

## DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

### CHALLENGES OF THE NEW EVANGELIZATION

**Marcos Buvinic Martinic<sup>1</sup>**

Universidad Católica del Maule. Talca-Chile

#### Resumen

El artículo propone una reflexión teológico-pastoral que ayude a discernir los principales desafíos que pone la nueva evangelización a la vida de la Iglesia en Chile, en el complejo escenario actual de crisis de credibilidad eclesial. Este ejercicio de reflexión y discernimiento se realiza en el contexto de la Misión Continental impulsada por la Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Aparecida (2007), así como en la proximidad del Sínodo de Obispos que se realizará en Roma (2012), sobre *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, coincidiendo con el inicio del *Año de la Fe* (2012-2013) y los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II. El texto busca –en primer lugar– precisar el concepto de nueva evangelización; en un segundo momento, busca caracterizar algunos aspectos del nuevo escenario que está viviendo la Iglesia en Chile; para –en un tercer momento– presentar los desafíos de la nueva evangelización en nuestra situación eclesial, desafíos para la reflexión teológica y para la acción pastoral.

**Palabras clave:** Teología pastoral, nueva evangelización, crisis de credibilidad, desafíos.

#### Abstract

The article proposes a theological–pastoral reflection that helps to discern the principal challenges that the new evangelization brings to the life of the Church in Chile, specifically in regards to the complex crisis of ecclesial credibility. This exercise of reflection and discernment is carried out in the context of the Continental Mission stimulated by the Fifth Latin American Episcopal Conference in Aparecida (2007). Also, it will be overviewed at the next Bishops’ Synod that will be held in Rome (2012).

<sup>1</sup> Doctor en Teología. Profesor de Teología en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Rector del Seminario San Pablo de Rauquén - Diócesis de Talca. Correo electrónico: mbuvinic@ucm.cl

It will focus on the new evangelization purpose for the transmission of the Christian Faith, coinciding with the beginning of the Year of the Faith (2012-2013) and the fiftieth anniversary of the opening of the II Vatican Council. The text seeks –in the first place– to define the concept of new evangelization; secondly, presents the challenges of the new evangelization in our ecclesial situation, and finally discusses the challenges for the theological reflection and the pastoral action.

**Keywords:** Pastoral theology, new evangelization, credibility crisis, challenges.

## Introducción

Nos preguntamos por los desafíos que pone la nueva evangelización, tanto en el plano de la reflexión teológica como en el de la vida eclesial y acción pastoral. Se trata de un ejercicio de reflexión y discernimiento que hacemos en el contexto de la Misión Continental que se ha impulsado desde la Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada hace cinco años en Aparecida, así como en la proximidad del Sínodo de Obispos que se realizará en Roma, en octubre de este año, sobre el tema *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*, coincidiendo con el inicio del *Año de la Fe* al cual ha convocado el Papa a toda la Iglesia y los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II.

La celebración de este conjunto de acontecimientos significativos en la vida de la Iglesia nos invita a reflexionar sobre la nueva evangelización como un camino de renovación de la vida y misión de la Iglesia, así como su significado en el complejo y prometedor momento de la vida eclesial en Chile con sus circunstancias dolorosas, sus perplejidades y sus crecimientos. Es en este contexto que buscaremos señalar los que nos parecen los principales desafíos que pone la nueva evangelización a la vida y misión de la Iglesia.

En nuestra reflexión buscaremos precisar el concepto de nueva evangelización, tal como hoy es comprendido. En un segundo momento centraremos nuestra atención en caracterizar algunos aspectos del nuevo escenario que está viviendo la Iglesia en Chile, para –en un tercer momento– presentar los que nos parecen los desafíos de la nueva evangelización en nuestro camino y situación eclesial. Los consideramos los desafíos que se presentan a la reflexión teológica, como los que se manifiestan al conjunto de la vida de la Iglesia en el plano de la experiencia espiritual y la acción pastoral, y

–por último– se presentan algunos escenarios particularmente desafiantes –por su carácter apremiante y/o por su complejidad– para un camino de nueva evangelización.

## 1. Algunas precisiones sobre el concepto de nueva evangelización

La expresión *nueva evangelización* ya tiene una historia de algo más de 30 años en la Iglesia, desde que el Papa Juan Pablo II la utilizara por primera vez, el 9 de junio de 1979, en una homilía en el Santuario de la Santa Cruz, en Mogila (Polonia)<sup>2</sup>.

