

ECCLESIA CHRISTI.
LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA
DE JOSEPH RATZINGER

PABLO BLANCO SARTO

SUMARIO: I. *Ecclesia de Eucharistia*: 1. Corpus Christi. 2. La palabra y el ministerio. II. *Ecclesia apostolorum*: 1. Episcopado y primado. 2. El nuevo pueblo de Dios. III. *Ecclesia semper reformanda*: 1. Anglicados y reformados. 2. La Ortodoxia y la Reforma.

EL movimiento ecuménico había dado ya pasos seguros en Alemania en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Por eso Joseph Ratzinger tuvo un primer encuentro con el ecumenismo en los años cuarenta y cincuenta, gracias también a su maestro Gottlieb Söhngen quien, al ser hijo de un matrimonio mixto, había incluso protagonizado un famoso debate con los teólogos reformados Karl Barth y Emil Brunner.¹ También en años posteriores, el ya profesor Ratzinger conoció y trató personalmente a teólogos y pastores ortodoxos y luteranos.² Aparte de los numerosos artículos dedicados a estas cuestiones, se aprecia de igual modo una dimensión ecuménica en toda su teología.³ «La tarea ecuménica en estos momentos de la Iglesia constituye un cometido fundamental en el mismo desarrollo de la fe»,⁴ afirmaba en 1985; pero este diálogo ha de llevarse a cabo en la «unidad de la fe» en lo que la Iglesia, los sacramentos y el ministerio significan.⁵

¹ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos 1927-1997*, Encuentro, Madrid 1997, 67-68.

² Cfr. S.O. HORN, *Ökumenische Dimensionen. Einführung*, en *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1997, 175.

³ Cfr. R. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 4 (1982) 64.

⁴ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Neue Stadt, München - Zürich - Wien 1985, 163. Cfr. también H. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae. Il cardinale Ratzinger e il ecumenismo*, en J. Clemens, A. Tarzia (a cura di), *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 89-110.

⁵ Cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 64. Agradezco de modo especial la disponibilidad de las bibliotecas de la *Humbolt-Universität* y de la *Freie Universität* en Berlín, así como la atención y las conversaciones que sobre este tema pude tener con los profesores Wolfhart Pannenberg y Gunther Wenz de la facultad de teología evangélica de la *Ludwig-Maximilians-Universität* de Múnich, con el Prof. Kurt-Viktor Selge de la *Deutsche Akademie der Wissenschaften* en Berlín, el Prof. Josef Freitag de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Erfurt, el Prof. Michael Schulz de la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität* de Bonn y del Dr. Daniel Cyranka de la *Martin-Luther-Universität* de Halle.

I. ECCLESIA DE EUCHARISTIA

Así, en su obra se puede apreciar – en primer lugar – cómo la Iglesia está íntimamente unida a Cristo, presente en la palabra y en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. Esto ya ofrece un interesante punto de partida y también una oportuna pista sobre el itinerario ecuménico que se ha de seguir. Pero también – sigue diciendo – el misterio eucarístico presenta una íntima vinculación con el ministerio y la sucesión apostólica. De ahí que los ortodoxos se encuentren en un lugar privilegiado, en la línea de lo afirmado por el Concilio Vaticano II (UR 22).¹ En este sentido, resulta elocuente su activa intervención del cardenal Ratzinger en el *Documento de Múnich* (1982), firmado entre católicos y ortodoxos.² Por otro lado, en un teólogo alemán resulta inevitable y necesaria una referencia a la Reforma protestante: por eso propone una continua renovación como una permanente y necesaria instancia en la Iglesia.³

1. *Corpus Christi*

En una conocida conferencia pronunciada en el Instituto de teología pastoral de Viena en 1958 titulada *La fraternidad cristiana*, el entonces joven profesor Ratzinger se refería a la esencia de la fraternidad cristiana, fundamentada en un primer momento en la fe y en la filiación al Padre y que, por tanto, constituía la fuente y el origen de toda relación ecuménica.⁴ «Hacerse cristianos significa incorporarse al Hijo, de manera que nos convertimos en “hijos en el Hijo”. Esto supone un proceso sacramental, pero también un proceso ético». ⁵ Se trataría pues de una concreción eclesiológica y sacramental de las palabras de san Pablo: «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,5). Hacía notar el teólogo entonces en Bonn que, junto a la fe y al bautismo, la mencionada moral común consistirá en una «ética del cuerpo de Cristo», en la misma línea de lo propuesto por el maestro Eckhart.⁶ El bautismo trae consigo una serie de consecuencias éticas, también en el orden de la fraternidad. Sin embargo, el cristiano solo es hermano – en sentido estricto – de otro cristiano, no del no-cristiano. Su obligada caridad se extiende ciertamente – aparte de esto – a todos los necesitados. «Su obligación inmediata es establecer y fomentar una fraternidad dentro del ámbito cristiano». ⁷ Tal prioridad procede de Cristo, del grado de incorporación a su persona y, por tanto, del grado de comunión eclesial. «El mismo Jesús no llamó a *todos* sin distinción hermanos suyos, sino únicamente a aquellos que estaban dispuestos a cumplir la voluntad del Padre celestial (cfr. Mc 3,33ss.)». ⁸

¹ Cfr. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, 170-173; FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 67.

² Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 101-102.

³ Cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 68.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962, 71.

⁵ *Ibidem*, 74.

⁶ Cfr. *ibidem*, 74-76.

⁷ *Ibidem*, 85.

⁸ *Ibidem*, 87.

Junto a esta común fraternidad cristiana, la eclesiología eucarística constituye un claro punto de partida de su propia reflexión ecuménica. Para explicar mejor esta idea, Ratzinger acudía al sentido etimológico del término *ekklesia*, el cual ofrece algunas pistas sobre el modo concreto de comunión en la Iglesia. Esta significa no solo la Iglesia universal, la comunidad local y la parroquia, sino que también la «unidad de culto». Estos tres significados no son tres elementos distintos o yuxtapuestos, sino tres grados o aspectos de una única realidad. Por eso en muchos casos se identifican. De este modo podemos decir: la Iglesia universal está representada concretamente en la comunidad local. Esta, a su vez, se realiza como Iglesia en la reunión de culto, es decir, en la celebración de la Eucaristía. En realidad, en la teología clásica de la Iglesia, la Eucaristía se ha entendido no tanto como el encuentro del alma con Cristo, sino sobre todo como la *concorporatio cum Christo*, como la unión de los cristianos para constituir el cuerpo de Cristo. «Si la celebración de la Eucaristía se ha de constituir en el pábulo de la fraternidad, es preciso que sea reconocida y vivida interiormente como sacramento de la fraternidad, y que se presente también externamente de esta forma».¹

Concluía Ratzinger ese viejo artículo de 1958 integrando de igual manera los principios del episcopado y del primado. Debe quedar claro que la representación objetiva de la obra redentora de Cristo, así como su continuación y aplicación, solo puede ser encomendada a la única Iglesia de Cristo, es decir, – según la fe católica – a la Iglesia reunida en torno al sucesor de Pedro. La Iglesia es el signo de Dios en el mundo, y su misión, representar visible y públicamente la voluntad salvífica de Dios ante la historia. Si bien la Iglesia sirve a la difusión de la gracia, no por esto ha de ser confundida con ella. Existe la gracia fuera de los sacramentos y de la Iglesia visible, mientras el diálogo de Dios con el hombre se desarrolla en libertad. Sin embargo, no es irrelevante el número de Iglesias y sacramentos, pues no existe más que un signo de Dios, por el que su misterio se hace visible al mundo. Este signo público solo puede ser del todo válido en un caso. «Únicamente la representación objetiva de la redención vicaria de Cristo está reservada a la Iglesia, la cual – en virtud de tal representación – puede llamarse la “única Iglesia verdadera”».² Como indicó el concilio, existen diferentes grados de comunión.

Según Schaller, «su propuesta, fundamentada teológica y espiritualmente en las premisas del amor y de la fraternidad, puede ser vista como un modelo de ecumenismo con las Iglesias ortodoxas».³ Lo que constituye la Iglesia no es sin más la fraternidad entre los distintos hermanos, sino sobre todo la presencia real de Cristo en el misterio eucarístico. En efecto, en la medida en que nos acercamos más a este misterio de fe y de amor, mejor podremos realizar tal unidad.

¹ *Ibidem*, 89-90.

² *Ibidem*, 116-117.

³ C. SCHALLER, *Die “unverlorene Katholizität”. Joseph Ratzinger und die Orthodoxen Christen*, en G.L. Müller (Hrsg.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI*, Pustet, Regensburg 2007, 132-133.

