iglesia particular. Su influencia quedará circunscrita al ámbito ecuménico.

B) *El «verdadero valor del episcopado» según Oliver Rousseau (1956)*

Mayor eco encontró el trabajo de O. Rousseau, aparecido en unos años de efervescencia teológica sobre el episcopado. El discípulo de L. Beauduin, en contacto constante con los medios ecuménicos, interviene en la controversia católica del momento sobre la sacramentalidad del episcopado. El alcance ecuménico del tema era claro. La labor de los ecumenistas católicos no sólo debía afrontar las dificultades tradicionales provenientes de la Reforma y la Ortodoxia, sino también someter a crítica algunas de las posturas que se mantenían sobre el episcopado en la propia teología católica, que

ponían en peligro la credibilidad misma de la doctrina que, con esfuerzo, los católicos procuraban hacer comprensible a los ortodoxos. Las opiniones que en el interior de la Iglesia católica minusvaloraban el carácter sacramental del episcopado, suscitaron la reacción de los ecumenistas católicos, ante el peligro de que los teólogos ortodoxos entendieran tales posturas como las «oficiales» de la Iglesia.

En este estado de cosas aparece la intervención en 1956 de Dom O. Rousseau, sucesor de L. Beauduin en la dirección de la revista *Irénikon*. Precisamente será la Carta colectiva del episcopado alemán —revalorizada años antes por Beauduin— el documento que sirva de base a Rousseau para su defensa del «verdadero valor del episcopado en la Iglesia»: bajo este título redactará su trabajo, dirigido sobre todo a los interlocutores no católicos, y también a los católicos, dada la controversia existente al respecto.

En *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église*¹⁵, Rousseau aprecia que la teología sobre el episcopado se ha polarizado históricamente en dos tendencias: la de entender el episcopado como centro del sacramento del Orden, o la de considerar como centro el presbiterado. Las consecuencias son muy distintas en cada caso¹⁶. Admitir la segunda postura —fundamento de la tesis defendida entonces por J. Beyer— implica, según Rousseau, retomar la problemática de la teología medieval, comprometiendo la noción misma de episcopado. Además, los caminos que se han seguido habitualmente para resolver el problema no han llevado a una solución perfecta y acorde con los datos de la tradición¹⁷.

15. O. ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, «*Irénikon*» 29 (1956) 121-150. El artículo de O. Rousseau sería reproducido en 1964 en el volumen de colaboraciones Y. CONGAR-B.-D. DUPUY, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1964, 709-738, lo cual indica la influencia que se le reconoció en su momento a este trabajo.

16. «Ou c'est l'épiscopat qui est le sacerdoce essentiel autour duquel gravite, en participation, le corps presbytéral, ou c'est le presbytérat qui a ce privilège, et contient alors l'essentiel du sacrement de l'Ordre, l'épiscopat n'étant plus qu'un presbytérat auréolé, ou même simplement, pour certains, le déploiement d'une juridiction non encore déliée dans le prêtre» (*ibid.*, 121-122).

17. «Il faut reconnaître que, circonscrits dans un débat essentiellement conceptuel où les notions de pouvoir d'Ordre et de juridiction, de sacramentalité et de non-sacramentalité, de validité et d'invalidité, font les frais à peu près exclusifs de toute argumentation, les théologiens ont bien du mal d'en sortir» (*ibid.*, 123).

Por ello, Rousseau se propone mostrar al Obispo como Sucesor de los Apóstoles, gozando de la plenitud de poder recibido de Cristo. El Obispo en su Iglesia constituye el principio de unidad, según los Padres: es la cabeza, reúne su pueblo en torno a la Eucaristía, dirige la asamblea litúrgica, etc. Y, hacia el exterior, el Obispo es precisamente el lazo de unión con las demás Iglesias. Esta es la verdadera doctrina del episcopado —la de la Tradición— a pesar de las oscuridades antiguas o modernas que la hayan envuelto.

Recogiendo las orientaciones de B. Botte —cuya aportación y las de J. Lécuyer están recientes en el momento en que Rousseau escribe—, Rousseau piensa también que para situar al episcopado en su lugar hay que partir de una correcta perspectiva *eclesiológica* y, por tanto, no sólo deben considerarse los poderes rituales de cada sacerdote, sino también entender el sacerdocio como principio de crecimiento, de organización y unidad del Cuerpo de Cristo; esto es, han de tenerse en cuenta los aspectos «carismáticos y colegiales» del episcopado, según los denomina el autor¹⁸.

El director de «Irénikon» se detiene en comprobar que Occidente siempre ha defendido la institución divina del episcopado, y la veracidad de la sucesión apostólica de cada Obispo, que son verdaderas cabezas de sus Iglesias. Y, como prueba de esta continuidad de la tradición de la Iglesia, se remite a la Carta del episcopado alemán publicada a raíz de las tergiversaciones de Bismark, y aprobada por Pío IX. Rousseau resume y enumera la doctrina católica defendida por los obispos alemanes, *a sensu contrario* de las falsas afirmaciones de la Circular del Canciller alemán¹⁹.

Rousseau, en fin, propugna profundizar en el debate del momento el aspecto «carismático» del episcopado, es decir, el hecho de que sea el Espíritu Santo quien pone a los obispos para apacentar la Iglesia de Dios, según la afirmación de Act 20, 28. Este aspec-

18. «C'est-à-dire sous l'angle à la fois charismatique et collégial, on donnerait au débat une autre envergure et une autre orientation» (*ibid.*, 123).

19. Cfr. *ibid.*, 139-141.

to «carismático» engloba el poder de orden y de jurisdicción en una razón misteriosa, más profunda y general, que testimonia la tradición viva de la Iglesia. Se trata de reconectar también el poder de jurisdicción con el sacramento recibido en la consagración episcopal²⁰.

La labor de Rousseau y Beauduin, si bien apuntaba primariamente al tema del episcopado, incidía de hecho en la revalorización de la Iglesia particular. En todo caso, preparaban el terreno para un diálogo fructuoso con la eclesiología ortodoxa.

Pero vengamos a ocuparnos de aquellos autores que tratan de la Iglesia particular directamente, al hilo de los planteamientos de la eclesiología ortodoxa. Para ello será necesario detenernos brevemente en la situación de la teología rusa del exilio.

II. EL DIÁLOGO CON LA ECLESIOLOGÍA DE SAN SERGIO

A) *La Eclesiología eucarística: Nicolás Afanassieff (1893-1966)*

La Iglesia particular se aborda de manera propia en los círculos teológicos de San Sergio, en torno a la figura de Nicolás Afanassieff. Sobre esta corriente eclesiológica ortodoxa existen abundantes estudios de autores católicos, especialmente a partir de los años posteriores al Concilio Vaticano II, debido a la influencia que ha tenido Afanassieff en la teología de la Iglesia particular. Esto nos excusa de hacerlo aquí; de otra parte, estas síntesis son fácilmente accesibles²¹. La postura de Afanassieff, sin embargo, no ha sido el único factor de relanzamiento de la Iglesia particular en la teología católica. En todo caso, hay que reconocer el impacto que produce en aquellos años entre los teólogos católicos relacionados con los

20. cfr. *ibid.*, 141-142.

21. Los estudios católicos posteriores al Concilio Vaticano son numerosos, y asequibles en las diferentes lenguas; basta consultar los elencos bibliográficos de «Ephemerides Theologicae Lovanienses» de los últimos años.

medios teológicos ortodoxos²². Tanto más cuanto el tema de la Iglesia particular era prácticamente desconocido en la teología católica.

N. Afanassieff fue exponiendo su postura a lo largo de la segunda mitad de nuestro siglo, especialmente²³. El año 1953 representó el inicio del debate con los teólogos católicos: en ese año, tres profesores del Instituto de San Sergio de París expusieron sus puntos de vista sobre el primado romano en un encuentro con teólogos católicos. En la reunión participaban, además de Mgr. Casien, Rector del Instituto, N. Afanassieff y J. Meyendorff²⁴. En 1960 la conferencia de N. Afanassieff fue reelaborada e incorporada al volumen que resume las posiciones de la eclesiología ortodoxa, con vistas a incidir en el concilio Vaticano: *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*. Hasta 1960, esta corriente fue recogida, con mayor o menor eco crítico, en las revistas católicas francófonas dedicadas al contacto ecuménico «Istina» e «Irénikon». Esta eclesiología se presentaba en aquel momento —veremos las razones— con la pretensión de distanciarse tanto de la eclesiología tradicional ortodoxa como de la eclesiología católica, aunque admiten un primado distinto al jurisdiccional.

22. En nuestro estudio nos ceñimos a los autores de lengua francesa. Trabajos católicos, anteriores al Concilio Vaticano II, en otros idiomas: B. SCHULTZE, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 77 (1955) 257-300; IDEM, *Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart*, «Stimmen der Zeit», 157 (1955/1956) 278-291; G. EL DAROV, *La posizione subordinata del vescovo nella gerarchia ecclesiastica cattolica*, «Miscellanea Francescana» 58 (1958) 513-536; IDEM, *L'Episcopato nei teologi ortodossi contemporanei*, «Studia Patavina» 10 (1963) 256-263. Los autores francófonos que se hicieron eco de estas posiciones serán considerados más adelante.

23. Respecto de N. Afanassieff, puede consultarse su producción teológica en la edición póstuma N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, y en O. ROUSSEAU, *In memoriam*, «Irénikon» (1967) 291-300. Un resumen de su postura, presentada ante el comienzo del Concilio, puede verse en *L'Église qui préside dans l'Amour*, en el volumen de colaboraciones N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 8-64.

24. Cfr. E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irénikon» 35 (1962) 186-202.

N. Afanassieff, y aquellos teólogos que le siguen²⁵, ofrecen toda una concepción de la Iglesia. Sus posiciones principales se sintetizan en las siguientes:

a) La Iglesia se manifiesta en su plenitud y en su unidad en la asamblea eucarística de cada Iglesia local. Un punto clave es su rechazo del concepto de la Iglesia local como *parte* de la *Iglesia universal*. Estos conceptos («parte»-«Iglesia universal») son nociones correlativas entre sí y pertenecen a una «eclesiología universalista», ajena al Nuevo Testamento²⁶. Por el contrario, la Iglesia católica está constituida por cada Iglesia local, reunida en asamblea eucarística, bajo la presidencia del Obispo. «Para los cristianos de los primeros siglos, el principio fundamental de la vida eclesial consistía en estar siempre juntos (...) reunidos para la misma cosa (*epi to auto*). Este principio formaba parte del concepto de la Iglesia»²⁷.

b) Un principio fundamental, pues, de la eclesiología eucarística es que en cada Iglesia local no puede haber más que una sola asamblea eucarística. Pero la Eucaristía pasó de ser sacramento *de* la Iglesia, a ser sacramento *en* la Iglesia. La reunión *in unum*, la

25. J. MEYENDORFF, *Sacrements et hiérarchie dans l'Église*, «Dieu Vivant» 26 (1954) 81-91. Dedicaremos especial atención a A. SCHMEMMANN en los apartados siguientes.

26. Vid. M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité*, Paris 1960, t. II, 195-196. El rechazo del concepto de «parte» es fundamental para la eclesiología eucarística: cfr. M.-J. LE GUILLOU, *o.c.*, t. II, 195; por el contrario, la eclesiología eucarística mantiene que «l'Église n'est pas la somme des églises locales qui n'en seraient que des parties, subordonnées à un organisme plus riche que leur somme même, car dans ce cas la catholicité ne s'appliquerait immédiatement qu'à cet organisme supérieur et non aux églises locales» (M.-J. LE GUILLOU, *Quelques réflexions*, «Istina» 4 (1957) 502); «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*, «Irénikon» 33 (1960) 537).

27. N. AFANASSIEFF, *Le Sacrement de l'Assemblée*, «Internationale kirchliche Zeitung» 4 (1956), 201. «La base de toute sa théorie est la conception ecclésiologique paulinienne de la 1er. aux Corinthiens où la doctrine de l'Église locale, corps du Christ, est mise en étroite relation avec la fraction du pain eucharistique, sacrement du Corps du Seigneur. L'Église locale n'est donc pas une 'partie' de l'Église universelle. Elle est tout simplement l'Église de Dieu dans sa plénitude, une et indépendante» (E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irénikon» 35 (1962) 189).

única asamblea, deja de ser el principio de unidad de la Iglesia cuando comienza a haber en cada Iglesia local varias asambleas eucarísticas, pasando el Obispo a convertirse en este principio de unidad²⁸. En consecuencia, la vida eclesial se individualiza, se renuncia a la concepción realista de la idea de asamblea y se traspone al terreno de la «mística», concibiendo que la Eucaristía sigue siendo obra de la Iglesia, aun cuando la celebre un sacerdote en un templo vacío. Para Afanassieff, pues, se espiritualiza indebidamente la eucaristía, se fracciona la noción de Pueblo de Dios y de la Iglesia²⁹.

c) Junto a esto, Afanassieff parte de un análisis histórico de la Iglesia primitiva que le lleva, siguiendo a N. Zernov³⁰, a establecer dos concepciones de la Iglesia universal³¹: una sería la que mantiene la Iglesia de Roma, que entiende la catolicidad como una universalidad jurídica, debido a la extensión que hace San Cipriano de la noción jerárquico-jurídica. La Iglesia de Constantinopla, por su parte, entiende la ecumenicidad en el sentido histórico, jerarquizada en el interior de la autocefalias. En cambio, frente a las dos posturas, Afanassieff considera la catolicidad como propiedad cualitativa, una unidad ontológica cuyo fundamento no puede ser sino la eucaristía: la comunión de las Iglesias que comulgan todas en la misma eucaristía y viven así unidas entre ellas. Desde el tiempo de Cipriano de Cartago, especialmente a partir del siglo IV, tanto en Oriente como en Occidente, la eclesiología que domina no considera ya que la Iglesia local con su cabeza —el Obispo— posee la plenitud de la Iglesia Católica, alrededor de la celebración eucarística. Por el contrario, la Iglesia local aparece como una *parte* de la Iglesia universal; por tanto, se pasó de la primitiva eclesiología eucarística a una eclesiología conforme el patrón romano, teorizada por Cipriano³².