Ha sido el mismo magisterio de Juan Pablo II el que fue precisando el significado de la expresión, en la medida que era retomada por él mismo. Particularmente significativa fue la utilización de la expresión *nueva evangelización* en el contexto de la preparación y desarrollo de la IV<sup>a</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada en Santo Domingo, en 1992. En el proceso de preparación de esa IV<sup>a</sup> Conferencia, en la XIX Asamblea del CELAM (1983), el Papa Juan Pablo II precisó el concepto en una formulación que marcó su significado: “[un] *compromiso no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, nueva en métodos, nueva en su expresión*”<sup>3</sup>. Esta perspectiva es la que desarrolló la Conferencia de Santo Domingo, particularmente en el

<sup>2</sup> “Donde surge la cruz, se ve la señal de que ha llegado la Buena Noticia de la salvación del hombre mediante el amor... La nueva cruz de madera ha surgido no lejos de aquí, exactamente durante las celebraciones del milenario. Con ella hemos recibido una señal: que en el umbral del nuevo milenio –en esta nueva época, en las nuevas condiciones de vida–, vuelve a ser anunciado el Evangelio. Se ha dado comienzo a *una nueva evangelización*, como si se tratara de un segundo anuncio, aunque en realidad es siempre el mismo” (JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa en el Santuario de la Santa Cruz*, Mogila (9 de junio de 1979), en: SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE OBISPOS, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2011, n° 5. [citado en adelante como *Lineamenta*]).

<sup>3</sup> “La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso, no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión” (JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM* (9 de marzo de 1983), en [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1983/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19830309\\_assemblea-celam\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html), citado 20 agosto de 2012.

primer capítulo de la segunda parte del Documento (nn° 23 - 156). En esa ocasión se generó en la Iglesia en América Latina una encendida reflexión acerca de las preguntas que despertaba hablar de una *nueva evangelización*, particularmente como una toma de distancia –desde el núcleo mismo de la vida y misión de la Iglesia, la evangelización– del camino que en ese tiempo vivían importantes sectores de la Iglesia latinoamericana.

También en la encíclica *Redemptoris missio* (1990), el Papa Juan Pablo II propone la *nueva evangelización* en el centro de la misión de la Iglesia, y no como una acción correctiva de lo que ha sido hecho; la expresión va indicando una actitud propia de la Iglesia y de los agentes evangelizadores en el modo de enfrentar la misión única y permanente de la Iglesia: “*Hoy la Iglesia debe afrontar otros desafíos, proyectándose hacia nuevas fronteras, tanto en la primera misión ‘ad gentes’, como en la nueva evangelización de pueblos que han recibido ya el anuncio de Cristo. Hoy se pide a todos los cristianos, a las Iglesias particulares y a la Iglesia universal la misma valentía que movió a los misioneros del pasado y la misma disponibilidad para escuchar la voz del Espíritu*”<sup>4</sup>.

En octubre de 2010, el Papa Benedicto XVI creó el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, con la misión de ir “*estimulando la reflexión sobre los temas de la nueva evangelización, como descubriendo y promoviendo las formas y los instrumentos adecuados para realizarla*”<sup>5</sup> a través de la profundización del significado teológico y pastoral de la nueva evangelización, para la difusión del Magisterio pontificio sobre el tema, como organismo de colaboración con las Conferencias Episcopales, así como la difusión de iniciativas que favorezcan el uso de las formas modernas de comunicación, y promoviendo la utilización del Catecismo de la Iglesia Católica.

Este itinerario que brevemente hemos delineado y que converge en el próximo Sínodo de Obispos sobre la nueva evangelización ha suscitado –a lo largo de estas décadas– un fecunda y en ocasiones apasionada reflexión a partir de las preguntas que surgían, particularmente con ocasión de la

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Redemptoris missio*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1990, n° 30.

<sup>5</sup> BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica Ubicumque et semper*, 21 de septiembre de 2010, en: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20100921\\_ubicumque-et-semper\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_sp.html), citado 20 agosto de 2012.

preparación de la IV<sup>a</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992): ¿por qué una “nueva” evangelización?, ¿acaso la misión de la Iglesia no es una y siempre la misma: el anuncio y testimonio de la salvación como don de Dios en Jesucristo?, ¿dónde está lo “nuevo”, en qué consiste la “novedad”; acaso la novedad no es Jesucristo que “*es el mismo ayer, hoy y siempre*” (Heb 13,8)?

Además, las preguntas tenían que ver con el eventual carácter correctivo que podría tener la *nueva evangelización* en relación a lo que antes se había realizado, o un carácter de re-evangelización de lo que se consideraba descristianizado, o el desarrollo de actitudes proselitistas, o de intenciones sospechosas de restauracionismo o de políticas de nuevas formas de influencia social.

En medio de estos debates y reflexiones se ha ido poniendo en claro que el Magisterio se refiere a la *nueva evangelización* como un camino de renovación de la vida de la Iglesia en el despliegue de su misión de anuncio del Evangelio: se trata de un anuncio renovado en su “*ardor, método y expresión*”, en el discernimiento de las nuevas situaciones en que acontece el anuncio del Evangelio y en un programa de renovación teológica, espiritual y pastoral de la vida de la Iglesia<sup>6</sup>.