De este modo, lo que parecía tener tan solo un vínculo espiritual, se convierte ahora en un nexo real con la Eucaristía y entre los demás sacramentos. Ratzinger ve que la *Ecclesia Christi* tiene su centro más íntimo en el misterio eucarístico, pues ahí la presencia de Jesucristo se da de un modo real y eminente. Esta perspectiva, como se sabe, pone a los católicos en directa relación con la Iglesia ortodoxa – que conserva la integridad del ministerio y del misterio eucarístico –, tal como han destacado el concilio y Ratzinger en diversas ocasiones.¹ Resulta claro por tanto que, para el teólogo alemán, el ecumenismo no es solo una cuestión política ni de buena voluntad, sino que constituye sobre todo un diálogo teológico y una tarea espiritual. Por eso se mostraba más bien partidario de la propuesta de la «diversidad reconciliada», hasta que se creen las condiciones necesarias para la plena comunión.²

Esta imagen de la Iglesia tiene sus raíces bíblicas. La eclesiología propuesta por Pablo no será sin más una imagen sociológica de origen estoico, sino que se desarrolla más bien en la línea de la mencionada eclesiología eucarística (cfr. 1Cor 10,16s.), en la que todos los cristianos se unen en comunión con el cuerpo eucarístico y, por tanto, entre sí. «De este modo, la Eucaristía edifica la Iglesia, abriendo los muros de la subjetividad y agrupándonos en una profunda comunión existencial».³ A su vez, al ser la Eucaristía un sacramento de amor, la dimensión esponsal y pneumatológica se prolonga y concentra en esta imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo. «Cristo y la Iglesia son un cuerpo en el sentido en el que marido y mujer son una sola carne [...]. La Iglesia no se hace simplemente Cristo: sigue siendo la esclava que él – en su amor – ha elevado a la condición de esposa que busca su rostro hasta el fin de los tiempos».⁴ El grupo en pentecostés de los once, junto con María y otras mujeres y hermanos – ciento veinte cristianos – constituye todo un *qahal Yahvé*. Ellos perseveran «en la oración y en la fracción del pan» (Hch 2,42), donde se reúne lo uno y lo múltiple. «La escena de pentecostés en los *Hechos de los apóstoles* presenta el entramado de unidad y multiplicidad».⁵ Según Lucas, la Iglesia se continuará de Jerusalén a Roma, para llegar «hasta los confines de la tierra» (1,8).⁶

2. La palabra y el ministerio

De este modo, quedaba también aquí reflejada la eclesiología eucarística que ha tenido un gran influjo y desarrollo en el ámbito ortodoxo. Ratzinger la había aprendido – por medio de Lubac – de sus estudios sobre san Agustín.⁷ *Ubi*

¹ Cfr. *ibidem*, 118-133.

² Cfr. J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes*, «Theologischen Quartalschrift» 166 (1966) 243-248.

³ J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 21.

⁴ *Ibidem*, 22-23.

⁵ *Ibidem*, 25.

⁶ Cfr. *ibidem*, 26.

⁷ En efecto, si volvemos todavía unos años atrás hasta la mitad del siglo xx, veremos que la cuestión de la Eucaristía en la Iglesia era para Ratzinger un tema importante. Las influencias intelectuales que había recibido el entonces joven estudiante de teología en Munich venían también desde Francia. En 1938 Lubac había publicado *Catolicismo*, un ensayo sobre la dimensión social y universal

Eucharistia, ibi Ecclesia, se proponía ahí; y a partir de este momento, el profesor alemán no cesará de realizar sucesivas profundizaciones teológicas en esta misma línea, sin eludir sus inevitables consecuencias al ámbito ecuménico. En un artículo de 1963 titulado *El ministerio espiritual y la unidad de la Iglesia*, el profesor Ratzinger recordaba los tres principios tradicionales de la unidad en la Iglesia: *confessio – communio – obedientia*, es decir, la palabra, los sacramentos y el ministerio. Destacaba allí la necesaria relación de la palabra de Dios con la Iglesia y el ministerio, a la vez que establecía sus respectivas diferencias. De los tres componentes – sacramento, palabra, ministerio –, el tercero es distinto a los dos primeros. Aquellos *fundan* la unidad, mientras el tercero *da testimonio* de ella. Podría decirse que los dos primeros son *causa*, mientras que el ministerio es la *condición* de unidad: es el modo y la manera en el que existen concretamente los dos pilares de la Iglesia – la palabra y los sacramentos – y, por tanto, no se encuentra al mismo nivel que estos dos. El ministerio está a su servicio, y no para dominarlos. «La Iglesia – en la interpretación católica, cuya legitimidad bíblica hemos rastreado – no se da sino en la comunidad de aquellos que comulgan entre sí en el cuerpo y la palabra del Señor; sociedad de comunión y de palabra que no se da más que en la unidad de los testigos».¹

De manera que se amplía la fundamentación: *ubi Verbum Dei et ministerium, ibi etiam Ecclesia*: allá donde se encuentra la palabra de Dios, está en cierto modo la Iglesia. La unidad eclesial se obraría en torno a Jesucristo, presente en torno a la palabra y los sacramentos, a los que sirve el ministerio. Sin embargo, a su vez, esto admite ciertos matices, pues «si – por una parte, concluía – la Iglesia constituye una comunión bajo la presidencia del obispo de Roma, [...] la teología católica ha de decir de un modo más claro que, por medio de la efectiva presencia de la palabra fuera de los límites visibles de la Iglesia, también esta se halla presente de algún modo».² También en un texto publicado en 1963 sobre la esencia y los límites de la Iglesia,³ el profesor de Bonn partía del debate suscitado por la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943) de Pío XII, y realizaba ahí un

de la Iglesia. Más adelante, en la obra titulada *Corpus Mysticum* (1949), el jesuita francés profundizaba en las relaciones entre Iglesia y Eucaristía. «La Iglesia y la Eucaristía se hacen la una a la otra todos los días: la idea de la Iglesia y la idea de la Eucaristía deben apoyarse y profundizarse recíprocamente, la una con la ayuda de la otra» (H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milán 1996, 13). La Iglesia hace la Eucaristía, y viceversa. En esta obra se unen la dimensión social y salvadora con la eucarística: la una lleva a la otra, parecía decir el teólogo francés. Así, en 1947, Ratzinger leyó en Munich *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* de Henri de Lubac, así como otros de sus escritos. «Me sumergí en otras obras de Lubac – recordaba –, y obtuve provecho sobre todo de la lectura de *Corpus Mysticum*, en la que se me abrió un nuevo modo de entender la Eucaristía y la unidad de la Iglesia» (RATZINGER, *Mi vida*, 74).

¹ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 135.

² *Ibidem*, 135-136; cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 64-66, 69-70, donde critica la «hipótesis con la palabra de Dios» propia del ministerio y que propone Ratzinger. En esta misma línea parece estar también: T. Schneider, *Römisch (und) katholisch? Eine ökumenische Situationsbeschreibung aus römisch-katholischer Sicht*, «Ökumenischer Rundschau» 39 (1990) 30-32.

³ J. RATZINGER, *Wessen und Grenzen der Kirche*, en K. Forster (Hrsg.), *Das ii. Vatikanische Konzil. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Würzburg 1963, 47-68.

somero recorrido histórico que puede resultarnos ilustrativo. Precisaba Ratzinger que existían tendencias más bien espiritualistas que la consideraban más como «cuerpo místico de la Iglesia» que como cuerpo místico de Cristo, mientras otros entendían la Iglesia como *res publica christiana* o como *populus christianus*. En cualquier caso, no quedaba clara la vinculación entre Cristo y la Iglesia. En efecto, seguía en pie la crítica protestante que veía a la Iglesia de entonces tan solo como una *societas externarum rerum ac rituum*, y su reacción por parte de Roberto Belarmino en sus *Disputationes* (1586-1593), en la que entendía la Iglesia como un pueblo y una sociedad jerárquica e institucional.¹

Por el contrario, en el romanticismo, la teología católica recuperó el concepto de cuerpo místico, tal como aparece en *La unidad de la Iglesia* (1825) de Adam Johann Möhler, quien reconstruía la idea de Iglesia a partir del Espíritu. Eran estas las dos tendencias contrapuestas, a lo que se unió un inconcluso Vaticano I, el cual ponía todo su énfasis – y el de la teología posterior – en el primado.² En el siglo xx – «el siglo de la Iglesia» –, la eclesiología del cuerpo místico se condensaba en la citada encíclica de Pío XII. Sin embargo, en los estudios aparecidos en torno a los años cuarenta, se quería compensar con una eclesiología del pueblo de Dios. De esta forma, «“pueblo de Dios” y “cuerpo de Cristo” se enfrentaban así de nuevo como un doble punto de partida del concepto de Iglesia». ³ Ratzinger pensaba por el contrario que lo social y lo espiritual debían estar igualmente presentes en el concepto de Iglesia. Volvía a hacer en este estudio un *excursus* terminológico, en el que salían a relucir los tres significados mencionados de la *ekklesia* como asamblea de culto, Iglesia local e Iglesia universal, a la vez que los sintetizaba en un único concepto. «Este pueblo se define de un modo más exacto como el que vive del cuerpo y de la palabra de Cristo, y de esta manera se convierte él mismo en el cuerpo de Cristo». ⁴