28. Cfr. N. AFANASSIEFF, o.c. en nota 27, 207.

29. Cfr. *ibid.*, 208.

30. N. ZERNOV, S. *Cyprien de Carthage et l'Unité de l'Église*, (en ruso), en «Putj» 39 (1934) 18-40; cfr. «Irénikon» (1934) 602.

31. Vid. N. AFANASSIEFF, *Deux conceptions de l'Église universelle*, «Putj» 45 (1934) 16-25.

32. Cfr. E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irénikon» 35 (1962) 189.

En estos años, Bernard Botte se esforzará en demostrar que el movimiento conciliar, y las relaciones entre los obispos a partir del siglo III, no responden a esta teoría del teólogo ortodoxo, sino precisamente a la conciencia de los obispos de formar el *ordo episcoporum*. En todo caso, para Afanassieff, la consecuencia es la aparición de un centro de decisiones que se impone a las demás Iglesias locales. Incluso —llega a afirmar— la posición romana es más consecuente que la autocefalia ortodoxa, pues tal manera de considerar la Iglesia local, es decir, desde una «eclesiología universal», lleva necesariamente al primado³³.

d) En conclusión, hay que volver a la eclesiología tradicional primitiva que era «eucarística», es decir, aquélla en la que no había autoridad de una Iglesia sobre otra, sino una «prioridad», una «primacía de testimonio», que se puede reconocer en algunas Iglesias, como la de Roma, pero que no es en absoluto una autoridad de tipo jurídico³⁴. La insistencia de Afanassieff en la eclesiología eucarística le lleva a una eclesiología de comunión ajena a un factor de autoridad jurídica, y le orienta hacia la idea de un «primado de amor» en la Iglesia, pero sin carácter jurisdiccional³⁵.

Jean Meyendorff, por su parte, distinguirá entre *autoridad*, concepto que le reconoce a Roma, y *potestad jurídica*, poder —éste último— que no le pertenecía y que le fue otorgado, según este autor ortodoxo, por los concilios³⁶. Distingue entre autoridad moral, y aparato canónico de origen conciliar.

La eclesiología eucarística de Afanassieff desconoce, en cierto modo, la colegialidad episcopal, tanto desde un punto de vista histórico (inexistencia del colegio apostólico y del colegio episcopal), como desde la noción de sucesión apostólica: los Apóstoles se dis-

33. La misma postura mantendrá su colega A. Schmemmann: cfr. *ibid.*, 198.

34. N. Afanassieff acepta una preeminencia de Roma, pero no jurisdiccional: cfr. E. LANNE, *l.c.*, 190. En efecto, de aquí el gusto de Afanassieff por el término «prioridad», mejor que «primacía». Esa prioridad o preeminencia de Roma la entiende además como de «testimonio»: cfr. N. AFANASSIEFF, *L'Église qui préside dans l'amour*, en *La primauté de Pierre...*, o.c. nota 23, 54.

35. Cfr. N. AFANASSIEFF, *Una Sancta*, «Irénikon» 36 (1936) 436-475.

36. Cfr. J. MEYENDORFF, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine*, en *La Primauté de Pierre...*, o.c. en nota 23, 91-116.

persaron por el mundo a título individual, y el grupo que formaban no tenía aspecto jurídico alguno. La sucesión episcopal es la sucesión personal de un Obispo a un Apóstol, en una Iglesia local. En cambio, la sucesión colectiva de los Apóstoles no es la primitiva, ya que todos los obispos participan con el mismo título de la sucesión de Pedro. La colegialidad episcopal es un elemento de la eclesiología universal común a la ortodoxia y a la Iglesia de Roma, pero la Iglesia antigua no conoce este modo de pensar: sólo existe la Iglesia local³⁷.

Parece claro que la teología católica debía precisar algunos aspectos de esta «eclesiología eucarística» del profesor de San Sergio. Los propios teólogos católicos contemporáneos de esta corriente no dejaron de hacerlo. Con ello se vieron obligados a plantearse la teología de la Iglesia particular, pero elaborada desde la tradición de la fe católica y corrigiendo los desenfoques de Afanassieff, especialmente la visión negativa de la eclesiología universal.

B) *El problema de las jurisdicciones en las iglesias ortodoxas*

Pero antes de exponer la reflexión católica sobre el tema de la Iglesia particular, nos resta considerar algunos datos históricos que enmarcan la información recogida sobre esta corriente de la eclesiología ortodoxa. Nos referimos a los problemas surgidos en la vida de las Iglesias Ortodoxas en estos años, es decir, el conflicto de jurisdicciones en la década de los cincuenta.

La situación de dispersión de los fieles de las Iglesias ortodoxas del Este, causada por los sucesos bélicos y sociales de los años anteriores, provocó ciertos problemas de orden práctico entre las distintas jurisdicciones ortodoxas que existían en Europa y Nortea-

37. Queremos decir que la colegialidad episcopal comporta una noción de Iglesia universal que Afanassieff no acepta. Quizá sea por este motivo su reproche a San Cipriano —teólogo del episcopado colegial— como iniciador de la eclesiología universal: cfr. H. MAROT, *Primeras reacciones ortodoxas ante los decretos del Vaticano II*, «Concilium» 14 (1966) 618-619.

mérica. Tal situación afectaba sobre todo a los exiliados rusos, que se debatían entre la obediencia al Patriarca de Moscú y la obediencia al Exarca para los Rusos del Patriarca de Constantinopla. La primera obediencia no era del agrado de quienes veían en el Patriarcado de Moscú unas posiciones de orden político y de compromiso con el régimen imperante en Rusia. En general, la mayor parte de los ortodoxos rusos emigrados a Europa occidental rechazaban la jurisdicción del Patriarcado moscovita. En 1945, acabada la II guerra mundial, los fieles de dos eparquías dependientes del Patriarca de Moscú rechazaron la obediencia al Patriarca. Tales eparquías se sometieron, por el contrario a la jurisdicción del Patriarca ecuménico de Constantinopla, formandose así, el *Exarcado del Patriarca ecuménico de Constantinopla para los Rusos de la Europa Occidental*. En este contexto, el Patriarca de Constantinopla dirige en 1949 —en un mensaje a los ortodoxos que residen en Europa occidental— una llamada a la unión bajo su propia autoridad, y abogando por la sujeción de las Iglesias ortodoxas al Patriarca Ecuménico, «primado de la Iglesia católica»³⁸. Todo ello encontró la oposición y reacción de otras jurisdicciones: la dependiente del Sínodo (autónomo) de Munich, y sobre todo, de parte de los teólogos de la escuela de Saint-Denis en París, vinculada a la jurisdicción del Patriarca de Moscú. Estos teólogos se adherían a la eclesiología tradicional conciliar ortodoxa, basada en la naturaleza de la Iglesia como imagen de la Santísima Trinidad, y defensores de las autocefalias eclesiásticas³⁹.

38. En 1950 el Patriarca ecuménico Atenágoras dirige «a todo el clero y a la totalidad del pueblo que lleva el nombre de Cristo» una encíclica dedicada al lugar que ocupa la Sede ecuménica en la Iglesia Ortodoxa (*Orthodoxia*, 2 (1950) 39-41; «Istina» 1 (1954) 46-47). Este escrito produjo reacciones inmediatas entre los propios ortodoxos. Según los mantenedores de las posturas tradicionales, esta tesis destruía la igualdad existente entre las Iglesias, según la imagen de la Santísima Trinidad. El único centro sólo puede ser Cristo. La unión de las Iglesias ortodoxas sólo se realiza por medio de la unidad de doctrina, de caridad, de eucaristía y de estructura canónica, no por un lugar o un prelado.

39. Los autores de esta línea ortodoxa tradicional, que se opondrán a los teólogos de San Sergio son: SOPHRONIJ, *L'Unité de l'Église suivant l'image de la Sainte Trinité*, en «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», 2-3 (1950) 33-61; VI. LOSSKY, *Ecueils ecclésiologiques*, *ibid.* 1 (1950) 21-28; E. KOVALEWSKY, *Analyse du XXXIV canon apostolique*, *ibid.* 2-3 (1959) 67-75; S.

La cuestión, en consecuencia, crecía también en interés teológico, ya que el Patriarca de Constantinopla había reivindicado para su Iglesia, como se puede entender, una posición prevalente en la comunión de la Ortodoxia. Esta postura era vista con buenos ojos por aquellos teólogos rusos que deseaban depender jurisdiccionalmente de Constantinopla. Pero los defensores del sistema tradicional de autocefalias se mostraron absolutamente contrarios a este privilegio invocado por el Patriarca de la «Nueva Roma»⁴⁰. Por otra parte, los teólogos partidarios de esa primacía de Constantinopla trataron de justificarla teológicamente. Entre estos últimos se encontraban los teólogos de San Sergio de París⁴¹.

El problema, por tanto, afectaba a la comprensión teológica de la unidad de la Iglesia. Si todas las Iglesias ortodoxas estaban de acuerdo en el rechazo del primado jurisdiccional de Roma, no existía la misma unanimidad a la hora de precisar la naturaleza del vínculo que les unía entre sí.

Los teólogos del Instituto Teológico de San Sergio en París eran claramente partidarios de reconocer una primicia a Constanti-

TROITZKY, *De l'autocéphalie dans l'Église*, *ibid.*, 11 (1952) 12-30; IDEM, *Ecclésiologie orthodoxe (De la structure de l'Église)*, *ibid.* 7-8 (1952) 49-55.

40. Para estos, las posiciones que adoptaban los teólogos que defendían la primacía de Constantinopla equivalían a renunciar al privilegio de autocefalia de la Iglesia rusa, vivido desde 1448. Sería contrario a la tradición de la Iglesia Ortodoxa que el Patriarca ecuménico reivindicase una jurisdicción directa sobre los miembros y el clero de las demás Iglesias, además de la suya propia. Sería reconocerle al Patriarca, al Obispo de Constantinopla, los derechos y privilegios que se le rechazan al Obispo de Roma como una usurpación.

41. La postura del Patriarca de Constantinopla era defendida especialmente por A. SCHMEMANN, en su artículo publicado (en ruso) en «Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale» 1 (1951) 3-12, traducido al francés *Le Patriarche oecuménique et l'Église Orthodoxe*, «Istina» 1 (1954) 30-45; cfr. también «Unity», «Division» «Reunion» in *the Light of Orthodox Ecclesiology*, «Theologia (Atenas)» 22 (1951) 242-254. Posteriormente volvió a exponer su pensamiento en otros trabajos, aunque sin notables cambios. Vid. sobre este aspecto lo que E. Lanne dice de este teólogo ortodoxo: E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irenikon» 35 (1962) 197-198; 207-208. Ya en 1954, los autores católicos seguían con interés estos debates ortodoxos (vid. C. LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème oecuménique*, en *L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, t. II, 398-399). Algunos canonistas ortodoxos del momento denominaron a esta situación como el «cisma de París». Para los detalles históricos, vid. G. DEJAÏFVE, «*Sobornost*» or *Papauté?*, «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1952) 367-368.

nopla en la comunión de las Iglesias. La eclesiología elaborada por Nicolás Afanassieff y los que seguían sus posiciones permitía, de una parte, reconocer esa primacía de Patriarca entre las demás Iglesias, puesto que elaboraban una doctrina sobre la necesidad de un centro universal, un «primado de amor», que Roma habría desvirtuado al pretender darle carácter jurisdiccional: y, por contragolpe, la «eclesiología eucarística» pretendía rechazar las acusaciones de *neo-papismo* que se granjeaba. Los teólogos de San Sergio, mientras afirmaban la necesidad de un primado en la Iglesia universal, debían distanciarse de la eclesiología católica y sus posiciones sobre el primado de Roma. Como señalaba entonces C.-J. Dumont, lo que se debatía no era un conflicto puramente jurisdiccional-canónico sino una crisis de la entera eclesiología ortodoxa. Será este último punto, lógicamente, el que más nos interese.

1. *Postura tradicional ortodoxa: la Iglesia, imagen de la Trinidad*

Para los teólogos que defendían el régimen de las autocefalias⁴², la postura de A. Schmémann —partidario de las ideas de Afanassieff— arruinaba, según ellos, la estructura esencial de la Iglesia, fundada en la *sobornost* y constituida a imagen del misterio de la Santísima Trinidad. En el misterio de la unidad trinitaria se realiza la compenetración de Personas iguales, pero distintas y perfectamente autónomas. Es la *Sobornost* ejemplar. Cada hipóstasis posee la plenitud de la divinidad, y es igual a las demás Personas. Si la Iglesia debe introducir a los hombres en esta vida, también en su vida histórica debe manifestar la imagen de la Trinidad, conservando la igualdad de personas en la unidad de substancia. La expresión visible de esta esencia, en el plano canónico, es la *sobornost*, y la autocefalia garantiza la igualdad perfecta y la absoluta autonomía de las Iglesias hermanas, unidas en el amor⁴³.

42. Vid. las obras referenciadas en nota 39.

43. Cfr. G. DEJAIFVE, o.c. en nota 41, 367-368. Esta es la postura que mantiene SOPHRONIJ, en *L'Unité de l'Eglise*, cit. en nota 39.

Para esta posición, su diferencia fundamental con los teólogos de San Sergio estriba en la determinación del sujeto portador de la realidad eclesiástica: para los teólogos dependientes de Moscú, defensores de la autocefalia, el sujeto será, precisamente, la Iglesia autocéfala. Ella posee la entera sustancia eclesiástica, como las hipóstasis divinas poseen toda la sustancia de la divinidad, sin agotarla⁴⁴.

2. Postura de la eclesiología de San Sergio

En cambio, Schmémann, siguiendo los postulados básicos de Afanassieff, defiende que es la Iglesia local episcopal, y no la autocefalia (reunión de varias Iglesias episcopales), la que es el sujeto portador de la sustancia eclesial. La comunidad que se reúne alrededor del Obispo es, según la posición tradicional, sólo un elemento del conjunto donde se actúa la plenitud de la Iglesia, esto es, en la autocefalia. Y las relaciones entre las autocefalias hacen resplandecer el misterio trinitario. Schmémann entiende que la eclesiología de las autocefalias rechaza la «eclesiología universalista de Roma», pero, en el fondo, ésta es más consecuente que el sistema autocéfalo, en el que se aceptan los principios de la eclesiología universal —una autoridad por encima del Obispo local—, aunque no llega a todas sus consecuencias⁴⁵.

44. Para Lossky, pretender fundar la eclesiología sobre la Encarnación únicamente —como lo intenta Schmémann, desemboca en un olvido de la Pentecostés, con sus consecuencias eclesiológicas. Se deben guardar las dos condiciones—unidad cristológica y diversidad pneumatológica— para comprender que la Iglesia no es una federación de partes, sino que es católica en cada una de sus partes, porque cada parte es el todo (Cfr. VL. LOSSKY, *Du troisième attribut de l'Église*, «Dieu Vivant» 10 (1948) 79-89).

45. Seguimos el pensamiento recogido en A. SCHMEMANN, *Le Patriarche oecuménique et l'Église Orthodoxe*, «Istina» 1 (1954) 30-45. «Le P. Schmémann conclut que l'Église orthodoxe a rejeté l'ecclésiologie 'universelle' sous sa forme la plus conséquente, celle de Rome; mais qu'elle n'a pas été préservée pour autant de cette tentation d'une ecclésiologie 'universelle'. En témoignent les théories actuelles sur les Églises nationales autocéphales et indépendantes» (E. LANGE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irenikon» 35 (1962) 201).

En su opinión, la analogía con la Trinidad no es válida sino cuando se comprende que la manifestación de la Trinidad en la Iglesia sucede a través de la Encarnación del Hijo de Dios. Schmemmann parte, pues, de la afirmación de otro principio eclesiológico. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Por tanto, la plenitud de la Iglesia no ha de buscarse en donde se reflejen los rasgos trinitarios, sino allí donde se den las condiciones de continuación de la divino-humanidad de Cristo, es decir, allí donde haya un «organismo».

Schmemmann otorga esta categoría de «organismo» a la Iglesia local⁴⁶. En ella existe la plenitud de la Iglesia, a través del poder sacramental pleno de su Obispo. Todo organismo eclesiástico superior al local debería encontrar, a su vez, una causa proporcionada, un órgano sacramental que traspase los límites de la Iglesia local. De hecho tal órgano no existe. Pero la concepción romana mantiene la existencia de un organismo geográficamente universal⁴⁷.

Y es la dificultad que opone Schmemmann a la Iglesia de Roma: porque —para ésta— la Iglesia local es como un estadio inferior y preliminar en la realización plena de la Iglesia. Admite, es cierto, que cada Iglesia local es sacramentalmente completa, pero la eclesiología «romana», sin embargo, sitúa la plenitud jurisdiccional precisamente en la Iglesia universal, que deviene, así, soberana en este ámbito. Tal perspectiva, en su opinión, supone subordinar el aspecto sacramental de la Iglesia al jurisdiccional⁴⁸.

En definitiva, lo que no puede admitir Schmemmann es la idea de una Iglesia universal compuesta de Iglesias locales que, por sí misma, solicite la existencia de un primado supremo sobre ellas: to-

46. La misma postura en J. MEYENDORFF, *Sacrements et hiérarchie dans l'Église*, «Dieu Vivant» 26 (1954) 83.

47. Según Meyendorff, «rien n'est plus étranger à la théologie paulinienne que de considérer la présence du Christ au sein d'une communauté locale comme seulement partielle. Or, c'est bien à cette conception que mène une ecclésiologie qui fait tout d'abord de l'Église un organisme géographiquement universel, dont les communautés ne sont que les parties» (J. MEYENDORFF, *o.c.* en nota anterior, 83).

48. Este es el punto básico de todo el pensamiento de estos autores: el falso concepto de potestad que, según ellos, tendría la eclesiología romana. Admiten un primado en la Iglesia, pero los católicos lo habrían traducido en términos de Derecho.

das las Iglesias locales tienen la misma sustancia⁴⁹. Ahora bien, es concebible un primado, pero no en el sentido «romano»⁵⁰.

Con lo expuesto tenemos ya los datos básicos para comprender el contexto en que se sitúan los autores católicos que se hacen eco de estos planteamientos a través de las reuniones teológicas y las publicaciones periódicas francófonas⁵¹.

C) *La teología católica y la eclesiología eucarística*

Examinaremos la respuesta católica a estos problemas en dos autores: C.-J. Dumont y M.-J. Le Guillou⁵².

1. C.-J. Dumont

Seguimos un trabajo de «anotación» que realiza C.-J. Dumont al hilo de las consideraciones de A. Schmémann en su trabajo publicado en *Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale* en ruso⁵³, reproducido en la revista «Istina» con el título *Le Patriarche oecumenique et l'Église Orthodoxe*⁵⁴.

49. Sobre estas opiniones del teólogo ortodoxo cfr. G. ELDAROV, *L'Episcopo nei teologi ortodossi contemporanei*, «Studia Patavina» 10 (1963) 256-263.

50. J. Meyendorff volvía sobre este punto: «Les évêques sont donc, 'ex officio', successeurs de Pierre. Au sein du collège épiscopal, il existe pourtant un primat, comme Pierre fut aussi le premier des Douze (...) mais ce primat ne peut occuper 'la place de Dieu' dans l'Église universelle, à moins que l'on admette qu'il possède seul la plénitude du pouvoir sacramental sur tous les chrétiens (...) Ce primat est le 'premier' entre des successeurs de Pierre égaux entre eux dans la présidence de l'Église (...) il peut donc, de même que ses frères, devenir infidèle à la foi de Pierre, en faissant abandonner à la communauté qu'il préside la communion de foi avec les autres églises» (J. MEYENDORFF, o.c. en nota 46, 89-90).

51. Cfr. E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irénikon» 35 (1962) 186. Los trabajos de algunas jornadas están recogidos en «Istina» 4 (1957).

52. Para el ámbito alemán, vid. los trabajos de Schultze citados en nota 22; en el ámbito italiano, vid. G. ELDAROV, *La posizione subordinata del vescovo nella gerarchia ecclesiastica cattolica (Precisazioni a uno spunto recente di due Autori separati)*, «Miscellanea Francescana» 58 (1958) 513-536.

53. Vid. nota 41.

54. Vid. C.-J. DUMONT, *Primauté et autocéphalies dans l'Église Orthodoxe*, «Istina» 1 (1954) 28-45. Citaremos según esta edición.

La preocupación de Dumont estriba en precisar las afirmaciones que Schmemmann atribuye a la eclesiología católica, por la necesidad que tenían los teólogos de San Sergio de distanciarse de las acusaciones de «neopapismo» pero afirmando, juntamente, la exigencia de un primado en la Iglesia universal. La perspectiva que afrontamos ahora es, por tanto, analizar su doctrina desde la Iglesia Católica de Roma y no ya desde la doctrina de las autocefalias.

Podemos sintetizar las críticas que dirige el teólogo ortodoxo a la eclesiología católica en los siguientes enunciados:

1º Se deben rechazar las categorías de *todo* y *parte* a la hora de concebir la estructura de la Iglesia. Esa concepción de las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias particulares aboca a la existencia de un *Obispo universal único*. La eclesiología romana tiende a una definición de la Iglesia en la cual —y cita a Y. Congar— «las diferentes partes tengan verdaderamente, en un conjunto que sea propiamente un todo, un estatuto de partes que sean propiamente partes»⁵⁵.

Ante esto, Dumont rectifica las afirmaciones del autor ortodoxo. A un católico —dice— no le repugna admitir, *desde el punto*

55. «Dans l'ecclésiologie romaine, l'organisme divino-humain ne s'incarne d'une façon adéquate que dans l'Église universelle, c'est-à-dire dans tout l'ensemble de la société ecclésiastique mondiale qui ainsi, dans l'unité de son organisation, est l'incarnation et la continuation du Corps mystique du Christ. La théologie romaine tend à une définition de l'Église dans laquelle 'les différentes parties aient vraiment, dans un ensemble qui soit proprement un tout, un statut de parties qui soient proprement des parties'. La structure de l'Église est donc conçue selon les catégories de *tout* et de *parties*: chaque communauté distincte ou chaque église constitue seulement une 'partie' ou un 'membre' de l'organisme universel et communie à l'Église uniquement dans la mesure où elle appartient à cet organisme. Quant au dogme sur le Pontife romain, il n'est, au fond, que l'aboutissement logique d'une telle conception de l'unité organique de l'Église: elle exige tout naturellement l'unité de chef, non point seulement un 'primat' ou un 'président', mais bien un unique Évêque universel, dans lequel cette unité trouve son fondement et son achèvement» (*ibid.*, 34-35). La cita de Y. Congar es de su obra *Chrétiens désunis*. El rechazo de las categorías de todo-parte le parece esencial a Schmemmann: «It is my firm conviction that, if it were to adopt these categories of a universal organism, Orthodox Theology would inevitably lead to Rome» (A. SCHMEMMANN, *Unity, Division, Reunion in the light of Orthodox Theology*, en «Theologia (Athenas)», abril-junio (1951) 247; cit. por G. DEJAIFVE, «*Sobornost?* or *Papauté?*», «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1952) 371).

de vista sacramental, que no hay más en el *todo* (es decir, en la suma de las Iglesias locales, cuyo tipo es la diócesis), que en la *parte*. Cada comunidad local, regida por un Obispo, tiene, en principio, la plenitud de la vida sacramental. Ahora bien, esa relación necesaria *parte-todo* que defendemos —afirma— *es de otra naturaleza* diferente de la sacramental (aunque se le podría llamar «sacramental», en cuanto símbolo eficaz de la unidad de Cristo en la totalidad cuantitativa, en la universalidad de su Cuerpo místico). Para Dumont la cuestión se plantea de la siguiente manera:

«El todo que componen las Iglesias locales unidas entre ellas es un todo homogéneo. Cada parte es, en sus componentes esenciales y su constitución interior, absolutamente idéntica a las demás. Pero el sólo hecho de que estas partes sean muchas y que, siendo múltiples, componen entre ellas un conjunto, plantea necesariamente el problema de la relación de la parte al todo. De otra parte, el teólogo ortodoxo (...) no puede escapar a la necesidad de afirmar que debe existir de alguna manera un vínculo entre las Iglesias locales para que cada una de ellas pueda decirse legítima y objetivamente idéntica a la Iglesia total. Por ejemplo, la fe de una Iglesia es un bien que le es propio y que no sería substancialmente diferente si esta Iglesia subsistiese sola. Pero *la comunidad* de fe entre las Iglesias es una cualificación relativa que plantea necesariamente la cuestión de una relación de la parte al todo⁵⁶.

56. «Il ne répugne pas au théologien catholique de dire qu'au point de vue sacramentel (si l'on prend ce mot au sens strict, c'est-à-dire désignant les sept sacrements) il n'y a pas plus dans le tout (c'est-à-dire dans la somme des Églises locales dont le diocèse est le type) que dans la partie (c'est-à-dire dans chacune de ces Églises). Chaque communauté locale présidée par l'évêque a, en principe, la plénitude de la vie sacramentelle. Le rapport jugé par nous nécessaire de la partie au tout, c'est-à-dire à l'ensemble, est d'une autre nature. Il ne pourrait être dit sacramentel que dans un sens large, en tant que symbole efficace de l'unité du Christ en la totalité quantitative, ou pour employer un mot qui viendra plus loin sous la plume de l'auteur, en l'universalité de son Corps mystique. Il ne saurait avoir de difficulté à admettre qu'un symbole efficace analogue se trouve réalisé par la cohésion organique de chaque Église locale autour de son évêque en ce qui concerne l'unité du Christ, en ce que nous appellerions volontiers la totalité qualitative essentielle de ce même Corps. En d'autres termes, le tout que composent les Églises locales unies entre elles est un tout homogène. Chaque partie est, en ses composantes essentielles et sa constitution intérieure, absolument identique aux autres. Mais le seul fait que ces parties soient plusieurs et que, étant multiples, elles composent entre elles un ensemble, pose nécessairement le problème du rapport de la partie au tout. D'autre part, le théologien orthodoxe, de son propre point de vue, ne peut échapper à la nécessité d'affirmer qu'un lien doit exister de quelque façon entre les Églises locales pour que chacun d'elles puisse légitimement

Dumont considera que la cuestión del *todo* y la *parte* es un problema originado por la multiplicidad de Iglesias locales. En cualquier caso, la diferencia entre la postura ortodoxa y católica estriba más en el origen y naturaleza de esta relación de todo-parte, que en la necesidad misma de que exista tal vínculo. «Se puede evitar hacer recurso a las categorías de todo y de parte, no se puede escapar a la necesidad de tomar nota de las realidades que ellas recubren»⁵⁷. Además, para Dumont la cuestión del término *organismo* se plantea del siguiente modo. No se trata de saber si el conjunto de las Iglesias locales constituyen un organismo, en el sentido propio del término, o si, por el contrario, este término debe reservarse a cada Iglesia local tomada en sí misma. Se trata mejor de «precisar en qué sentidos diferentes puede aplicarse la noción de organismo a cada parte y al conjunto»⁵⁸.

2º Schmémann opone una segunda dificultad a la «eclesiología romana». En efecto, la eclesiología ortodoxa relaciona las categorías de organismo primariamente con la Iglesia local, es decir, con la comunidad unida a un Obispo y que posee la plenitud de los dones eclesiales. De aquí que, si los sacramentos constituyen la Iglesia, se comprende que cada Iglesia local posee la plenitud de la Iglesia. La Iglesia que se «edifica» sería la Iglesia local.