De esta manera se conjugan en la Iglesia lo interior y lo exterior, lo espiritual y lo institucional, que se entiende ahora como *sacramentum Dei* y que manifiesta «la visibilidad de la ventana que, por su propia forma de ser, remite más allá de sí misma». ⁵ Así, Ratzinger se proponía recuperar el concepto bíblico-patristico en su sentido original, liminando así las posteriores adherencias medievales y románticas: «la Iglesia como pueblo de Dios se congrega en la celebración eucarística en el cuerpo de Cristo. Podría hablarse de una interpretación eclesiológica sacramental, en la que valdría la ecuación: *ecclesia = communio = corpus Christi*». ⁶ Aquí se encontrarían armonizados tanto el antiguo y el nuevo testamento, como los principios espiritual – teológico, cristológico y pneumatológico –, material y social. Sin embargo, ¿se identifica este pueblo de Dios constituido en cuerpo de Cristo con la Iglesia católica? Era esta la gran pregunta planteada por la teología, que venía a revelar una serie de problemas y dificultades, que será solucionado en el concilio con la fórmula del *subsistit*. Por un lado, se encuentra

¹ Cfr. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 104-106.

² Cfr. *ibidem*, 106-107.

³ *Ibidem*, 109.

⁴ *Ibidem*, 111.

⁵ *Ibidem*, 112.

⁶ *Ibidem*, 113.

la dimensión social de la pertenencia a la Iglesia, y su ingreso a ella por medio del bautismo; y por otro se presentaba la necesidad de comulgar en la Iglesia para formar parte de ella a pleno título. Los excomulgados no forman parte de ella de modo pleno, aunque su situación es también radicalmente distinta a la de los no bautizados. Se trataba pues de un equilibrio entre dos polos.¹

Así, con los debidos y mencionados matices, podemos decir que la clave de la plena unidad en la Iglesia se encuentra en el mismo misterio eucarístico, tal como recordaba el teólogo ya en Tubinga en otro texto de 1969. El contenido, el acontecimiento de la Eucaristía, es la unión de los cristianos a partir de su separación, para llegar a la unidad del único pan y del único cuerpo. La Eucaristía se entiende por tanto en sentido dinámico y eclesiológico: es el acontecimiento vivo que hace a la Iglesia ser ella misma. La Iglesia es comunidad eucarística. «Esta no es simplemente un pueblo: constituida por muchos pueblos, se transforma en *un solo* pueblo gracias a *una sola* mesa, que el Señor ha preparado para todos nosotros. La Iglesia es, por así decirlo, una red de comunidades eucarísticas, y permanece siempre unida por medio de *un único* cuerpo, el que comulgamos».² Eclesiología eucarística y de comunión a la vez, sin olvidar las condiciones previas para que se dé la verdadera Eucaristía, es decir, una cadena ininterrumpida de imposición de manos a partir de los apóstoles. En torno a este núcleo íntimo y sacramental que hace presente al mismo Cristo se reúne toda la comunidad. La Iglesia nace y vive por tanto *de Eucharistia*, y será este misterio de su presencia viva entre los cristianos el que transforme a los individuos y a la sociedad que estos forman entre sí.³

De igual modo, en una ponencia de 1984 titulada significativamente *Communio*, Ratzinger señalaba que el nexo de unión en la Iglesia tiene su fundamento en la encarnación y la Eucaristía, lo cual produce como efecto la transformación personal y de toda la comunidad. «La Eucaristía no es simplemente un acontecimiento para dos, un diálogo entre Cristo y yo. La comunión eucarística tiende a la transformación de la propia vida. Esta abarca a toda la persona y crea un nuevo nosotros. La comunión con Cristo es también necesariamente la comunión con todos los suyos: con todo esto yo mismo seré parte de ese nuevo pan que él crea en la transubstanciación de toda la realidad».⁴ La comunión eucarística nos llevará a la comunión con Cristo y con su Iglesia, para al final llegar a la misma comunión de todos con el mismo Dios.⁵ La Eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual y, de esta forma, constituye la Iglesia, el cuerpo de Cristo. A partir de aquí se percibe la necesidad salvífica de la Eucaristía. La

¹ Cfr. *ibidem*, 115-117.

² J. RATZINGER, *La eucaristía centro de la vida*, Edicep, Valencia 2003, 128.

³ Sobre la relación entre cristología, eclesiología, misionología y teología sacramentaria en nuestro autor, puede verse: IDEM, *Kommunion - Komunität - Sendung. Über den Zusammenhang von Eucharistie, Gemeinschaft (Gemeinde) und Sendung in der Kirche*, en *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes, Einsiedeln 1990², 60-84.

⁴ IDEM, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 82.

⁵ Cfr. *ibidem*, 83-87.

necesidad de la Eucaristía es idéntica a la necesidad de la Iglesia, y viceversa. «Se puede acceder al misterio íntimo de la comunión entre Dios y el hombre en el sacramento del cuerpo del Resucitado; y a la inversa, el misterio reclama así nuestro cuerpo y se transforma de nuevo en un *cuerpo*. La Iglesia, que ha sido edificada sobre el cuerpo de Cristo, ha de ser también por su parte un cuerpo»,¹ el cuerpo místico del mismo Cristo.

II. ECCLESIA APOSTOLORUM

Hemos dado pues – según Joseph Ratzinger – con la razón, con el corazón y el núcleo más íntimo de la existencia de la Iglesia: la presencia de Cristo en el pan y en la palabra, servidos a su vez por el ministerio. Sin embargo, la *Ecclesia Christi* – por expresa voluntad de su fundador – se ha hecho visible en los apóstoles y sus sucesores. Como se recordará, será este uno de los temas que interesaron más al Ratzinger teólogo ya antes del concilio Vaticano II: la teología del episcopado en relación con el principio del primado.² De hecho, más adelante publicará – junto con Karl Rahner – un breve estudio titulado *Episcopado y primado* (1962). Los teólogos alemanes fundamentaban ahí una enseñanza que sería después proclamada por el Vaticano II, así como insistían en la importancia de considerar la Iglesia como «comunidad eucarística». ³ Tras el Concilio, Rahner y Ratzinger señalaban que ese escrito no contenía lógicamente la enorme riqueza del texto conciliar, sin embargo iba a resultar el embrión de ulteriores desarrollos.

1. *Episcopado y primado*

En ese volumen Ratzinger ofrecía, con un estilo inconfundiblemente histórico, un breve ensayo ya publicado en 1959, en el que se proponía una “tercera vía” entre dos extremos eclesiológicos. Cuando se dice «católico» – señalaba ahí Ratzinger –, se pone límite a un cristianismo de la Escritura aislada, al tener en cuenta la profesión de la *auctoritas* de la palabra viva, es decir, del ministerio de la sucesión apostólica. Cuando se dice «romano», se da al ministerio su norte y su centro estables: la potestad de las llaves del sucesor de Pedro en la ciudad que fue regada con la sangre de los dos apóstoles. En fin, cuando se unen ambos términos en la fórmula «católico romano», se expresa la compleja dialéctica que media entre primado y episcopado, en la cual el uno no puede estar sin el

¹ *Ibidem*, 87.

² Cfr. IDEM, *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat*, en J. AUER (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festgabe für f. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, Zink, München 1957, 697-724; después como *Zum Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre*, en *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969, 49-71; puede verse también: *Primat, Episkopat und successio apostolica*, «Catholica» 13 (1959) 260-277; también en «Theologisches Jahrbuch» (1962) 118-133, y en K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1961.