Dumont se muestra de acuerdo con la afirmación de que los sacramentos construyen la Iglesia. Añade, sin embargo, una precisión:

et objectivement se dire identique à l'Église totale. La foi d'une Église, par exemple, est un bien qui lui est propre et qui ne serait pas substantiellement différent si cette Église était seule à subsister. Mais la *communauté* de foi entre les Églises est une qualification relative qui pose nécessairement la question d'un rapport de la partie au tout. C'est donc bien plus que en ce qui concerne la nature et l'origine de ce rapport que la position orthodoxe diffère de la position catholique romaine, qu'en ce qui concerne la nécessité d'un tel lien» (*ibid.*, 34 nota 2).

57. «On peut éviter d'avoir recours aux catégories de tout et de partie, on ne peut échapper à la contrainte de faire état des réalités qu'elles recouvrent» (*ibid.*, 34 nota 2).

58. «Nous croyons, pour notre part, que dans le présent débat la question n'est pas tant de savoir si l'ensemble des Églises locales constitue un organisme, au sens propre du terme, au si, au contraire, ce terme doit être réservé à chaque Église locale prise en elle-même; elle est bien plutôt de préciser en quels sens différents la notion d'organisme peut être appliquée à chaque partie et à l'ensemble» (*ibid.*, 34-35, nota 3).

«Pero con la condición de no excluir ni abstraer nada de la realidad de los sacramentos. En particular, hay que prestar una especial atención al sacramento del Orden, no omitir nada de los poderes que confiere al Obispo para regir su Iglesia y no olvidar que, más que ningún otro sacramento, no tiene un carácter puramente individual. Ahora bien, el aspecto social de este sacramento, en lo que respecta al Obispo, no mira sólo a su función con respecto de su propio rebaño; mira también a sus hermanos en el episcopado, en la comunión con los que tienen la carga y misión de continuar el colegio de los Apóstoles y en cuyo seno, por voluntad de Cristo, ha existido, en la persona de Pedro, un primero»⁵⁹.

La observación de Dumont parece acertada. En efecto, el sacramento del Orden edifica de modo especial la Iglesia y, en este sentido, no puede decirse que sus efectos carezcan de una dimensión universal, a través de la naturaleza colegial que el episcopado posee. La teología del episcopado ha puesto de relieve —como sabemos— ese carácter colegial del sacramento, por el que el colegio episcopal se estructura de modo análogo al colegio apostólico. La exigencia de la comunión con el sucesor de Pedro está, pues, inserta sacramentalmente en el ser de cada Obispo.

3º Schmémann atribuye a la teología romana la trasposición del organismo de la Iglesia local a la Iglesia universal; y en consecuencia le acusa de convertir a ésta última en una inmensa Iglesia local. Para la eclesiología ortodoxa, en cambio, la Iglesia local posee la substancia de la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. No se trata de que la Iglesia particular sea «parte»; es que ella, la

59. «Ici encore, le théologien catholique n'éprouve aucune peine à souscrire à cette phrase du P. Schmémann: «L'unité organique de l'Église lui est donnée et se réalise dans les sacrements», ou à dire avec le P. Florovsky: «Les sacrements constituent l'Église. C'est en eux seulement que la communauté chrétienne dépasse la dimension humaine et devient l'Église». Mais c'est à la condition de ne rien exclure ou abstraire de la réalité des sacrements. Il faut, en particulier, prêter une attention toute spéciale au sacrement de l'Ordre, ne rien omettre des pouvoirs qu'il confère à l'évêque de régir son Église, et ne pas oublier que, pas plus qu'aucun autre sacrement, il n'a un caractère purement individuel. Or, l'aspect social de ce sacrement, en ce qui concerne l'évêque, ne vise pas seulement son rôle vis-à-vis de son propre troupeau; il vise aussi ses frères dans l'épiscopat en communion avec lesquels il a charge et mission de continuer le collège des apôtres au sein duquel, de par la volonté du Christ, il y a eu, en la personne de Pierre, un premier» (*ibid.*, 35, nota 5).

parte, es el «todo», es decir, encarna plenamente a la Iglesia, porque es el organismo sacramental, es la Iglesia misma. La tara fatal —dice Schmémann— de la eclesiología romana consiste en trasponer este carácter orgánico de la Iglesia local, fundamento de la unidad eclesíastica, a la Iglesia universal, después de haber convertido a esta última prácticamente en una inmensa Iglesia local única.

Dumont rechaza tal crítica, en base a lo que anteriormente ha expuesto sobre la estructura sacramental de la Iglesia.

«Esta eclesiología [la católica] no traspone el carácter orgánico de la Iglesia local sobre la Iglesia universal. Ve, es verdad, en la Iglesia universal, un organismo, pero lo considera de naturaleza diferente al que constituye la Iglesia local (...) no aplica de manera unívoca el concepto de organismo a la Iglesia local y a la Iglesia universal»⁶⁰.

Es comprensible la dificultad de Schmémann. Recordemos que para admitir un organismo superior al local sería necesaria, en su pensamiento, una causa proporcionada —de origen sólo sacramental— que no existe. En el fondo, el teólogo ortodoxo evita la cuestión de la jurisdicción. Cuando la teología católica aplica la palabra organismo a la Iglesia universal, entiende que esa estructura universal posee una dimensión jurisdiccional, aspecto que le ofrece resistencia a Schmémann.

4º En fin, Schmémann reprocha a la doctrina católica haber convertido al Papa en *Principium, Radix et Origo* de la unidad eclesíastica y de la Iglesia misma (Cfr. *Ep. S. Officii ad episcopos Angliae*, 16.sept.1864). Dumont se muestra molesto con esa confusión. El Papa es *principium, radix et origo* pero,

60. «Ce que nous avons dit précédemment explique suffisamment pourquoi nous ne pouvons admettre ce jugement du P. Schmémann sur l'ecclésiologie romaine. Cette ecclésiologie ne transpose pas le caractère organique de l'Église locale (évêché) sur l'Église universelle. Elle voit, il est vrai, dans l'Église universelle, un organisme, mais elle le considère comme étant d'une nature différente de celle de l'organisme que constitue l'Église locale. En d'autres termes et pour employer le langage familier à nos théologiens, elle n'applique pas de façon univoque le concept d'organisme à l'Église locale et à l'Église universelle. Certaines apparences extérieures, et peut-être même une certaine évolution de la discipline canonique, ne doivent pas ici donner la change bien qu'elles témoignent d'une pente dont les dangers ne sont peut-être pas toujours suffisamment aperçus» (*ibid.*, 36, nota 6).

«de la *unidad visible* necesaria para la verdadera catolicidad de la Iglesia, y propiedad esencial de ésta en su condición terrestre (...) Una cosa es, en efecto, asumir una función que, por privilegio conferido divinamente, asegura a la Iglesia en la tierra su estrecha cohesión en la unidad de fe y estructura jerárquica, unidad que condiciona la plena legitimidad del ejercicio de la vida sacramental, y otra cosa es ser principio, raíz y origen de la Iglesia en la plenitud de su ser y, en particular, principio raíz y origen de la misma vida sacramental, lo cual compete sólo a Dios en Cristo Jesús. La confusión que señalamos es, desgraciadamente, muy frecuente por parte de nuestros hermanos ortodoxos»⁶¹.

En 1957, C.-J. Dumont volverá de nuevo sobre estas ideas, ahora en diálogo con J. Meyendorff que mantenía una posición similar a Schmemmann⁶². Dumont quiere ceñirse a las conclusiones

61. «En ajoutant: *et de l'Église elle-même*, le P. Schmemmann nous semble faire une bien fâcheuse confusion. Ces mots, en effet, ne se trouvent pas dans le texte en question dont voici la teneur exacte: *Ecclesia igitur catholica una est unitate conspicua perfectaue orbis terrae et omnium gentium, ea profecto unitate cujus principium, radix et origo indefectibilis est beati Petri Apostolorum Principis, eiusque in Cathedra Romana successorum suprema auctoritas et potior principalitas*. L'autorité suprême et la *potior principalitas* (expression de saint Irénée) du bienheureux Pierre, prince des apôtres, et de ses successeurs sur le Siège de Rome, sont bien désignées ici comme le principe, la racine et l'origine de l'*unité visible* nécessaire à la véritable catholicité de l'Église et propriété essentielle de celle-ci en sa condition terrestre; elles ne sont nullement dites principe, racine et origine de l'*Église elle-même*. Autre chose est, en effet, assumer une fonction qui, en vertu d'un privilège divinement conféré, assure sur terre à l'Église son étroite cohésion dans l'unité de foi et de structure hiérarchique, unité conditionnant la pleine légitimité de l'exercice de la vie sacramentelle, autre chose est d'être principe, racine et origine de l'Église dans la plénitude de son être et, en particulier principe, racine et origine de sa vie sacramentelle en elle-même, ce qui ne revient qu'à Dieu dans le Christ Jésus. La confusion que nous signalons ici est malheureusement très fréquente de la part de nos frères Orthodoxes. Une bonne part du 'scandale' qu'ils éprouvent devant notre affirmation de la primauté romaine repose, croyons-nous, sur ce grave malentendu. Peut-être celui-ci pourrait-il être évité si notre théologie prenait davantage soin de faire explicitement les distinctions nécessaires et si orateurs, écrivains et journalistes étaient plus attentifs à tenir compte de celles-ci lorsqu'ils parlent du Pontife Romain» (*ibid.*, 40, nota 7). El concilio Vaticano II mantendrá esta precisión (principio «visible») cuando se refiera al Papa y a los obispos como principios de unidad en la Iglesia universal y en las iglesias particulares. Es sabido que el principio invisible de la unidad es el Espíritu Santo.

62. J. MEYENDORFF, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine*, «Istina» 4 (1957) 463-482. Y la observación crítica de C.-J. DUMONT, *Note critique*, «Istina» 4 (1957) 483-484. El estudio de J. Meyendorff «pose en principe la distinction nécessaire entre autorité, d'une part, et pouvoir juridique, de l'autre. De Nicée à Chalcédoine il ne fait pas de doute que

teológicas de Meyendorff, al margen de la interpretación de los datos históricos que realiza.

En primer lugar, Dumont observa que el problema de fondo de estas posturas ortodoxas reside en una confusión entre el orden jurídico y lo que fundamenta el carácter normativo de tal orden. Admite que haya que diferenciar entre *autoridad* y su expresión a través del *poder jurídico*. Pero distinguir no es oponer: porque una *autoridad* puede contener *poder* antes incluso de revestir *forma jurídica*; cuando recibe tal *forma*, no se puede decir que esta forma cree el correspondiente poder, sino que establece tal *poder* en el orden jurídico; así, por ej., el concilio Vaticano I lo que ha realizado con la definición del primado de jurisdicción, no es *conferir* un poder primacial jurídico al Obispo de Roma, sino *reconocer* tal poder como expresión auténtica de la *autoridad* particular del Obispo de Roma, dándole forma y consistencia jurídicas⁶³.

l'autorité de l'Église romaine soit acceptée de tous comme étant de première importance Rome jouit d'une primauté d'autorité incontestée. (...) Cette autorité de l'évêque de Rome qui lui donne la première place au sein de l'épiscopat universel, ne comportait cependant pas pour autant de pouvoir juridique. 'Ce seront les conciles qui revêtiront cette primauté d'un statut canonique'» (E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, «Irénikon» 35 (1962) 193-194). En otro orden de cosas, debe advertirse que J. Meyendorff se separó, tras el concilio Vaticano II, de las conclusiones de N. Afanassieff, en particular, «por lo que se refiere a su punto de vista, totalmente negativo, frente a todo factor 'universalista' en eclesiología» (H. MAROT, *Primeras reacciones ortodoxas ante los decretos del Vaticano II*, «Concilium» 14 (1966) 618).

63. «Les réserves que nous devons faire à ce sujet découlent toutes, nous semble-t-il, d'une confusion entre l'ordre juridique et ce qui en fonde le caractère normatif. Si l'on doit effectivement distinguer de l'autorité le *pouvoir juridique* en lequel et par lequel elle s'exprime, on ne saurait les opposer aussi nettement que le fait l'auteur. Un pouvoir peut être impliqué dans une autorité avant même qu'il n'ait revêtu une forme et une consistance juridiques. Et quand une telle forme lui est donnée, ce n'est pas cette forme qui crée ou institue en soi le pouvoir correspondant; elle ne fait que l'établir dans l'ordre juridique. (...) Ainsi en peut-il aller et en va-t-il souvent, à nos yeux, de certaines décisions des conciles: si ceux-ci ont 'investi certaines églises de pouvoirs juridiques et canoniques' ce n'est pas sur leurs décisions qu'est fondée, nécessairement et dans tous les cas, l'autorité dont ces pouvoirs sont l'expression canonique ou juridique. Notre remarque s'applique particulièrement à 'l'autorité doctrinale et morale' particulière de l'église de Rome, autorité dont l'auteur lui-même reconnaît qu'elle a continué de s'exercer 'indépendamment de ces décisions conciliaires précises'. (...) C'est donc, à notre sens, dépasser les prémisses posées que de conclure: 'Le rôle de l'évêque de Rome ne pouvait être assimilé à une infaillibilité, ni à un pouvoir juridique *sur* les autres

En segundo lugar, según Dumont, no basta sostener —como hace Meyendorff— la mera yuxtaposición de «dos ópticas eclesiológicas», esto es una coexistencia de las dos maneras de enfocar este tema, una eclesiología local y una eclesiología universal. Para Dumont es necesaria una síntesis orgánica. Dumont no acepta, sin más, la primera perspectiva según la cual cada Iglesia local posee la plenitud de la catolicidad (en el sentido que Meyendorff da a esta expresión),

«Ninguna Iglesia local, en verdad, puede pretender la plenitud de la catolicidad si no se mantiene en plena comunión de fe y de vida sacramental con las demás y, en primer lugar, con la Iglesia de Roma cuyo papel y prerrogativa heredadas de Pedro consiste, a nuestros ojos, precisamente en ser el garante de la unidad en la fe y en los sacramentos de la fe. Esta comunión necesaria no es *exterior* a la catolicidad, aunque sea relativa a lo que es exterior a la Iglesia local (es decir: las demás Iglesias locales); es *parte integrante*, pues todo *esse ad* comporta un *esse in*, diríamos en lenguaje de la Escuela⁶⁴.