³ Cfr. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 9-13.

otro. «Una Iglesia – concluía Ratzinger – que quiera ser solo “católica” sin tener parte con Roma, pierde precisamente por ello su misma catolicidad». ¹ Así pues la Escritura y el ministerio, Roma y la periferia (el primado definido por el Vaticano I, y la colegialidad que se promoverá en el Vaticano II) han de encontrar un buen entendimiento entre sí, pedía entonces nuestro teólogo. ²

De hecho, la redacción de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* va a ocupar la atención de obispos y teólogos en aquel segundo periodo de sesiones, y ahí confluirán tendencias encontradas. Ratzinger apreciaba por un lado el esquema redactado por los belgas – Gérard Philips entre otros –, que reflejaba un punto intermedio entre las tendencias de italianos y españoles por un lado, y francófonos y alemanes por otro. ³ Según nuestro teólogo, el esquema recogía algunas observaciones generales sobre la naturaleza de la Iglesia, que a él le parecían de gran importancia. En primer lugar, el esquema *De Ecclesia* entiende el misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios al mismo tiempo, y «habla elocuentemente sobre la condición cristológica y pneumatológica de la Iglesia, y sobre su estructura sacramental y carismática». ⁴ Por otro lado, el esquema tomaba en serio la historicidad de la Iglesia, y la Iglesia de los pobres, fundada por «“el siervo de Dios”, que quiso vivir sobre esta tierra como el hijo de un carpintero, y que ha llamado a los pecadores». ⁵ Por último, esa Iglesia es también *sacramentum*, un signo sagrado, como la había definido san Agustín: un sacramento universal para la salvación y la comunión de todos los hombres y mujeres. ⁶ Joseph Ratzinger insistirá en la condición sacramental de la Iglesia de Cristo. «Cuando la Iglesia es sacramento, es signo de Dios entre los hombres, por lo que no es nunca para sí misma, sino que su tarea está más allá de ella misma. Es como una ventana, que lleva a cabo su función cuando deja ver lo que hay detrás». ⁷

De igual modo, en un artículo publicado en el primer número de *Concilium*, ⁸ el joven perito conciliar se refería a la colegialidad de los apóstoles en la Escritura y en la Iglesia antigua. ⁹ Así, todo obispo debe mostrar la *koinonía* con sus hermanos en el episcopado que experimentó el mismo día de su ordenación, al

¹ *Ibidem*, 67-68.

² Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 103-105. Schneider por el contrario sugiere que el primado se sitúa como único interés en el centro de la teología católica: cfr. Schneider, *Römisch (und) katholisch?*, 33-39.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964, 25. Sobre las intervenciones de nuestro teólogo en el Vaticano II, puede verse: P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 15 (2006) 43-66. ⁴ RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 27. ⁵ *Ibidem*, 30.

⁶ Cfr. *ibidem*, 42; F. OCÁRIZ, *La Iglesia, Sacramentum salutis según J. Ratzinger*, «Path» 6 (2007) 161-181.

⁷ RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 31; puede verse el excelente estudio de T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 199, 210-234.

⁸ J. RATZINGER, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, «Concilium» 1 (1965) 16-29. ⁹ Cfr. IDEM, *El nuevo pueblo de Dios*, 125-135.

ser consagrado por al menos tres obispos. «El redescubrimiento del concepto de colegialidad por la teología y por la Iglesia congregada en el concilio supone ciertamente un gran avance, porque nos hace ver de nuevo la estructura fundamental de la Iglesia – todavía indivisa – de la época de los Padres». ¹ Este principio de la colegialidad encuentra sin embargo su complemento ideal en el primado petrino. La colegialidad episcopal «significa que, dentro de la red de iglesias que comulgan entre sí y con las que se edifica la única Iglesia de Dios, hay un punto fijo obligatorio: la *sedes romana*, a la cual debe orientarse la unidad de fe y comunión». ² Las consecuencias de esta doctrina con doble foco – como ocurre en la elipse – es la conjugación del «yo» y del «nosotros» en la Iglesia, sigue explicando. Será por tanto importante ir articulando en medidas concretas este principio de mutua colaboración. ³ Tras hacer una nueva referencia a la eclesiología eucarística – con su triple referencia al Pan, al obispo y al papa –, ⁴ aludía en fin el Ratzinger a la necesaria «unidad en la diversidad» de la Iglesia, tanto en las espiritualidades, en el mutuo apoyo entre las iglesias locales, en iniciativas como las conferencias episcopales, etc. «La colegialidad de los obispos expresa que en la Iglesia debe haber una variedad ordenada, bajo la unidad y en la unidad garantizada por el primado». ⁵

Quedaba pues clara la intención del teólogo alemán de plantear el diálogo ecuménico en términos teológicos y eclesiológicos. Por eso, junto a la mencionada eclesiología eucarística, las cuestiones en torno al primado y la colegialidad aportarán decisivas luces al diálogo ecuménico. En un artículo de 1978 Joseph Ratzinger presentaba el primado como un ministerio de unidad del pueblo de Dios, a la vez que presenta la colegialidad como la expresión del «nosotros» de la fe, que a su vez fundamenta en el dogma de la Trinidad. ⁶ Situaba después el «fundamento interior del primado» en la fe entendida como testimonio personalmente responsable. Junto a una «teología de la colegialidad» se ha de desarrollar una «teología de la personalidad», igualmente basada en fuentes bíblicas. «El “nosotros” no entraña la disolución del “yo” y del “tú”, sino su confirmación y fortalecimiento en el sentido de plenitud definitiva». ⁷ De este modo se une aquí la doctrina trinitaria con una teología en clave personalista, para explicar así la importancia del principio petrino. «La unidad de los cristianos en el “nosotros” (unidad fundada por Dios, mediante el Espíritu Santo, en nombre de Jesucristo y de su testimonio, que la muerte y resurrección han hecho creíble) se sostiene a su vez gracias a los que son personalmente responsables de la unidad, y se presenta ahora personalizada en Pedro». ⁸

Así, el profesor Ratzinger relacionaba el primado con la teología del martirio

¹ *Ibidem*, 235.

² *Ibidem*, 236.

³ *Ibidem*, 238-241.

⁴ Cfr. *ibidem*, 242-246.

⁵ *Ibidem*, 248; cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 69, donde acusa a Ratzinger de «eclesio-centrismo», por unir nuestro autor la fe a la Iglesia.

⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Bac, Madrid 1987, 35-38.

⁷ *Ibidem*, 39.

⁸ *Ibidem*, 42.

– siguiendo la teología del inglés Reginald Pole (1500-1558) –, quien lo planteaba a su vez en clave cristológica. «La fuerza con la que el vicario de Cristo debe hacerse semejante a su Señor es la fuerza del amor, dispuesto a llegar hasta el mismo martirio».¹ El profesor de Múnster unía el vínculo personal que constituye el núcleo de la doctrina del primado con la teología de la cruz y la *humilitas* cristiana (cfr. Mt 16,16; Jn 21,15-19), pues esta unión a la cruz le llevará a la unidad con el «nosotros» de la Iglesia.² No se plantea el ministerio petrino, por tanto, como una estructura de poder, sino como un ministerio en la cruz y en el amor. He aquí una visión novedosa y llena de implicaciones. De hecho, las mismas críticas al primado ofrecen también una ocasión para alcanzar su necesaria purificación, al mismo tiempo que este testimonio petrino brinda un continuo punto de referencia para las demás Iglesias y comunidades eclesiales. «Para el papado y para la Iglesia católica, la crítica al papado por parte de la cristiandad no católica es un aguijón que la impulsa a buscar una realización del servicio petrino, que sea cada vez más conforme a Cristo. Para los cristianos no católicos, a su vez, el papado es un permanente reto visible hacia la unidad concreta, que constituye una tarea de la Iglesia y que debería ser un carácter distintivo por el que el mundo la reconociera».³

2. El nuevo pueblo de Dios

En un artículo de 1986 sobre la eclesiología del Vaticano II, recordaba Ratzinger al comienzo la famosa frase de Guardini escrita en 1922 – «la Iglesia despierta en las almas» –, en la que se reflejaba el giro que se estaba dando hacia una eclesiología más espiritual y menos institucional. Se abordaba ahí por tanto de igual manera la dimensión pneumatológica. La Iglesia «es el organismo del Espíritu Santo, una realidad vital que nos abraza a todos desde nuestra realidad vital más íntima. Esta nueva conciencia de Iglesia encontró su expresión lingüística en el concepto de “Cuerpo místico de Cristo”».⁴ Era la reacción a la excesiva centralización y el excesivo énfasis puesto en la jerarquía, y se profundizaba en los fundamentos cristológico y pneumatológico de la Iglesia. Al mismo tiempo, se recordaba ahí la condición también material de la Esposa de Cristo («La Iglesia no es una idea, sino un cuerpo»),⁵ y su necesaria dimensión comunitaria: el «yo» del cristiano se prolonga en el «nosotros» de la Iglesia. Aludía de igual modo Ratzinger a la ya mencionada eclesiología eucarística: «Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia»⁶. La Iglesia vive así – como queda dicho – en comunidades eucarísticas y su acta fundacional se encuentra en la celebración de la Cena del

¹ *Ibidem*, 49.