No habría, pues, «plenitud de catolicidad» sin la comunión

vait être assimilé à une infaillibilité, ni à un pouvoir juridique *sur* les autres évêques, puisque rien de tel ne lui avait été conféré par aucun concile'. Dans la perspective même de l'auteur, tout ce que les conciles auraient pu faire ce n'est pas de *conférer* un tel pouvoir mais simplement de le reconnaître comme expression authentique de l'autorité particulière dont jouissait l'évêque de Rome, et le cas échéant, de lui donner forme et consistance juridiques. Le concile du Vatican n'a pas fait autre chose» (cfr. C.-J. DUMONT, *o.c.* en nota anterior, 483-484).

64. «Nous sommes en grande partie d'accord avec M. J. Meyendorff sur la nécessité de tenir simultanément ce qu'il appelle 'deux optiques ecclésiologiques', mais nous serions plus exigeants que lui à cet égard. Une simple *coexistence* ne saurait suffire; il y faut une *synthèse organique*. En outre, nous ne souscririons pas sans réserve à la première de ces optiques, celle qui, selon lui, reconnaît que chaque église locale possède la plénitude de la catholicité au sens qu'il a donné à ce mot. Aucune église locale, à vrai dire, ne peut prétendre à la plénitude de la catholicité si elle ne se tient en pleine communion de foi et de vie sacramentelle avec les autres et, en premier lieu, avec l'église de Rome dont c'est précisément, à nos yeux, le rôle et la prérogative hérités de Pierre d'être la garante de l'unité dans la foi et les sacrements de la foi. Cette nécessaire communion n'est pas *extérieure* à la catholicité, bien qu'elle soit relative à ce qui est extérieur à l'église locale (à savoir: d'autres églises locales); elle en est *partie intégrante*, tout *esse ad* comportant un *esse in*, comme nous dirions en langage de l'École» (*ibid.*, 484).

con el Obispo de Roma. En este sentido, es evidente que la presencia de la Iglesia Católica en la Iglesia particular implica la comunión con el Papa. Dumont no duda en calificar este requisito de comunión con el sucesor de Pedro como condición del mismo *esse* de la Iglesia particular, parte integrante de la «catolicidad» de cada Iglesia.

Finalmente, Dumont entiende que esa síntesis de dos «ópticas» (universal y local) debe pasar a través del principio colegial: el colegio episcopal continúa al colegio apostólico sólo en la medida en que se da la comunión mutua de sus miembros, entre los cuales el Obispo de Roma juega un papel principal. Los Apóstoles son también «Roca» sólo solidariamente con Pedro. La *Cathedra Petri* única condiciona, aunque no cree, la existencia de una *forma Petri* en cada Iglesia local⁶⁵.

Dumont, en consecuencia, desea superar esa aparente oposición que la «eclesiología eucarística» ortodoxa pretende establecer. En realidad, la teología católica reconoce la comunión de las Iglesias locales como un dato eclesiológico fundamental, pero entendiendo que en el mismo concepto de «comunión» se inscribe la unidad con Roma. Sin ella, no hay «plena catolicidad» en la Iglesia local. En la misma definición de Iglesia particular entra la comu-

65. «On le voit, c'est le principe *collégial* lui-même qui est à la base de la synthèse jugée par nous nécessaire. Le collège des évêques ne continue, en effet, le collège des apôtres que dans la mesure de la communion mutuelle de ses membres, parmi lesquels l'évêque de Rome joue le rôle de premier. C'est solidairement que les apôtres sont 'roc' et, de façon plus spéciale, solidairement avec Pierre qui est le 'roc' au premier chef. C'est dans ce sens que nous pouvons dire avec M. J. Meyendorff que 'la *forma Petri* qui, suivant saint Léon, est présente en chaque église, n'empêche aucunement l'existence d'une *Cathedra Petri* unique'. Nous dirions même que, loin de l'empêcher, elle la suppose nécessairement. Et inversement nous dirions que l'existence d'une *Cathedra Petri* unique n'empêche pas, mais bien au contraire conditionne —sans la créer— la présence d'une *forma Petri* dans chaque église locale» (*ibid.*, 484). Algunas posturas ortodoxas, como la de Mgr. Cassien, entonces Rector del Instituto de Saint-Serge, (en su trabajo *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament. Le problème de la primauté*, «Istina» 2 (1955) 261-304) oponen el principio colegial y el primado. Ante ello, la postura católica es clara en negar tal oposición: cfr. editorial de «Istina», *Quelques réflexions sur la présente controverse*, «Istina» 2 (1955) 373-380.

nión con el Papa. Además, el fundamento sacramental de esta comunión estriba en la naturaleza colegial del episcopado, que incluye también la comunión con la cabeza del colegio episcopal.

Con ello, Dumont se adelanta, pensamos, a la posición que mantendrá Y. Congar en 1962. Para éste último, la «eclesiología de Iglesia universal» debería ser completada con una «eclesiología de comunión». En realidad, la eclesiología de comunión, para serlo verdaderamente, debe incluir la comunión con Roma. A nuestro juicio, es en este sentido como el último Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 utiliza la expresión «eclesiología de comunión».

2. M.-J. Le Guillou

También este teólogo católico tiene algo que decir, en 1957, a propósito de la eclesiología eucarística⁶⁶. Para Le Guillou, la postura de Afanassieff adolece de algunos puntos débiles. En primer lugar, la interpretación que hace de San Cipriano, cuyos textos hay que tomarlos con una mayor objetividad y prudencia⁶⁷. Además coincide plenamente con Bernard Botte en que Afanassieff construye una teoría sin tener en cuenta la vida misma de la Iglesia⁶⁸. Botte comprendía precisamente la vida conciliar y las rela-

66. M.-J. LE GUILLOU, *Quelques réflexions*, «Istina» 4 (1957) 497-504.

67. Cfr. P. Th. CAMELOT, *Saint Cyprien et la primauté*, «Istina» 4 (1957) 421-434.

68. Postura que mantiene Bernard Botte en este diálogo con los ortodoxos: el método de Afanassieff, a su juicio, consiste en hacer abstracción de la vida de la Iglesia, substituyéndola por una teoría dudosa: históricamente el papel de San Cipriano está exagerado por Afanassieff. La eclesiología «universo-episcopal» existía antes que San Cipriano, y es poco probable que Cipriano haya influido de una manera considerable en la Iglesia de Oriente (cfr. B. Botte en «Bulletin de Théologie ancienne et médiévale» 8 (1958) 8). Botte llama la atención sobre la necesidad de tener en cuenta los hechos y las instituciones que representan la tradición viva de la Iglesia y no sólo las afirmaciones explícitas del NT y los Padres (cfr. B. BOTTE, *Histoire et Théologie. A propos du problème de l'Église*, «Istina» 4 (1957) 389-400).

ciones episcopales en la Iglesia a partir del siglo III, no como una influencia de la organización romana profana, filtrada por la teología de San Cipriano, sino como la expresión de la común responsabilidad legítima del *ordo episcoporum*, asunto que Afanassieff no reconocerá⁶⁹.

En cambio, M.-J. Le Guillou acepta con gusto las coincidencias con Afanassieff: de una parte, Le Guillou entiende también que la Iglesia no es una suma de Iglesias locales. La Iglesia universal no es una «federación de Iglesias». La dialéctica del todo y la parte, según Le Guillou, acepta este dato y no lo contradice, a pesar del recelo del teólogo ortodoxo. Por el contrario, estas categorías tienen por objeto manifestar la regulación de los miembros del Cuerpo entero⁷⁰. De otra parte, Afanassieff subraya un aspecto real: el hecho de que la Iglesia es eucarística⁷¹. Pero lo hace de una manera unilateral a juicio del teólogo dominico: Le Guillou se ve obligado a realizar una precisión importante respecto de la Iglesia como comunidad eucarística. Y es que la Iglesia *se crea* como comunidad eucarística por la intervención del *triple* poder de Cristo: sacerdotal, profético y real. En estos poderes se expresa la misión de Cristo⁷². Esta misión, recibida del Padre, la transmite a los Apóstoles.

69. Queremos decir que Afanassieff tiene siempre dificultad en aceptar la autoridad de un Obispo ejerciéndose fuera de su Iglesia particular; en concreto, le costará aceptar el hecho de la colegialidad episcopal tal y como se ha establecido en el Concilio Vaticano II. Recordemos también que cuando afirma Afanassieff que la eclesiología eucarística no excluye un primado, lo entiende en el sentido de una función de coordinación: ningún Obispo, en realidad, tiene ningún poder sobre otra Iglesia, ni solo ni unido a los demás obispos. Cada Obispo es el único Jefe de su Iglesia.

70. «Que l'Église ne soit pas la somme des églises locales, nous en convenons volontiers. L'Église est toujours, pour nous, la réalité voulue et créée par Dieu que chaque communauté rassemblée autour de l'évêque représente. Nous ajouterons simplement que la dialectique du tout et de la partie, qui a pu s'exprimer dans telle ou telle théologie du monde catholique n'a jamais eu pour rôle que de manifester la régulation des membres du Corps tout entier par l'ensemble de l'Église» (M.-J. LE GUILLOU, o.c. en nota 66, 503).

71. «Que l'Église soit une communauté eucharistique, nous en conviendrons également. Toute la tradition chrétienne en témoigne en effet: c'est l'Église qui fait l'eucharistie et c'est l'eucharistie qui fait l'Église, selon la belle formule du P. de Lubac» (*ibid.*, 503).

72. «Cependant l'Église, comme communauté eucharistique, est créée par l'intervention du triple pouvoir sacerdotal, prophétique et royal dans lesquels s'exprime

Y los Apóstoles a los obispos, sus sucesores. A través de ellos, los Apóstoles siguen presentes en el ministerio episcopal. Pues bien, la comunidad eucarística, aun siendo creada por el poder sacerdotal, *implica los otros dos poderes*, el profético y el real⁷³. Y aquí es donde olvida Afanassieff, parece sugerir Le Guillou, que estos poderes sólo han sido otorgados al colegio apostólico en torno a Pedro y al mismo Pedro de modo especial. Por ello, una teología eucarística de la Iglesia implica una teología de los poderes apostólicos comunicados por Cristo⁷⁴.

Aunque sea prematuro deducir conclusiones sobre la teología de los autores comprometidos en el movimiento ecuménico, algunas posiciones se dibujan paulatinamente: por ejemplo, la aceptación de la «plenitud sacramental» de la Iglesia local, (sin que ello implique legitimar las consecuencias inaceptables para la eclesiología católica de las posiciones ortodoxas). Los teólogos católicos, además, defienden y profundizan la noción de *parte* aplicada a la Iglesia local, pues responde a una realidad, cualquiera que sea la expresión que se utilice: la Iglesia local posee una plenitud sacramental pero no una plenitud jurisdiccional. O, si se quiere, un Obispo aislado del colegio no posee la plenitud de jurisdicción al margen de su comunión con el colegio y su cabeza. Además, la noción de «comunión» aparece también con caracteres propios. Avancemos en nuestro recorrido en los años de la postguerra, acudiendo esta vez

me l'unique mission du Christ, reçue de son Père, pouvoir qui est communiqué aux apôtres» (*ibid.*, 503).

73. «La communauté eucharistique qui est créée d'abord et avant tout par le pouvoir sacerdotal —pouvoir de communiquer les biens de l'Alliance— ne l'est pas sans l'intervention des deux autres pouvoirs: pouvoir prophétique d'annoncer les biens du Royaume, pouvoir royal ou juridictionnel d'appeler et de mener au partage de ces biens. Il n'est d'Eglise que là où est donnée, dans l'eucharistie, la réalité même de la Parole que l'Eglise proclame. Et c'est pourquoi le pouvoir prophétique ou de magistère est nécessaire pour nous livrer, dans la proclamation de la Parole, la signification même de l'eucharistie, comme le pouvoir royal ou juridictionnel est nécessaire pour appeler à ce Royaume communiqué en arrhes dans l'eucharistie» (*ibid.*, 503).

74. «Et ces trois pouvoirs sont donnés au collège apostolique groupé autour de Pierre, et spécialement à Pierre lui-même. Une théologie de l'Eglise eucharistique implique donc, loin de l'exclure, une théologie des pouvoirs apostoliques communiqués par le Christ» (*ibid.*, 503).

a la labor de un teólogo que merece un lugar propio por su influencia indudable. Nos referimos a Yves-Marie Congar.

III. EL TRABAJO ECUMÉNICO DE YVES CONGAR

El teólogo dominico ponía ya de manifiesto en su obra *Chrétiens désunis*, en 1937, una fuerte insistencia en la naturaleza de la Iglesia particular como parte de un todo que la engloba, la Iglesia universal, característica que determina su comportamiento *ut pars*, en cuanto parte. Entonces estaba algo ausente en la reflexión de Congar otra dimensión de la Iglesia particular, es decir, aquella por la cual cada Iglesia particular es no sólo una *pars in toto*, sino también la presencia del misterio de la Iglesia en cada una de ellas, el *totum in parte*. El trabajo de Y. Congar a lo largo de la década de los cincuenta irá asumiendo paulatinamente ese aspecto de la Iglesia particular como realización local del misterio de la Iglesia. En 1962 presentará su pensamiento sobre el tema de la Iglesia particular —ya con vistas al concilio Vaticano II. Interesa ahora analizar algunas de sus ideas al hilo de los trabajos de los años cincuenta.