² Cfr. *ibidem*, 51-52.

³ *Ibidem*, 52-53. Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 908-108; una postura crítica, se encuentra en FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 65-66; M.H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium*, Ignatius, San Francisco 2007, 425-429.

⁴ RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 6.

⁵ *Ibidem*, 8.

⁶ *Ibidem*, 10.

Señor, para lo cual se requiere la mediación y el servicio prestado por el ministerio. Recordaba ahí en fin Ratzinger que, al contrario de lo que ocurre en la Iglesia católica, la unidad de cada comunidad o Iglesia con la Iglesia universal no supone algo esencial ni constitutivo para luteranos y ortodoxos, así como la necesidad de recibir tal gracia, lo cual constituye un elemento esencial de su eclesialidad: nadie puede darse a sí mismo el nombre de Iglesia.¹

Al mismo tiempo, el cuerpo de Cristo es uno. «Por esta razón la unidad recíproca de las comunidades que celebran la Eucaristía no es un añadido exterior a la eclesiología eucarística, sino que es su condición interna: solo en la unidad existe lo uno»². Junto a esta eclesiología eucarística, se recuerda – tal como hemos visto – la colegialidad de los obispos como una de las ideas-clave de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II. «La colegialidad, tal como el concilio la expresó, no es en sí misma e inmediatamente una figura jurídica, sino más bien una anticipación teológica de primer rango, tanto para el derecho de la Iglesia como para la acción pastoral».³ Además, tal colegialidad está íntimamente unida al concepto de pueblo de Dios, en el que se integran – mejor que con el de cuerpo de Cristo – el elemento visible y el invisible, el derecho con la gracia, el orden con la vida. Sin embargo, el concepto «cuerpo de Cristo» no resultaba útil desde el punto de vista ecuménico, pues excluía a los no católicos y no fundaba su pertenencia a ella en el bautismo. De este modo, como hemos visto, el término «pueblo de Dios» demostró ser un concepto «más amplio y más dúctil», constituyéndose así en un auténtico «puente ecuménico», al mismo tiempo que se respondía mejor a la necesidad de distinguir mejor a Cristo de la Iglesia.⁴

Si quisiéramos hacer una somera síntesis de los elementos presentes en el concepto de “pueblo de Dios” que resultaron importantes para el concilio, podríamos destacar el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres, la unidad interna del pueblo de Dios incluso más allá de las fronteras del ámbito sacramental, la dinámica escatológica, la provisionalidad y fragmentación de la Iglesia – necesitada siempre de renovación – y, por último, también la dimensión ecuménica.⁵

Sin embargo, señalaba Ratzinger al mismo tiempo, al recordar sus estudios juveniles en torno a la eclesiología de san Agustín, que el término «pueblo de Dios» no aparece más que en dos ocasiones en el nuevo testamento referido a la Iglesia (se alude ahí sobre todo al pueblo de Israel), mientras que se prefiere el término *ekklesia* para designar al «nuevo pueblo de Dios». Los cristianos solo se pueden convertir en pueblo de Dios cuando se insertan en Cristo. «La cristología – añade – debe seguir siendo el centro de la doctrina de la Iglesia, y la Iglesia – en consecuencia – ha de considerarse esencialmente a partir de los

¹ Cfr. *ibidem*, 11-12; IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 171.

² Cfr. IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 14.

⁴ Cfr. *ibidem*, 18-19.

³ *Ibidem*, 17.

⁵ *Ibidem*, 21.

sacramentos del bautismo, de la Eucaristía y del orden». ¹ De aquí se desprende de la concepción sacramental de la Iglesia, la cual estructura la *Ecclesia Christi* según la secuencia que aparece en la *Lumen gentium*: jerarquía-laicos-religiosos (capítulos 3, 4 y 6, respectivamente). En fin, concluía diciendo el ya prefecto que a su vez había sido perito conciliar que esta dimensión sacramental de la Iglesia ha de hacerse compatible con la personal, representada sobre todo en la figura de María, «la primera Iglesia». Lejos de ser una mera institución, «la Iglesia es persona. Es mujer. Es madre. Es viviente. La comprensión mariana de la Iglesia representa el más decidido rechazo de un concepto meramente organizativo y burocrático. La Iglesia no podemos hacerla nosotros. Debemos ser Iglesia. [...] Tampoco en el origen fue hecha la Iglesia, sino que fue engendrada, cuando en el alma de María se despertó el *fiat*». ² Por eso se considera a María madre y modelo de la Iglesia.

En años posteriores Ratzinger nos ofrecerá también una profundización sobre la naturaleza de la Iglesia. Junto a los elementos espirituales se presentan los sacramentales, los cuales a su vez muestran su clara continuidad con el ministerio. En una conferencia pronunciada en 1990 en Río de Janeiro y publicada con el título *Origen y naturaleza de la Iglesia*, comenzaba el cardenal prefecto remitiéndose a la exégesis, al mencionado renacimiento en el siglo xx de la idea de Iglesia y al descubrimiento del ámbito sacramental incluso en ámbito reformado, sobre todo tras el derrumbamiento de la exégesis liberal en el periodo de entreguerras. «Con el cambio a favor de los sacramentos, se le reconoció a la última Cena de Jesús un significado fundante respecto a la comunidad y se formuló la tesis de que, a través de la Cena misma, Jesús había dado vida a una nueva comunidad, de modo que la Cena constituía el origen de la Iglesia y su criterio permanente». ³ A esto se unió la mencionada eclesiología eucarística desarrollada también en el ámbito de la teología ortodoxa. Sin embargo, al mismo tiempo, surgía la idea de origen individualista y liberal, por la que Jesús habría de suprimir las instituciones, al interpretar en clave escatológica su mensaje. Por último, en la interpretación marxista y de la teología de la liberación, se oponían los profetas a los sacerdotes, y la Iglesia del pueblo a la institucional, la carismática a la jerárquica. ⁴ Para rebatir esta visión más bien ideológica, Ratzinger se dirigía a la irrenunciable exégesis, con la que intentaba rebatir la supuesta oposición entre Iglesia y reino de Dios. Afirmaba que el reino es el mismo Jesús, el cual a su vez no quiere venir en solitario, sino que busca la compañía y colaboración de los apóstoles y de los primeros discípulos. El reinocentrismo sería aquí un eclesiocentrismo y, más en concreto, un cristocentrismo.

Pero resulta fundamental la entraña cristológica de la Iglesia, la íntima unidad entre Cristo y la Iglesia. «El punto de reunión íntimo del nuevo pueblo es Cristo; este se convierte en un solo pueblo a través de la llamada de Cristo y de la

¹ *Ibidem*, 23.

² *Ibidem*, 25.

³ IDEM, *La Iglesia*, 9.

⁴ Cfr. *ibidem*, 9-11.

respuesta a la llamada, a la persona de Cristo. [...] Dios es el padre de la familia, Jesús es el dueño de la casa, por lo cual se dirige a los miembros de ese pueblo – aunque sean adultos – como a niños (cfr. Mc 10,13-16)». ¹ Así, la primera célula de la Iglesia será la comunidad de oración y misión de los setenta y dos (cfr. Lc 10,1-20), reunida en torno a Jesús y los doce, en la que se simboliza a la vez la unidad y la multiplicidad. La apostolicidad estaría por tanto presente en el mismo origen de la Iglesia, seguía diciendo el cardenal Ratzinger en este ensayo recapitulatorio. En efecto, tras esta primera convocatoria y misión, viene la nueva alianza sellada con las palabras de la institución de la Eucaristía. El cuerpo de Cristo es el nuevo templo sobre el cual se funda la nueva comunidad. «El pueblo de la nueva alianza se convierte en pueblo a partir del cuerpo y de la sangre de Cristo, y solo a partir de este centro es pueblo». ² Tras esto viene la ya aludida autodenominación de la Iglesia como *ekklesía*, que se sitúa en la clara novedad del misterio de Cristo y de la institución por él fundada. ³ Por eso también se da una sintonía con la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en la que se une la eclesiología con la cristología y la doctrina trinitaria.

Como consecuencia de lo anterior, Pedro y los demás apóstoles se constituyen de este modo en el núcleo y en la clave hermenéutica de todo posible diálogo ecuménico. En otra conferencia ante el mismo auditorio abordaba de hecho la cuestión del primado y de la unidad de la Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo a la vez. Realizaba de nuevo el prefecto una serie de acercamientos exegeticos, en el que situaba la misión de Pedro en la tradición neotestamentaria – el primer testigo de la resurrección del Señor (cfr. 1Cor 15,3-7) – al que Pablo va a ver en Jerusalén (cfr. Gal 1,18), y al que Juan (21,15-19) y Lucas (22,32) consideran también cabeza de la Iglesia. ⁴ En la tradición sinóptica, ocupa también Pedro un lugar destacado y prioritario. ⁵ Además, se encuentra la cuestión del ministerio en Mt 16,17-19, y Ratzinger mencionaba ahí el origen jesuano y el trasfondo aramaico de estas palabras. ⁶ Lo cual se relaciona con el poder de atar y desatar entregado por el Señor a los apóstoles. «En el centro mismo del nuevo ministerio, que quita energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Esta es la que constituye la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo presenta en su propia persona este hecho: el que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón, puede ser el depositario de las llaves». ⁷

Pedro y el perdón, la piedra de fundamento y la de escándalo estaría en el mismo origen de la Iglesia, tal como se recuerda en tantas iglesias de Alemania, cuyo campanario está coronado por el gallo que cantó tres veces tras las negaciones de Pedro. Así, el futuro obispo de Roma se refería al concepto de la continuidad entre los apóstoles, es decir, a la sucesión apostólica. «La contraseña de la continuidad de la sucesión apostólica se concentra en las tres sedes petrinas

¹ *Ibidem*, 13.

² *Ibidem*, 16.

³ Cfr. *ibidem*, 17-19.

⁴ Cfr. *ibidem*, 28-31.

⁵ Cfr. *ibidem*, 31-33.

⁶ Cfr. *ibidem*, 33-35.

⁷ *Ibidem*, 38.

de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma – como lugar del martirio – la preeminente de las tres sedes petrinas, la verdaderamente decisiva».¹ Tras todo un recorrido exegético e histórico llegaba a la siguiente conclusión:

El primado romano no es una invención de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia, que se remonta al mismo Señor y que se desarrolló con toda fidelidad en la Iglesia naciente. Pero el nuevo testamento nos muestra algo más que los aspectos formales de su estructura; nos muestra su esencia íntima. [...] Nos indica la tensión entre [Pedro entendido como] roca y la piedra de escándalo; justamente en la desproporción entre capacidad humana y disposición divina, Dios se da a conocer como el que está verdaderamente presente y operante.²

III. *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

Según Schütte y Schaller, la eclesiología de comunión que existe entre las distintas Iglesias locales permite una fluida relación con las Iglesias ortodoxas, y aportaría a su vez una idea clara sobre los pasos necesarios hacia la unidad con anglicanos y las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma.³ La misma eclesiología serviría como fundamento para el diálogo ecuménico, tal como hizo el mismo Joseph Ratzinger en varias ocasiones. En un artículo de 1983 titulado significativamente *Problemas y esperanzas del diálogo anglicano-católico*,⁴ el prefecto Ratzinger recordaba los logros alcanzados en los diálogos mantenidos en los años setenta del siglo pasado (ARCIC: 1970-1981), al mismo tiempo que sometía – tal como se había acordado antes – sus conclusiones a «un verdadero proceso eclesial de criba y decisión».⁵ Reseñaba al mismo tiempo el distinto concepto de autoridad que existe en las Iglesias católica y anglicana respectivamente, y la respuesta al respecto de 1982 de la Congregación para la doctrina de la fe, que él mismo presidía.⁶

1. *Anglicados y reformados*

En concreto, se trata de ver cómo se materializa la secuencia Escritura-tradición-concilios-*episkopé*-recepción en la vida de la Iglesia, así como de analizar el modo de comprensión de las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesias locales.⁷ «Según la concepción católica, un obispo es aquel que puede exponer doctrinalmente la voz de la Iglesia universal»,⁸ recuerda Ratzinger. Trae a la memoria por tanto ahí su propia teoría de la precedencia ontológica de la Iglesia universal sobre la local, la cual se puede apreciar en las cartas de comunión, el reconocimiento del credo y la representación de la colegialidad en la ordena-

¹ *Ibidem*, 41.

² *Ibidem*, 43.

³ Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 93-95; SCHALLER, *Die "unverlorene Katholizität"*, 127-130.

⁴ J. RATZINGER, *Anglican-Catholic Dialogue: Its problems and hopes*, «Insight» 1 (1983) 2-11.

⁵ IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 78.

⁶ Cfr. *ibidem*, 78-80.

⁷ Cfr. *ibidem*, 83-84.

⁸ *Ibidem*, 87.

ción episcopal.¹ «Si queremos alcanzar una unidad capaz de mantenerse firme – concluía el prefecto –, debemos, por una parte, presentar de forma totalmente realista la figura de la autoridad de la Iglesia anglicana, y no dejar de tocar la cuestión referente a la relación entre la política y la autoridad episcopal, que fue el principio de la separación».² El problema de la autoridad en la Iglesia universal no es por tanto una controversia romana, sino «la cuestión de la presencia autorizada y en comunión en la Iglesia de la palabra de Dios».³

Así, se encuentra también en juego un nuevo concepto de tradición que el mismo Ratzinger consideraba como una sustitución del principio de la *sola Scriptura* – «lacerada por las disputas de las confesiones y de los exegetas» – por el de *traditionibus*, según el cual todas las tradiciones confesionales tendrían el mismo valor en sí mismas.⁴ Por el contrario,

en la Iglesia católica el principio “tradición” no se entiende exclusiva ni principalmente como un patrimonio de doctrinas y textos procedentes de la antigüedad, sino como una determinación precisa de la relación entre la palabra viva de la Iglesia y la palabra escrita, canónica, de la Biblia. “Tradición” quiere decir sobre todo que la Iglesia, la cual vive en la estructura de la sucesión apostólica centrada en el ministerio petrino, es la morada donde la Biblia es vivida e interpretada con autoridad.⁵

Los documentos ecuménicos – también los del ARCIC – han de ser leídos en este contexto unitario de Escritura y tradición. De esta manera, sin una tradición y una sucesión apostólica comunes, no se puede obtener la Eucaristía como verdadero sacramento. Junto a la Biblia y al credo, se requiere una liturgia entendida como «espacio vital en el que radicaba el dogma de la Iglesia primitiva».⁶ Sin embargo, Ratzinger terminaba su análisis haciendo una llamada al diálogo más profundo, al estudio teológico y a la esperanza ecuménica. «En realidad, existe mucha más unidad en la búsqueda apasionada de la verdad por parte de las comunidades separadas, y en el decidido propósito de no imponer la una a la otra nada que no proceda del Señor, e incluso en el no dejar nada de lado de lo que él nos ha confiado».⁷

El interés del teólogo alemán por la Reforma protestante será también una constante en su pensamiento teológico, tal como prueba su intervención directa en la fase final de redacción de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación en 1999. Además, la doctrina reformada constituye un punto de vista inevitable en la teología centroeuropea, tan marcada por esta circunstancia histórica y teológica.⁸ Por otra parte, el entonces presidente de la Confederación de iglesias evangélicas de Alemania consideró al teólogo

¹ Cfr. *ibidem*, 87-88.

² *Ibidem*, 91.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. *ibidem*, 110-112.

⁵ *Ibidem*, 92-93.

⁶ *Ibidem*, 98.

⁷ *Ibidem*, 101; cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger*, 436-440. Aparecieron después una serie de respuestas a las palabras de Ratzinger en *Authority-Tradition-Unity. The response to Card. Ratzinger, Insight 1/4* (1983), *passim*; J.M.R. TILLARD, *Dialogue with Card. Ratzinger*, en *The Tablet* (7.1.1984) 15-17; IDEM, *Christian communion*, en *The Tablet* (14.1.1984) 39s. Ratzinger responde a estas posturas en: IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 102-106.

⁸ Cfr. IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 163-164, 167-168.