A) «Confesión, Iglesia y Comunión» (1950)

El contexto propio de este trabajo es directamente ecuménico, y ajeno todavía a la eclesiología eucarística elaborada en San Sergio de París (hasta 1953 no fue conocida ampliamente entre los católicos)⁷⁵. Contempla la cuestión de precisar el sentido de los términos «Confesión», «Iglesia» y «Comunión» y la legitimidad, o no, de su empleo en el ámbito del ecumenismo. Congar invita a limitar el uso de la palabra «Iglesia» a la hora de designar los gru-

75. Y. CONGAR, *Note sur les mots «Confession», «Église» et «Communion»*, «Irénikon» 23 (1950) 3-36. Reproducido en Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, París 1964, 211-242. Seguiremos la edición original de «Irénikon».

pos cristianos separados de Roma, recomendando para ello la palabra «Comunión». La primera parte de su *Nota* de 1950, la dedica a la palabra «Confesión», concluyendo su dudosa adecuación para designar a la Iglesia Católica y a las Ortodoxas. Pero es importante observar el motivo: la palabra «Confesión» no es adecuada para designar los grupos cristianos que tienen una «estructura de Iglesia»⁷⁶. Es el caso de las Iglesias Ortodoxas.

En relación con la palabra «Iglesia», según Congar, la antigüedad rechazó designar con ella a los grupos que se habían separado de la «Católica». O se evitaba emplearla en plural, o incluso se escribía habitualmente en minúscula con la salvedad de las «Iglesias Ortodoxas». Los motivos de esta excepción son conocidos: poseen un número de elementos esenciales de «Iglesia» en mayor o menor grado, que determina la mayor o menor perfección en el ser de Iglesia⁷⁷. Es el tema de los elementos de Iglesia que dan consistencia eclesial a una comunidad concreta. En efecto, una serie de elementos queridos por Cristo son *constitutivos* de la Iglesia, *esenciales*, que estructuran la Iglesia: la fe, los sacramentos y el ministerio apostólico, situado al servicio de los dos primeros⁷⁸. De la existencia de estos elementos Congar concluye las siguientes consecuencias:

a) Sólo hay una Iglesia verdadera, en la que se encuentran los

76. «Cette catégorie semble être demeurée étrangère aux corps chrétiens qui avaient davantage une conscience et une structure d'Église» (*ibid.*, 14).

77. «Il y a un certain nombre d'éléments essentiels dont la présence fait qu'il y a Église, l'absence, qu'il n'y a pas d'Église, et la réalisation plus ou moins parfaite qu'il y a Église de façon plus ou moins achevée» (*ibid.*, 25).

78. «Comment Jésus a-t-il institué l'Église? En un sens, elle n'était pas à fonder: le peuple de Dieu existait depuis Abraham en Israël; ce que Jésus a fait, c'est de l'instituer selon une nouvelle et définitive Disposition (...). Or les éléments de cette nouvelle Disposition, constitutifs de l'Église et relatifs à la triple fonction du Christ —prophète; prêtre et roi— sont, 1° la révélation et le dépôt de la foi évangélique, qui est essentiellement la foi trinitaire; 2° l'institution des sacrements, d'abord ceux de baptême et d'eucharistie, mais aussi ceux que nous voyons exercer par les Apôtres et en particulier l'imposition des mains pour le ministère; 3° l'institution du ministère apostolique chargé et du dépôt de la foi et de la célébration des sacrements. — Tels sont les trois éléments essentiels qui, lorsqu'ils sont présents et actifs, constituent les hommes en vrai peuple de Dieu et en l'Église, font qu'il y a Église. On peut dire qu'ils *structurent* l'Église» (*ibid.*, 25-26).

elementos estructurales transmitidos por Cristo a los Apóstoles; y esto porque no puede existir sino una sola plenitud de los elementos instituidos por Cristo para hacer de la humanidad el pueblo de Dios y constituirla en la forma de Iglesia⁷⁹.

b) Pero el dominico enlazará aquí con el tema de la Iglesia particular: «Esta Iglesia una y única podría estar constituida solamente de individuos», nos dice el autor. Este es el caso, por ejemplo, de la primera comunidad de Jerusalén. Sin embargo, añade Congar, a partir de su expansión espacial, la Iglesia está constituida de Iglesias locales, que son partes que reproducen la naturaleza del todo, por lo cual la Iglesia es un cuerpo homogéneo⁸⁰. La Iglesia universal está compuesta de Iglesias locales, que ostentan legítimamente el nombre de Iglesia en cuanto poseen la estructura esencial de «Iglesia».

Congar ve realizada la Iglesia universal en cada Iglesia local, al menos *en cuanto a lo esencial*, pero mantiene la duda de si la perspectiva de K. L. Schmidt —cada Iglesia local es la Iglesia de Dios en un lugar— agota todo lo que se pueda decir al respecto⁸¹.

En cualquier caso, la Iglesia universal está formada de Iglesias

79. Cfr. *ibid.*, 26.

80. «Dès que l'Église une et unique s'étend, dès là que de nouvelles communautés reçoivent de la souche initiale de quoi devenir des Églises, l'Église une et unique devient, comme disent les scolastiques, un corps homogène, c'est-à-dire formé de parties reproduisant la nature du tout: l'Église universelle est faite d'Églises locales qui sont toutes et chacune véritablement des Églises en ce qu'elles ont la structure essentielle d'une Église» (*ibid.*, 26-27).

81. «Cette structure essentielle est liée à la succession apostolique dans l'épiscopat, par laquelle existe, en une portion de l'espace et du temps mais en continuité avec tout l'espace et tout le temps, le dépôt de la foi apostolique, des sacrements et des pouvoirs apostoliques. Le Nouveau Testament et la tradition parlent couramment des Églises d'Asie (I Cor, XVI, 19), de l'Église qui se trouve à Corinthe (I et II Cor.); depuis Sohm et avec K. L. Schmidt, on voit dans ces expressions et autres semblables l'équivalent de la formule: l'Église de Dieu pour autant qu'elle se trouve à Corinthe, etc... Je ne suis pas sûr que cette interprétation, certes très intéressante, rende compte de tout ce qu'il y a dans la réalité de l'Église locale. En tout cas, l'Église, de soi une et unique, universelle, se réalise quant à l'essentiel dans des Églises locales instituées selon la loi de l'apostolicité, à savoir par communication depuis les Douze de ce qui a été disposé par le Seigneur pour assembler les hommes en un peuple de Dieu et en une Église qui fût son corps visible» (*ibid.*, 27).

particulares y en cada Iglesia particular se realiza esencialmente la Iglesia universal. Nuestro autor, pues, capta en una sola mirada los dos aspectos de las relaciones entre Iglesia particular e Iglesia universal. La «eclesiología eucarística», en la persona de Schmëmann, rechazará expresamente esta concepción de Congar de las Iglesias particulares como *partes* que constituyen la Iglesia universal. Este aspecto de la «parcialidad» de la Iglesia local (una Iglesia particular no es plenamente autosuficiente por sí misma, sin referencia al todo), lo mantendrá Congar durante estos años, sin rechazar —por el contrario— la dimensión de realización del misterio de la Iglesia a nivel local. Como es habitual nos encontramos, una y otra vez, con las dos propiedades del misterio de la Iglesia, local y universal, cuya síntesis expresará el concilio Vaticano II con la formulación *in quibus et ex quibus*. Diríamos que la eclesiología eucarística ortodoxa tendría gran dificultad en aceptar el aspecto *ex quibus*.

Congar continúa su exposición retomando la intencionalidad ecuménica de su trabajo: se trata de nuevo de los requisitos necesarios para que sea «Iglesia». Para que una Iglesia local se pueda llamar «Iglesia», necesita poseer unas condiciones relativas a la fe, los sacramentos y el ministerio de sucesión apostólica, es decir, «estructura de Iglesia»⁸². Pero, además, —y este es el punto que limita a la eclesiología ortodoxa—, Jesucristo *ha estructurado esta Iglesia no sólo en el plano local, sino en el plano universal*, en el momento en que el Señor estructuró la misma apostolicidad. La comunión universal, en consecuencia, tiene sus exigencias propias⁸³. Si la Iglesia

82. «Il y a donc une structure d'Église que peut réaliser une communauté locale qui aura ainsi sa nature d'Église locale. Ses exigences, que nous venons de résumer très brièvement, se distribuent sur les trois points de la foi corporativement professée, des sacrements et du ministère lié à la succession apostolique. C'est certainement en fonction de ces exigences que l'Église catholique, dont nous avons cité un certain nombre de documents canoniques, officiels, donne ou s'abstient de donner le titre d'Église aux corps ou communautés qui ne sont pas en communion avec elle» (*ibid.*, 27).

83. «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» (*ibid.*, 27-28). Congar en 1950 mantiene la posición que

ortodoxa acepta y vive esa estructuración episcopal en comunidades locales, en cambio, no respeta la forma de la apostolicidad querida por Cristo, cuyo reflejo es la estructuración a nivel de la Iglesia universal.

En *Chrétiens désunis* Congar reconocía que en las Iglesias locales separadas de Roma quedaba como «el esqueleto» de una Iglesia local. De nuevo desarrolla aquella idea diciendo que en una Iglesia local que no esté unida a la Sede de Pedro —unión que afecta a la *estructura* de la Iglesia⁸⁴— hay algo de imperfecto, al menos en el orden magisterial y en el plano de los medios de la comunión universal⁸⁵. Por tanto, hay unas exigencias de la comunión universal que tienen su punto fundamental, esencial, *estructural*, en la comunión con el sucesor de Pedro, que provienen de la propia constitución de la apostolicidad que Cristo quiso. Partiendo de esta *estructuración* de la Iglesia universal en torno a Pedro, se puede concluir el estatuto de las Iglesias separadas de Roma: cuando esas Iglesias locales no están unidas al primado de Pedro pueden verificar la cualidad de «Iglesia local» —reconoce Congar— pero de un modo *imperfecto*, puesto que faltan a la comunión en los principios instituidos por el Señor para estructurar la Iglesia total. Esta sería la situación de las Iglesias Ortodoxas⁸⁶.

repetirá años más tarde, en el mismo sentido cfr. Y. CONGAR, *Mysterium salutis*. IV/1: *La Iglesia*, Madrid 1973, 415-417.

84. «Au terme d'une étude détaillée, que je publierai peut-être un jour, des bases bibliques de la primauté de Pierre, je conclus que Pierre a reçu une primauté dans l'ordre même de l'apostolat et de l'apostolicité, organisant ceux-ci du dedans autour d'un centre géographique ou historique. L'histoire a beaucoup fait pour la primauté romaine, plus que les apologistes catholiques ne le reconnaissent généralement, mais l'institution n'en vient pas de l'histoire; elle n'est pas seulement un fait de la *vie* de l'Eglise, mais bien de sa *structure* apostolique» (*ibid.*, 28). El término «estructura», en el pensamiento de Congar, refleja todo aquello que en la Iglesia es inmutable, constitucional, de derecho divino, es decir, que afecta al *esse* de la Iglesia.

85. «C'est pourquoi la structure des Églises locales a quelque chose d'imparfait, surtout dans l'ordre du magistère et dans celui des critères et des moyens de la communion universelle, quand cette Église locale n'est pas unie au principe apostolique pétrinien, au centre et au critère de l'unité vivant dans l'épiscopat romain» (*ibid.*, 28).

86. «Prouver, expliquer cela [la imperfección de tales Iglesias locales] comme il conviendrait demanderait des développements qu'on ne peut donner ici. Qu'il

De otra parte, la realización de la cualidad de Iglesia local puede ser mayor o menor, según la posesión o no de los elementos constitutivos de «Iglesia». No es cosa fácil, reconoce el dominico, determinar cuantitativamente el grado de «sustancia de Iglesia» que han de tener esas comunidades⁸⁷. En todo caso, parece claro que una comunidad que carece de la sucesión apostólica no puede ser calificada de «Église»⁸⁸, al menos en el sentido teológico riguroso. Por este motivo el autor admite que la solución adecuada sería aplicar en esos casos otros términos (en este sentido, sugiere la palabra *Comunión*).

Esta exposición de la teología de Y. Congar en 1950 recoge lo esencial de su pensamiento hasta 1962. Los trabajos posteriores no harán sino confirmarnos en esta apreciación. El diálogo

suffise pour notre propos de marquer qu'il peut y avoir des communautés tiennes vérifiant la qualité d'Église locale, mais d'une façon imparfaite faute de communion aux principes institués par le Seigneur pour structurer l'Église totale. Telle m'apparaît être la situation des Églises orthodoxes» (*ibid.*, 28). Dom Clément Lialine se hacía eco de este trabajo de Congar en 1954: «Envers les évêques orthodoxes, Pie IX continuait simplement une tradition qui avait duré au-delà du concile de Florence. Beaucoup d'exemples de la pratique romaine à cet égard depuis le concile du Vatican ont été réunis par le P. Congar, O. P., dans son article: *Notes sur les mots «Confession», «Église» et «Communión»*. On y voit que le Saint-Siège emploie parfois envers l'Orthodoxie le mot «Église» mais il ne le fait jamais pour une autre société chrétienne séparée de lui. On peut conclure qu'à cause de la validité de leur hiérarchie, les Églises orthodoxes sont considérées par l'autorité romaine comme des Églises locales provisoirement séparées du Siège apostolique. C'est là une situation qui s'était déjà présentée pour elles antérieurement, sans jamais atteindre toutefois la durée actuelle» (C. LIALINE, *La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème oecuménique*, en *L'Église et les Églises*, Chevetogne 1954, t. II, 391). Y llegaba este autor a las siguientes conclusiones: según los católicos, la Ortodoxia «est bien un ensemble d'Églises locales séparées de Rome, mais d'Églises — nous l'avons appris maintenant— ayant une conception spéciale de la nature de l'Église, sans trop la distinguer en locale et universelle» (*ibid.*, 403-404); «elle est l'ensemble des Églises locales de rite byzantin séparées de Rome» (*ibid.*, 408).

87. «Il serait difficile de dire, sans se livrer à une étude considérable, à la fois doctrinale et documentaire, dans quelle mesure exactement l'intégrité du dépôt apostolique pourrait être blessée, surtout dans le domaine de la foi et des sacrements, sans que soit perdue la stricte qualité d'Église (locale)» (*ibid.*, 28).