Ratzinger como «un excelente conocedor de la teología evangélica».¹ Ya en una conferencia pronunciada en 1966 en el instituto ecuménico de la Conferencia Luterana Mundial, Ratzinger abordaba los puntos en común tras el concilio entre las teologías católica y luterana. Así, por ejemplo, se refería a la recuperación en la teología católica del término – en parte olvidado – de «Iglesias», en plural, a la vez que hacía de igual modo una puntualización al respecto. El concepto protestante de Iglesia, por lo menos en su forma actual, no permitía incluir el plural «Iglesias», el cual designaba tanto la pluralidad de Iglesias confesionales como el singular comprensivo de «la Iglesia». «De donde se sigue que, en el plano institucional, todas las Iglesias están más o menos yuxtapuestas entre sí gozando de los mismos derechos; en este contexto, no puede encontrarse el singular “la Iglesia”. El concepto católico de Iglesia exige, por el contrario, en su forma actual vigente en este momento, exactamente lo contrario: se da y se debe dar la unidad de la Iglesia incluso desde el plano visible e institucional».²

Así, abordaba el joven profesor la demasiado simple identificación – a ojos de los luteranos – entre la Iglesia católica y el *corpus Christi*.³ En realidad – pensaba Ratzinger –, el concepto de cuerpo de Cristo presenta una gran complejidad, tal como demuestra la elección del *subsistit* en el texto conciliar, o la disimetría entre los términos *ecclesiae* aplicado a las orientales y *comunitates ecclesiales* a las protestantes.⁴ ¿Cuál será entonces la relación que se establece entre Cristo y la Iglesia? A la *Ecclesia Christi* se le concede el atributo de “santa”: «La Iglesia es la siempre por él santificada, en la que se hace presente la santidad entre los hombres».⁵ Por eso el concepto de «pueblo de Dios» no agota del todo la esencia de la Iglesia, pues faltaría ahí la necesaria referencia a Cristo, la cual debería ser expresada a su vez de un modo más explícito.⁶ De hecho, la santidad a imitación de Jesucristo será el criterio supremo para afirmar esa pertenencia a la Iglesia. «Como criterio supremo de pertenencia a la Iglesia se menciona aquí también la posesión del Espíritu de Jesucristo. Con ello se ha puesto en juego, de manera conmovedora, el problema de la Iglesia de los santos, de la santidad como exigencia esencial de la Iglesia».⁷ La santidad de Jesucristo no será por tanto una santidad excluyente, sino incluyente, en la que caben también los pecadores que buscan la conversión. El pecado es también una cuestión de toda la Iglesia, que «sufre y ama, ora y se compadece», como Cristo no dudó en sentarse a la mesa con los pecadores. Como consecuencia, la eclesiología se tendría que vincular no solo a la cristología, sino también a la escatología y a la historia de la salvación.⁸ «De esta manera – concluye –, resulta también claro que el problema de la incorporación a la Iglesia está mal planteado, pues parte del concepto de cuerpo sin más, en lugar de partir del de “cuerpo resucitado”».⁹ Será esta sin

¹ E. LOHSE, *Personliche Erklärung*, «Lutherische Monatshefte» 21 (1982) 188.

² RATZINGER, *La Iglesia*, 254.

³ Cfr. *ibidem*, 257-262.

⁴ Cfr. *ibidem*, 262-264.

⁵ *Ibidem*, 267.

⁶ Cfr. *ibidem*, 268-269.

⁷ *Ibidem*, 270.

⁸ Cfr. *ibidem*, 271-272.

⁹ *Ibidem*, 273.

embargo una propuesta que quedará un poco en el aire, pues no se ofrecerá ahí una solución concreta.

Mientras tanto, ofrecerá también Ratzinger desarrollos en los que tomaba en cuenta la eclesiología reformada. En un artículo publicado en *Catholica* en 1972 – la revista del instituto ecuménico *Johann-Adam Möhler* de Paderborn –, planteaba el problema del «ecumenismo a nivel local», es decir, de su aplicación en las Iglesias locales. En este texto el profesor de Ratisbona proponía un diagnóstico, sin abordar de modo claro todavía en qué consistía el tratamiento debido. Si se entiende la Iglesia local – decía ahí – como una realización de la misma Iglesia universal, se dará aquí la forma originaria de lo ecuménico. De hecho, el ecumenismo ha nacido siempre a partir de pequeños círculos. Con el Concilio Vaticano II, el ecumenismo adquirió una dimensión universal, al aplicarse a nivel general lo que se estaba experimentando a nivel local.¹ Así que la pregunta que se plantea en la actualidad sería: ¿se trata de construir la unidad «desde arriba» o «desde abajo»? Por un lado, se aprecia una cierta oposición contra todo lo que sea institucional, a favor de un ecumenismo «de base», entre «el ecumenismo de la Iglesia posible y el de la Iglesia establecida y dada en el Espíritu Santo».²

De esta manera – denunciaba Ratzinger –, la Iglesia local quería actuar a veces como universal, y prescindir de las condiciones propias de su eclesialidad local, como son la apostolicidad y la sucesión apostólica. Se olvida así la complementariedad y coexistencia de las Iglesias universal y particulares.³ El concepto de Iglesia quedaría de algún modo eclipsado por el de comunidad, también en el seno de la Iglesia católica. La solución no consistirá sin embargo en resucitar un centralismo trasnochado, sino de combinar ambas dimensiones, la universal y la local.⁴ Así, «estas “formaciones comunitarias” deben saberse conectadas con el obispo y, por tanto, con la gran Iglesia, en cuyo seno se desarrollan, y a la que no sustituyen, sino que se abren a ella. Deben ser “católicas”, lo cual quiere decir que la vida desde el todo y hacia el todo es uno de sus irrenunciables principios constitutivos».⁵ Además, sugería Ratzinger que la solución de los problemas prácticos debería comenzar por un esclarecimiento teórico y teológico; se propone así la prioridad del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia sobre la ortopraxis, de lo teológico sobre lo político. El diálogo en torno a la verdad y el amor constituía una de las claves del éxito para el diálogo ecuménico, sugería el profesor de Ratisbona.⁶

2. La Ortodoxia y la Reforma

La profundización teológica y eclesiológica en el ámbito del diálogo ecuménico seguirá también adelante con el tiempo. En una famosa conferencia pronun-

¹ Cfr. IDEM, *Teoría de los principios teológicos*, 361-362.

² *Ibidem*, 366.

³ *Ibidem*, 369-370.

⁴ Cfr. *ibidem*, 371-373.

⁵ *Ibidem*, 374.

⁶ *Ibidem*, 374-376. Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 99-100.

ciada en Graz (Austria) en 1976,¹ donde se propuso el modelo de unidad de la Iglesia vigente en el primer milenio, el profesor Ratzinger se refería a las críticas dirigidas a la eclesiología católica. «Desde el punto de vista ortodoxo – al menos desde una corriente de opinión –, la *monarchia papae* implica una destrucción de la estructura eclesial en cuanto tal, tras lo cual aparece algo nuevo y distinto en sustitución de la forma paleocristiana». ² Así, el énfasis en el primado por parte católica habría ido separando – según el diagnóstico de Ratzinger – cada vez más a las Iglesias de oriente y occidente: «aunque occidente pueda reprochar a oriente la ausencia del ministerio de Pedro, debe – por su parte – admitir que en la Iglesia de oriente se han mantenido ininterrumpidamente vivos el contenido y la figura de la Iglesia de los santos Padres». ³ Se da después un proceso de espiritualización en la Iglesia, que fue iniciado por Agustín, auspiciado por el cisma de Avignon y radicalizado por Lutero. «La Iglesia auténtica, la auténtica garantía de salvación, habría que buscarla más allá de la institución». ⁴ Por eso para Lutero la salvación no estará en la Iglesia, sino en la comunidad, a la que se trasladan modelos políticos sacados de la sociedad civil.

Sin embargo, sugería también por otra parte el profesor Ratzinger que la posible unión futura no debe presentar exigencias desproporcionadas. Sería una exigencia maximalista por parte de la Iglesia católica frente a la Reforma declarar nulos los ministerios eclesiales protestantes y exigir, simple y llanamente, la conversión al catolicismo. Y sería también una exigencia maximalista por parte del protestantismo a la Iglesia católica pedirle el reconocimiento – sin limitaciones – de todos los ministerios y la aceptación, por consiguiente, del concepto de ministerio y de Iglesia protestantes, renunciando así – en términos objetivos – a la estructura apostólica y sacramental. ⁵

Tal vez se encuentre aquí una de las claves hermenéuticas para establecer un diálogo ecuménico en términos teológicos. Al mismo tiempo, Ratzinger apreciaba el valor de la luterana *Confessio augustana* (1530) no solo como texto reformado, sino también dotado de una mayor universalidad. «Fue así concebida también desde una convicción íntima, como una búsqueda de la catolicidad evangélica, como un esfuerzo por depurar la tumultuosa imagen del movimiento reformista de la primera hora, de tal manera que pudiera entenderse como una reforma católica». ⁶ De este modo sostenía el profesor Ratzinger que se

¹ J. RATZINGER, *Prognosen für die Zukunft der Ökumenismus*, «Bausteine für die Einheit der Christen» 17, 65 (1967) 6-14. Ya se había ocupado sobre este tema en *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen*, «Communio» 3 (1974) 289-303. Sin embargo, la conferencia de 1976 presenta alguna corrección y a su vez fue repetida inalterada en 1982, una vez nombrado prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe: cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 97; Horn, *Ökumenische Dimensionen*, 175-179; Schaller, *Die "unverlorene Katholizität"*, 123-126.