88. «Une seule chose est sûre en toute hypothèse: une communauté qui manque de la succession apostolique, laquelle ne supporte pas de plus ou de moins, ne peut être qualifiée d'Église, même locale, au sens théologique et rigoureux du mot» (*ibid.*, 29).

con la eclesiología eucarística no modificará sustancialmente su posición, aunque le conducirá a profundizar en la Iglesia particular como el lugar de plenitud sacramental de la Iglesia.

B) «*Notas sobre el 'Cisma' Oriental*» (1954)

El año 1954 jalonaba el noveno centenario de la separación del Oriente de la Iglesia de Roma. El monasterio de la Unión —ya en su sede de Chevetogne— no podía permanecer al margen del acontecimiento; sobre todo, contando entre sus miembros al propio fundador de la iniciativa unionista, dom Lambert Beauduin, figura que era objeto del homenaje de los medios ecuménicos, precisamente el mismo año. Los dos gruesos volúmenes dedicados a Beauduin, con los trabajos recogidos para la ocasión del aniversario de la separación, cumplían ambos objetivos⁸⁹.

El primero de los dos volúmenes se abría con el trabajo de Y. Congar dedicado a la historia y a la reflexión sobre el hecho de la separación: unas 'Notas sobre el «Cisma» oriental'⁹⁰. El hecho de que la expresión («Cisma») la escribiera el autor entrecomillada no es ajeno a la intencionalidad del trabajo. El dominico no duda de la calificación de cisma dada a la separación del Oriente: para él es algo que existe histórica, teológica, canónica y dogmáticamente. Desde la perspectiva católica y con criterios canónicos y doctrinales, es evidente que existe el cisma⁹¹. Pero quiere resaltar la complejidad del tema, envuelto en un proceso histórico donde han incidido factores muy diversos⁹².

89. O. ROUSSEAU, Y. CONGAR, y OTROS, *L'Église et les Églises. Travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne 1954.

90. Y. CONGAR, *Neuf cents ans après. Notes sur le 'schisme' oriental*, en O. ROUSSEAU Y OTROS, *L'Église et les Églises*, t. I, 3-95.

91. Sobre todo desde el criterio de la comunión con Roma: «Ces critères sont simples: ils se résument finalement dans la communion avec la Siège apostolique de Rome sur la base d'une reconnaissance de sa primauté venant du Christ et des apôtres. A leur lumière on peut déterminer de façon précise à quel moment et où il y a schisme» (*ibid.*, 4).

92. «Quand il s'agit, non d'un individu, mais d'une Église et même d'un ensemble d'Églises, non d'un acte répondant à une responsabilité personnelle mais

Dejemos el objetivo concreto del autor para resaltar la posición que otorga a la Iglesia de Roma en todo el problema del Cisma de Oriente. Para Congar, la Iglesia de Roma, siendo una Iglesia local más, es también poseedora de una significación mayor cuando se trata de la comunión de las Iglesias: no es una Iglesia local cualquiera; tiene un valor decisivo en la comunión universal⁹³. Roma y Constantinopla no se pueden considerar como dos Iglesias particulares en igual posición ante un conflicto donde ambas han tenido errores graves⁹⁴. Si consideramos «cismáticos» a los griegos, y no a los latinos, no es sólo porque estamos situados desde el punto de vista de una de las partes en conflicto. En efecto, si a los ortodoxos se les denomina «cismáticos» es, a su juicio, a causa de dos presupuestos doctrinales contenidos en la Revelación: 1º por no tener una idea *orgánica* de la Iglesia; 2º por no poseer una eclesiología de la Iglesia universal⁹⁵. Detengámonos brevemente en cada uno de estos presupuestos.

«La Iglesia total es una unidad y tiene su propia estructura»⁹⁶. Aparece de nuevo el principio esbozado por Y. Congar en 1950. La Iglesia de Cristo, en su dimensión universal, tiene una estructura orgánica por la que no todas las Iglesias locales son iguales. La Iglesia no está constituida *únicamente* por Iglesias locales de idéntico valor, sino que hay una jerarquía en la comunión universal, o, dicho de otro modo, la Iglesia universal es un organismo es-

d'une situation historique engageant la réalité complexe d'une responsabilité collective, les choses sont beaucoup moins simples» (*ibid.*, 4).

93. «La séparation, également est, par définition, imputable à n'importe quelle Église locale, sauf celle de Rome car celle-ci, tout en étant une Église locale, est autre chose aussi: dans l'appartenance d'une Église locale à la communion de l'Église universelle, elle a un valeur autonome et décisive. L'autorité légitime peut avoir des torts, il n'est pas permis de se séparer d'elle et le tort final est ici toujours du côté de qui se sépare» (*ibid.*, 4).

94. Cfr. *ibid.*, 83.

95. «Pourquoi appelle-t-on les Grecs schismatiques plutôt que les Latins? (...) La question et la réponse valent la peine qu'on s'y arrête. (...) On ne le peut que si on a: 1º une idée *organique* de l'Église; 2º une ecclésiologie de l'Église universelle» (*ibid.*, 84).

96. «L'Église totale est une unité et elle a sa structure propre» (*ibid.*, 84).

tructurado⁹⁷. El Nuevo Testamento es testigo de la existencia de este «organismo». Los Hechos de los Apóstoles muestran la Iglesia constituida por los fieles que estaban unidos a los Apóstoles. Y los propios Apóstoles no eran un conjunto de individuos aislados, sino que tenían una forma de ser especial, orgánica, colegial, con Pedro a la Cabeza. Si los fieles son «aquellos que están con los Doce», los Once son «aquellos que están con Pedro». Tanto en el interior de la Iglesia, como en el interior del colegio hay, pues, una estructura orgánica⁹⁸. En la estructura propia del colegio existe un elemento capital. Entre los fundamentos, *un* apóstol es la roca, entre los pastores *uno* ha recibido el encargo universal del rebaño; entre los «intendentes», uno ha recibido primero las llaves que los demás han obtenido después con él⁹⁹. Por este motivo, hablar de la «estructura de la Iglesia universal» es respetar los textos neotestamentarios en que se muestra esta estructura orgánica universal, sin negar la realidad de la Iglesia local¹⁰⁰.

Según Congar, hay que reconocer que el Oriente se ha detenido en la experiencia inmediata que posee de la vida de la Iglesia local, omitiendo el desarrollo de las implicaciones «societarias y jurisdiccionales» de la Iglesia al nivel de su vida ecuménica. Ha realizado defectuosamente una eclesiología de la Iglesia universal, que, por otra parte, es absolutamente necesaria a la constitución de la

97. «Elle n'est pas faite *uniquement* d'Églises locales identiques en valeur d'Église, bien qu'elle le soit réellement: de même que chaque Église locale n'est pas une pure *collectio fidelium*, faite uniquement de fidèles identiques en situation à l'égard de la foi apostolique. «*Illi sunt Ecclesia*, dit S. Cyprien, *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens*». O, dicho de manera positiva, «Il y a dans l'Église, à la fois multitude et hiérarchie, cellules et principe d'unité: bref, organisme» (*ibid.*, 84).

98. «A l'intérieur de l'Église, il y a une structure organique selon laquelle tous sont pierres vivantes de l'édifice, quelques-uns ses fondements, tous membres du troupeau, quelques-uns ses bergers, tous de la maison de Dieu, quelques-uns ses intendants» (*ibid.*, 84).

99. Cfr. *ibid.*, 85.

100. «Il y a deux textes, les deux seuls de l'Évangile où le mot *ecclesia* se trouve dans le bouche de Jésus [se refiere a Mt 16,16-19 y Mt 18, 15-18] et l'eclesiología doit les honorer *tous les deux*. L'un vise l'instance des évêques en chaque *ecclesia* locale, l'autre l'instance pétrinienne dans l'*Ecclesia universalis*» (*ibid.*, 85).

Iglesia¹⁰¹. Desde esta perspectiva, debe enfocarse el problema de la reunión de las Iglesias Ortodoxas con Roma. No se trata de dos partes de la cristiandad que se han alejado, Oriente y Occidente, en situación de igualdad. Se trata estrictamente de un conjunto de Iglesias locales separadas, que han de «reunirse» con la Sede de Pedro¹⁰².

Podemos apreciar que Congar amplía, en 1954, el núcleo contenido en 1950 en la categoría «estructura de la Iglesia universal», en conexión con la idea de colegialidad apostólica que, paralelamente, estaba desarrollando en este tiempo. En todo caso, sus afirmaciones son claras: no se trata de negar la consistencia de las Iglesias locales, sino de reconocer también su estructuración jerárquica en torno a la Iglesia de Roma, es decir, la existencia, por voluntad de Cristo, de una cabeza del organismo universal de la Iglesia. Esta noción de «organismo» universal será también objeto de crítica por Schmemmann, como vimos. Pero la objeción de la eclesiología eucarística ortodoxa hay que entenderla dentro de una incomprensión fundamental del carácter jurisdiccional de la Iglesia o, como decía Congar, de las «implicaciones societarias y jurisdiccionales de la Iglesia en su vida ecuménica».

Esta observación del profesor de Le Saulchoir nos introduce en la interpretación de los factores que han conducido la diferente evolución de la idea de unidad en Oriente y Occidente. El Oriente cristiano ha revalorizado la Iglesia local; en cierto modo, es el valor

101. «Celle-ci, [la Iglesia universal] pourtant, existe *aussi* et possède, de par Dieu, sa structure d'Église universelle. De par Dieu, disons-nous, c'est-à-dire par une institution de Jésus-Christ, mais nous ne nions pas pour autant (...) que l'histoire, les circonstances, les déterminations canoniques, etc., toutes providentiellement conduites, n'aient fait beaucoup pour développer l'autorité pontificale et les modalités, de soi contingentes et variables, de son exercice concret» (*ibid.*, 85).

102. Las Iglesias ortodoxas son «un ensemble d'Églises locales qui s'est séparé du Siège apostolique de Pierre, du Centre qui exerce, avec la primauté, le rôle de modérateur de l'Église universelle, de guide de sa vie, de critère de sa communion. C'est pourquoi (...) l'union, sans représenter une 'absortion' au sens odieux du mot, ne pourra être, ecclésiologiquement, qu'une ré-union au Siège apostolique» (*ibid.*, 86).

eclesiológico que más han desarrollado, frente a un Occidente, en cambio, que ha dado mayor importancia a la Iglesia universal, tanto conceptual como prácticamente. Este proceso diferente atraería la atención de los teólogos en estos años.

C) «*La conciencia eclesiológica en Oriente y Occidente*» (1959)

En efecto, la reflexión teológica realizada en torno al aniversario del cisma, (envuelta en una actitud de intentar comprender los hechos históricos, calibrando las propias responsabilidades humanas), ponía de relieve que Oriente y Occidente tenían un distinto talante teológico y espiritual en muchas cuestiones. Como ejemplo significativo, la revista *Istina* recogía en 1954 unas observaciones de A. Baumstark que ilustraban las diferentes actitudes sobre la unidad de la Iglesia¹⁰³.

En estas breves anotaciones, Baumstark señalaba que el rechazo del Primado romano, por parte de las Iglesias Ortodoxas, tenía unas raíces profundas, y respondía a una idea característica de la unidad de la Iglesia. Tanto Oriente como Occidente creen en la Iglesia Una. Pero a lo largo de la historia ambas partes han acentuado unos rasgos más que otros¹⁰⁴.

Occidente concibe la unidad de la Iglesia de una manera —dice— «analítica». La unidad aparece como un dato estable, inmediato e incuestionable. Las Iglesias locales son partes de este todo, y no existen sino como partes del todo. En Occidente, la

103. A. BAUMSTARK, *L'Unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident*, «Istina» 1 (1954) 219-225.

104. «Bien au contraire, la question qu'il faut poser est plutôt de savoir si, —et dans quelle mesure—, le rejet ultérieur de la primauté romaine par l'Orient n'a pas ses racines déjà dans les oppositions situées historiquement à un niveau beaucoup plus profond. Nous trouvons d'abord, en Orient et en Occident, une conception totalement différente de l'idée d'unité de l'Église (...) Commune est (...) la foi (...) en l'Église une. Mais comment faut-il comprendre cette unité?» (*ibid.*, 220).

unidad de la Iglesia universal es un valor previo a las Iglesias locales¹⁰⁵.

El Oriente, por su parte, ha desarrollado una concepción de la unidad de la Iglesia que Baumstark denomina «sintética», es decir, que parte del dato empírico de la Iglesia local. Y la unidad se basa en que todas estas Iglesias se mantienen unidas por la misma fe, el mismo bautismo, el mismo Señor. La unidad es el fin y el deber de las Iglesias locales, que son la realidad primera. En Occidente, en cambio, la unidad es lo que explica la existencia de las Iglesias locales¹⁰⁶.

Esta manera de entender la unidad comporta también, según Baumstark, una diferente actitud ante la separación. Para Occidente, toda separación es una herida violenta. Para Oriente, la unidad aparece, en la práctica, como un estado deseable, casi como un puro ideal. De aquí que las Iglesias Ortodoxas permanezcan sin inquietud ante la situación de separación del Primado romano¹⁰⁷.

Tras estas observaciones, Baumstark renueva el deseo de que el Occidente reconsidere el actual estado de cosas: la unidad en lo esencial no comporta unas determinadas maneras históricas de realizarla. En concreto, manteniendo las posiciones dogmáticas, se puede imaginar una forma de vida en la Iglesia Católica Romana en que la tensión unidad-multiplicidad, no sea atropellada por la centralización absoluta¹⁰⁸. La unificación de disciplina y culto no ha

105. «L'Occident (...) conçoit l'unité de l'Eglise de façon, pourrait-on dire, analytique. L'unité du tout apparaît comme le donné stable, immédiat et hors de question. Les églises locales sont conçues comme des parties de cette unité (...) L'Eglise locale n'existe que comme partie du tout, elle n'est concevable que considérée comme telle» (*ibid.*, 220).

106. «L'Orient, (...) n'a qu'une conception synthétique de l'idée d'unité de l'Eglise. Ce qui est donné empiriquement, c'est l'église locale, et l'unité consiste en ce que toutes ces églises, par l'identité de foi, par un seul et même baptême, par un seul et même Seigneur, sont maintenues dans la cohésion (...) L'unité est, en Occident, l'origine de l'existence des églises particulières; elle est, en Orient, leur but et leur devoir. En Occident, ce qui est empiriquement donné, c'est l'unité» (*ibid.*, 220).

107. Cfr. *ibid.*, 221.

108. Cfr. *ibid.*, 221-222.

de ser una consecuencia necesaria del reconocimiento del primado. Es decir, Baumstark hace una nueva llamada a que la Iglesia Católica revise, en su caso, ciertas adherencias accidentales, que faciliten el camino de reunión de las Iglesia Ortodoxas.

Estas observaciones de Baumstark manifiestan la toma de conciencia en estos años de que el Occidente ha realizado históricamente la unidad de una manera que quizá no fuera exactamente la única posible. Lógicamente, no se trata de poner en duda el dogma del primado, pero sí que podría darse otro «estado de cosas» en que la unidad de la Iglesia se podría expresar también en una verdadera comunión de Iglesias locales. En definitiva es un paso más en la línea abierta por L. Beauduin ya en las Conversaciones de Malinas («La Iglesia anglicana unida, pero no absorbida»), y los teólogos católicos preocupados por la unión.

El propio Congar retomará este asunto con mayor detenimiento cuando, en vísperas del Concilio, afronte el tema del paso histórico de la comunión de las Iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal. Y, ya antes, en 1959, volverá sobre estas observaciones de Baumstark al ocuparse de *La conciencia eclesiológica en Oriente y Occidente desde el siglo, VI al XI*¹⁰⁹.

El dominico describe la evolución de la Iglesia en Oriente, extendiéndose en un marco de Iglesias nacionales, con un principio de organización territorial bajo la autoridad de metropolitanos. Le parece justa la observación de Baumstark sobre la manera de entender la unidad: Occidente lo habría hecho de manera analítica, pensando espontáneamente en el todo y concibiendo las Iglesias particulares como partes de ese todo. En Oriente, se piensa más en la comunidad concreta, local y, posteriormente, en la unidad de estas comunidades, unidad que existe místicamente en el Cuerpo de Cristo y que se realiza por la comunión de las Iglesias y por su unanimidad en la fe, expresada en el concilio ecuménico. Sin embargo, matiza la observación de Baumstark: también en Oriente se habla de la unidad de la Iglesia universal. En consecuencia, la distinción

109. Y. CONGAR, *La conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, «Istina» 6 (1959) 187-236.

de Baumstark, si se trata de aplicarla a la Iglesia empírica, tiene su valor. Pero no al nivel del misterio de la Iglesia, de su realidad profunda de Cuerpo de Cristo; es válida sólo aplicada al nivel de la realidad de la Iglesia como sociedad: y, en este sentido, en Occidente el primer dato sería la Iglesia universal, y en Oriente la Iglesia local¹¹⁰.

Pero además de este análisis histórico, Congar llama la atención sobre un hecho. Se trata de la «plenitud sacramental» de la Iglesia local, valor aceptado tanto por Oriente como por Occidente. Ahora bien, mientras la teología ortodoxa no preste atención al aspecto jurisdiccional, tendrá dificultad en aceptar un primado, ya que todas las Iglesias locales, desde el punto de vista sacramental, son iguales unas a otras¹¹¹.

110. «Il ne faut pas urger sur la remarque qu'ajoute Baumstark: en Occident, on prie pour l'unité de l'Église, en Orient, 'pour la prospérité des saintes Églises de Dieu', parce que, d'une part, on y demande aussi à Dieu: 'Sauvegardez la plénitude de votre Église', et que, d'autre part, les théologiens grecs ont bien parlé de l'unité de l'Église universelle. Nous croyons pourtant que, s'il s'agit de l'Église empirique, la remarque de Baumstark garde sa valeur. Non sans doute au plan du mystère de l'Église, de sa réalité profonde de Corps du Christ, mais à celui de sa réalité de grande société, le donné premier de la conscience chrétienne nous paraît être davantage, en Occident, l'Église universelle, en Orient l'Église locale» (*ibid.*, 202-203).

111. «Quant à Rome, elle a une conscience très vive de porter en elle-même le charisme et la réalité de l'universalisme; souvent, dans les suscriptions des lettres pontificales des VIII^e-IX^e siècles, on rencontre l'équivalence: *universalis ecclesia = ecclesia romana*. Rome pense juridiquement et voit l'Église comme la réalité corrélatrice à son autorité universelle; elle amènera l'Occident à épouser profondément son point de vue et à avoir une théologie de l'Église universelle au plan même de sa vie empirique et en tant que société. Nous verrons que les choses ont été assez différentes en Orient. On y est resté, pour ce qui est de la vie empirique de l'Église universelle, à l'idée d'une communion entre Églises locales, et ceci d'autant plus que l'Église y était pensée sacramentellement, non juridiquement: or, au point de vue sacramentel, la communion locale est complète, et n'importe laquelle égale à n'importe quelle autre. Peut-être est-ce en raison de cela également que l'Orient nous paraît, d'une certaine façon, relativement peu scandalisé et inquieté par les ruptures de communion. Le fait est relevé par les historiens. On a l'impression que, pour l'Orient, les ruptures de communion ne brisent pas l'unité de l'Église, un peu comme une maladie affecte la santé d'un organisme, non sa vie. Peut-être y conçoit-on moins rigoureusement qu'en Occident le lien entre le Corps mystique, l'Église des mystères et de la grâce, et le corps social, visible et organisé des fidèles» (*ibid.*, 203). Yves Congar retomara este tema en 1964: cfr. Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 416-417.

En 1959 la «eclesiología eucarística» incidía con fuerza en el aspecto de la plenitud sacramental de la Iglesia particular. Ahora Congar precisa el sentido de tal plenitud, es decir, entendida bajo el aspecto de los medios sacramentales de salvación. Ya Dumont reconocía este acuerdo básico con la teología de Schmémann. Pero la dificultad estriba en el aspecto jurisdiccional universal. En efecto, visto desde las relaciones obispos-Papa, el Papa, si atendemos a la potestad de Orden, no es más Obispo que sus hermanos obispos.

Esta igualdad sacramental de las Iglesias locales, y la diferenciación jurisdiccional entre la Iglesia de Roma y las demás Iglesias, será un punto en el que Y. Congar insista a partir de este año. Ahora es momento de intentar un breve balance de las líneas generales que han conducido la reflexión católica francesa, al contacto con la eclesiología ortodoxa de la década de los años cincuenta.

CONCLUSIÓN

El material recogido supone, a nuestro juicio, un cierto paso inicial en la teología de la Iglesia particular. El teólogo católico se ha visto impulsado a acudir al diálogo con la Ortodoxia en un tema poco habitual para la teología católica en aquellos momentos. Hemos procurado reflejar el encuentro entre las dos posturas. El resultado, en sus líneas básicas, parece ser el siguiente.

1. Hay una convergencia mutua pero, a la vez, discrepancias en el modo de entender la plenitud de la Iglesia particular:

a) es un dato de pacífica posesión que la Iglesia universal es la comunión de las Iglesias particulares; en cada una de ellas existe con plenitud. Pero tal plenitud debe precisarse: si nos referimos a la vida sacramental, el teólogo católico no tiene reparo en aceptarlo. Todavía más: es por la posesión de los sacramentos que edifican la Iglesia por lo que las Iglesias Ortodoxas, por ej., son denominadas «Iglesias» (Congar);

b) pero si por tal plenitud de catolicidad de la Iglesia particu-

lar se entendiera que la Iglesia de Cristo existe plenamente en una Iglesia particular al margen de la comunión con la Iglesia de Roma, entonces el teólogo católico formula sus reservas: la catolicidad plena de la Iglesia local comporta, intrínsecamente, la comunión con el Sucesor de Pedro, es decir, debe contener en sí misma una referencia jurisdiccional a la sede de Roma. Para hablar de «plenitud», debe haber una «presencia» de *todo el contenido*, sacramental y jurisdiccional —con la conexión al primado de Roma—, que supone la Iglesia universal.

2. Por este motivo, las categorías de todo y de parte, y la noción de organismo —aplicada a la Iglesia universal—, mantienen su sentido adecuado. Tales términos son el instrumento necesario para explicar un tipo de relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, una relación que no hace referencia directa al aspecto sacramental, sino a la naturaleza jurisdiccional de la Iglesia. Este es el aspecto que no reconoce la eclesiología ortodoxa.

3. Y. Congar pone de relieve cómo se deben honrar *todas* las afirmaciones neotestamentarias sobre la Iglesia. Es decir, Cristo ha estructurado tanto la Iglesia local como la Iglesia universal, al estructurar la apostolicidad misma en torno a Pedro. Por ello, la comunión universal de las Iglesias locales tiene sus propias exigencias estructurales y es aquí donde la Iglesia de Roma posee un papel decisivo. En cambio, en la teología ortodoxa apenas hay elementos desarrollados de una eclesiología de la Iglesia universal.

4. Otras observaciones críticas que realizan los autores católicos son:

a) el episcopado, desde el punto de vista del sacramento del Orden, no agota su contenido en referencia exclusiva a la Iglesia particular; apunta a la comunión colegial de los obispos (C.-J. Dumont);

b) no hay problema en admitir —por el contrario, se trata de un dato tradicional— que la eucaristía construye la Iglesia. Sin embargo, no basta el oficio sacerdotal para edificar la Iglesia en la eucaristía: los tres oficios —sacerdotal, magisterial, y de gobierno— están implicados. Y los dos últimos citados se ejercen legítimamente sólo en la agregación al colegio episcopal, cuya cabeza es el Papa

(M.-J. Le Guillou). Sin duda, sería de gran interés dilucidar la incidencia real de estas perspectivas teológicas en la elaboración de los textos conciliares referentes a la Iglesia particular. Tal propósito excede de la finalidad de estas páginas y, además nos hemos limitado al ámbito teológico francófono, sin tener en cuenta el trabajo de estos años preconciliares en las demás áreas teológicas y lingüísticas. Con todo, parece posible afirmar que nos hallamos ante un patrimonio doctrinal importante y apenas soslayable en la actual reflexión sobre la Iglesia particular. Ciertamente, necesitaría ser precisado y desarrollado: la eclesiología trabaja en este sentido desde el término del Concilio Vaticano II. No obstante, algunas de las afirmaciones principales que hemos destacado podrían gozar de una mayor acogida en las actuales etapas de trabajo teológico. La reflexión sobre la eclesiología de comunión, auspiciada por el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 saldría beneficiada.

J. R. Villar
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

THEOLOGIA DE ECCLESIA PARTICULARI IN DIALOGO OECUMENICO IN REGIONIBUS LINGVAE GALLICAE HABITO (1945-1959)

Quaestio de Ecclesia particulari surgit in theologia catholica tanquam consequentia studiorum biblicorum, patristicorum et liturgicorum, ex motu missionali, et specialim tamquam materia dilucidanda in dialogo oecumenico incipiente. Ex his tribus fontibus auctor suum studium (quod ex alio ampliori in lucem protinus edendo) ad postremum reducit, sc. ad oecumenismum, et speciali modo ad relationes inter ecclesiology catholicam et orthodoxam, quae locum habuerunt intra annos circiter 1945-1959 in linguae gallicae regionibus. Proinde studium explicit cum Iohannes XXIII Conc. Vaticanum II convocat.

De Ecclesia particulari theologia catholica non egerat. Ecclesiologia quam Institutum Theologiae Orthodoxae a Sancto Sergio Parisiis promovit, quaestionem directe et formaliter sibi proposuit, et theologi contemporanei in eam incubuerunt. Questio praecipua inter catholicos et orthodoxos discussa residet in iusta terminorum «pars» et «totum» comprehensione, in plenitudinis catholicitatis notione quatenus Ecclesiam particularem spectat, et speciatim in acceptione vel negatione alicuius structurae propriae Ecclesiae quatenus universalis.

Catholici auctores solutionem invenire cupiunt quae doctrinam neotestamentariam circa principium petrinum eiusdemque continuitatem in ministerio papali complectetur. Locus Episcopo Romano in Ecclesiarum communione tribuendus constituit sine dubio nudum gordianum discussionis, una simul cum iurisdictionis Romani Pontificis in Ecclesia universali communio particularium, in quibus relatio intrinseca essentialis ad ministerium Successoris Petri existit, ut ita revera loqui possit de plenitudine praesentiae Ecclesiae universalis in unaquaque earum.

SUMMARY

THE THEOLOGY OF THE PARTICULAR CHURCH IN THE ECUMENICAL DIALOGUE OF FRENCH SPEAKING COUNTRIES (1945-1959)

In the ambit of Catholic Theology, the question of the particular church arises as a result of biblical, patristic and liturgical work, through the missionary movement, and especially as an area of discussion in the incipient ecumenical dialogue. This article, which forms part of a wider study about to be published, is restricted to the analysis of the latter aspect of theological reflexion, that is, to ecumenism, and especially to the relationship between catholic and orthodox ecclesiology during the 1950's in French-speaking countries. The study ends just before Vatican Council II is convoked.

In the theological tradition of catholic thought, the particular church was afforded scant attention. The ecclesiology developed at the Saint Serge Institute of Orthodox Theology in Paris was responsible for a formal and direct approach to the matter. This was reflected among the theologians of the day. The author's view is that the principal question debated between catholic and orthodox is centered on a proper understanding of the notions of the part and the whole, on the notion of the fulness of catholicity applied to the particular church, and especially on the acceptance or otherwise of a structure proper to the church as universal.

Catholic authors wish to find a solution which reflects the New Testament text regarding the Petrine principle and its continuance in the Papal ministry. The posi-

tion of the bishop of Rome in communion with the churches is, in the last analysis, the key point in the discussion, along with an understanding of the jurisdiction of the Roman Pontiff in the universal church. In this sense, the Church appears in their writings as a communion of particular churches, in which there is an internal essential reference to the ministry of the successor of Peter, in order that a fulness of the presence of the universal church may be found in each one of them.