² J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder 1985, 233.

³ *Ibidem*, 235. Cfr. HORN, *Ökumenische Dimensionen*, 175-176.

⁴ RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 235-236.

⁵ *Ibidem*, 237. Cfr. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, 168-170; SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 91-93.

⁶ RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 242.

trata de un mutuo movimiento de respeto y búsqueda de lo esencial, de conseguir «una actitud para la que la unidad es un bien de primera clase, que pide sacrificios».¹

De modo parecido, también en una entrevista publicada en *Communio* en 1983, Ratzinger se pronunciaba en esa ocasión sobre la situación de entonces del diálogo de la Iglesia católica con el mundo luterano.² Ahí se refería a la teología de la Reforma, que presenta sus claras diferencias con la eclesiología católica. La fe, desde la perspectiva de Lutero, no es – como piensa el católico – por su esencia un con-crear con toda la Iglesia; en todo caso, la Iglesia – según Lutero – no puede asumir la certeza para la salvación personal ni decidir de modo vinculante y definitivo sobre lo que se refiere a los contenidos de la fe. «Para el católico, por el contrario, la Iglesia se contiene en el principio más íntimo del propio acto de fe. Solo cuando creo junto con la Iglesia participo de esa certeza con la que puede regirse mi vida. De esto se sigue que, en la visión católica, Escritura e Iglesia son indivisibles, mientras que – en Lutero – la Escritura constituye una medida independiente respecto a la Iglesia y la Tradición».³ El principio de la *sola Scriptura* no ofrece por tanto – según Ratzinger – una respuesta definitiva a todas las cuestiones. Además, se mantiene en pie la distinta concepción de la Iglesia en ambas confesiones cristianas.⁴

Según Lutero,

las Iglesias locales no son Iglesias en sentido teológico, sino formas organizativas de las comunidades cristianas, empíricamente útiles e incluso necesarias, pero también intercambiables con otras formas organizativas. Lutero pudo transferir a los principados las estructuras eclesiales solo porque no veía en ellas encarnado concepto alguno de Iglesia. En cambio, para los católicos, la Iglesia católica (esto es, la comunión de los obispos

¹ *Ibidem*, 243. Sin embargo, en una apostilla del año 1978 (*Anmerkungen zur Frage einer Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche*, «Munchener Theologische Zeitschrift» 29 [1978] 225-237), afirmaba – cuando ya era arzobispo de Múnich – que existían a su vez cuatro obstáculos fundamentales para asumir este texto de un modo incondicional: a) la posición de la *Confessio* dentro de los escritos confesionales luteranos («Hay que preguntarse hasta qué punto puede conscribirse la CA expresión válida de la fe y de la vida de las comunidades eclesiales de impronta luterana»: *Teoría de los principios teológicos*, 265); b) además, habrá que ver qué autoridad normativa tiene este texto, pues se trata de un texto teológico tan solo compartido por una serie de comunidades (cfr. 267-269); c) por otra parte el texto de Augsburgo presenta algunas incompatibilidades con la fe católica, por lo que se ha de tener en cuenta también la *Confutatio pontificia* (1530), ya que las disidencias de la Reforma con la Iglesia católica en materia sobre sacramentos, el ministerio y la eclesiología no resultan irrelevantes (cfr. *ibidem*, 269-273); d) por último, quedaría por ver el alcance del término «reconocimiento», pues el documento de Augsburgo no tendría correspondencia real con una verdadera situación eclesial en la actualidad (cfr. *ibidem*, 273-275. Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 92-94; Horn, *Ökumenische Dimensionen*, 176-178; R. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 68).

² Se criticaba ahí al calificarla de «activismo ecuménico» la propuesta de K. RAHNER, H. FRIES, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Herder, Freiburg 1983; cfr. HORN, *Ökumenische Dimensionen*, 178-179. A su vez, la postura de Ratzinger resulta criticada en RU, *Welche Einheit? Überlungen Kardinal Ratzingers zur Ökumene*, «Herderkorrespondenz» 41/2 (1987) 56-57. Ahí se sugiere que el cardenal pretende separar de modo excesivo, en lo que a ecumenismo se refiere, la acción de Dios de la de los hombres.

³ RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 129.

⁴ Cfr. IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 164-167.

entre sí y con el papa) es como tal algo fundado por el Señor Jesús, de por sí insustituible y no intercambiable. Aquí el concepto “Iglesia” es el de una realidad sacramental que, en cuanto sacramental, es a la vez visible y signo de algo invisible y superior.¹

Las diferencias doctrinales y eclesiológicas son por tanto amplias y profundas, y estas han de encontrar su lugar y su solución en el ámbito del diálogo ecuménico.

En cualquier caso, la visión que tiene Ratzinger de la Reforma sigue siendo a pesar de todo positiva. En efecto, en 1990, el cardenal Ratzinger se enfrentaba a la reivindicación de si era posible una Iglesia más humana, activa y democrática, y se refería al moto luterano: *Ecclesia semper reformanda*. «La reforma es siempre una *ablatio*; un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma*, el rostro de la Esposa, y con él también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo».² Se trata por tanto de devolverle a la Iglesia su verdadero rostro, y no de agitarse y formar parte de una determinada sociología eclesiológica. Por eso, según Ratzinger, «lo que necesitamos no es una Iglesia más humana, sino una Iglesia más divina; solo entonces será también humana de verdad».³ La verdadera reforma no consistirá en burocratizarla y multiplicarla en sus propias estructuras, sino en dejar más espacio para la acción del Espíritu. Por eso propugnaba en primer lugar el cardenal Ratzinger un «centro personal de la reforma», orientado a la ética, al perdón y a la expiación: la primera reforma sería la autorreforma.⁴

Esta ha de tener como punto final la imitación de Cristo, en el sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención.⁵ Tras hacer referencia a la necesidad de la comunidad y del ministerio en la Iglesia, aludía en fin también el prefecto a la *Ecclesia caelestis*, una «mayoría auténtica y decisiva» en la *Ecclesia Christi*. En toda esta compañía de los santos, debe sin embargo buscarse sobre todo la cercanía de Cristo. «Entonces la Iglesia crece como compañía en la verdadera vida y entonces se renueva día a día. Se convierte en la casa grande con muchas moradas; la multiplicidad de dones del Espíritu puede obrar en ella».⁶ El ecumenismo de los santos constituye de este modo una instancia necesaria también en todo diálogo ecuménico. Por eso, se atrevió a decir en 2005, ya siendo papa y precisamente en Alemania, el país de la Reforma, que «los verdaderos reformadores son los santos».⁷ La Iglesia debe en efecto ser *semper reformanda* por la santidad que el mismo Cristo le concede.

ABSTRACT

Joseph Ratzinger ha manifestado siempre un gran interés por el ecumenismo. En primer lugar, propone la eclesiológica eucarística establecida en torno al obispo y la Eucaristía. A la vez, apela también a la palabra y al ministerio como factores de comunión

¹ IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 131. Cfr. IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 195-196. Se critica esta postura en Frieling, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 65-66.

² RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 85.

³ IDEM, *La Iglesia*, 87.

⁴ Cfr. *ibidem*, 88-91.

⁵ Cfr. *ibidem*, 91-94.

⁶ *Ibidem*, 94.

⁷ BENEDICTO XVI, *Homilía en la Jornada Mundial de la Juventud*, Marienfeld (20.8.2005).

eclesial. La Iglesia será el pueblo convocado por Dios, que se reúne en torno a la palabra y al cuerpo eucarístico de Cristo. Por otra parte, intentará conciliar las complementarias instancias del primado petrino y la colegialidad episcopal. El diálogo ecuménico con ortodoxos, anglicanos y reformados se centrará así no solo en la oración y la acción en común, sino también en el diálogo teológico en torno a los conceptos de Iglesia, autoridad, ministerio y sucesión apostólica.

Joseph Ratzinger has always expressed his great interest about ecumenism. First of all, he proposes the eucharistical ecclesiology buildet around the bishop and the Eucarist. At the same time, he appeals to the word and the ministry as factors of the ecclesial communion. The Church is the people convocated by God, that meets around the word and the eucharistical body of Christ. On the other hand, he tries to conciliate the complementary principles of the petrine primate and the episcopal collegiality. The ecumenical dialogue with ortodoxes, anglicans and reformed will lay on not only in the prayer and the common action, as well in the theological dialogue about the concepts of Church, authority, ministry and apostolical succession.