Así, el documento de preparación al Sínodo de Obispos busca precisar el significado de *nueva evangelización* diciendo que

a tal concepto se recurre para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto socio-cultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios en acto. A estos desafíos la Iglesia responde no resignándose, no cerrándose en sí misma, sino promoviendo una obra de revitalización de su propio cuerpo, habiendo puesto en el centro la figura de Jesucristo, el encuentro con Él,

<sup>6</sup> El entonces Cardenal Ratzinger, señalaba en el Congreso de Catequistas y Profesores de Religión, realizado en Roma, con ocasión del Jubileo de los Catequistas, el 10 de diciembre del 2000, que los contenidos esenciales de la nueva evangelización eran la experiencia y anuncio de la llamada a conversión, la centralidad del anuncio del Reino de Dios, el anuncio explícito de Jesucristo y la vida eterna como el horizonte de la salvación. Cf. J. RATZINGER, *La nuova evangelizzazione*, en: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20001210\\_jubilcatechists-ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001210_jubilcatechists-ratzinger_it.html), citado 20 de agosto 2012 (traducción nuestra).

que da el Espíritu Santo y las energías para un anuncio y una proclamación del Evangelio a través de nuevos caminos, capaces de hablar a las culturas contemporáneas. [...] “Nueva evangelización” es sinónimo: de renovación espiritual de la vida de fe de las Iglesias locales, de puesta en marcha de caminos de discernimiento de los cambios que están afectando la vida cristiana en varios contextos culturales y sociales, de relectura de la memoria de la fe, de asunción de nuevas responsabilidades y energías en vista de una proclamación gozosa y contagiosa del Evangelio de Jesucristo<sup>7</sup>.

Esta comprensión actual de la *nueva evangelización* explicita un horizonte de renovación de la vida eclesial para el anuncio del Evangelio, en una práctica de discernimiento de las situaciones de cambio que acontecen en la sociedad y en la cultura, de tal manera que la misión de la Iglesia sea “capaz de hablar a las culturas contemporáneas”<sup>8</sup>.

Asumimos así que la *nueva evangelización* significa un camino y un programa de renovación teológica, espiritual y pastoral desde las fuentes mismas de la misión, para estar a la altura de las desafiantes situaciones actuales. Es una llamada a la renovación en la pasión por el anuncio del Evangelio (“¡Ay de mí si no evangelizo!” 1 Cor 9, 16), ante una situación eclesial en la que el Cardenal W. Kaspers se pregunta:

¿No nos hemos acomodado quizás demasiado en nuestras parroquias y comunidades? ¿No giramos demasiado en torno a nosotros mismos? ¿Existe entre nosotros pasión misionera, una voluntad de crecer, en vez de disminuir? ¿Nos interesan realmente los otros, los que están fuera? ¿Tenemos todavía el valor de interpelar a los demás en lo relativo a la fe, o es que ya no estamos tan convencidos de nuestra causa y, por eso, quizás no arriesgamos nada?<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Lineamenta*, n° 5.

<sup>8</sup> Una vasta mirada al camino de renovación eclesial que implica la nueva evangelización en G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Sal Terrae, Santander 2012.

<sup>9</sup> Cf. W. KASPERS, “La Nueva Evangelización: un desafío teológico, pastoral y espiritual”, en G. AUGUSTIN (ed.), o. c., 25.

De esta manera, la *nueva evangelización* aparece no como una propuesta correctiva o una estrategia coyuntural, sino como que apunta a la renovación de la vida eclesial por la evangelización de los evangelizadores, de manera que su anuncio sea pertinente y creíble. Es una llamada que busca recoger el creciente anhelo –de la misma comunidad de creyentes y del reclamo de la sociedad y la cultura– de una Iglesia más cercana al Evangelio, más coherente y creíble, que viva siempre más de la presencia de Jesucristo vivo y lo anuncie con *parresía*, que sepa discernir las situaciones de la historia (signos de los tiempos) y estar cercana a “*los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y los que sufren*” (GS 1), para anunciar la salvación, comunicando el amor de Dios manifestado en Jesucristo.

## 2. Un nuevo escenario en la vida de la Iglesia

En los cinco años que van desde la Conferencia de Aparecida hasta hoy, ha cambiado significativamente el escenario de la vida de la Iglesia, si bien en esos años ya se percibían algunas de sus manifestaciones. Se trata de una situación de crisis que ha convulsionado la vida de la Iglesia desde sus raíces, enrareciendo su vida y las confianzas en las relaciones internas y con la sociedad, socavando su credibilidad, paralizando en la perplejidad a muchos cristianos y debilitando su anuncio. Cuando hablamos de *crisis* lo estamos haciendo en el sentido más propio de la palabra: un juicio que permite distinguir y discernir (el verbo griego *krino*) y, por lo mismo, es una oportunidad para el cambio, para el crecimiento de lo nuevo: es la clave de la poda de la parra (cf. Jn 15, 1 - 8) para que produzca sus frutos, y como dice el proverbio de nuestra cultura campesina “*cuando se hace la poda, la parra llora*”.

Sin duda, no se trata de una crisis pareja, en el sentido de que sea vivida con la misma intensidad en todas partes o por todos los miembros de la Iglesia, pero sí es una crisis global, en el sentido que toca el conjunto de la vida de la Iglesia. Ya no se trata –solamente– de los complejos problemas que pone el creciente secularismo imperante en muchos sectores de la sociedad, o el desarrollo de los diversos tipos de sectas, o el relativismo moral que nos acosa en la sociedad, sino que se trata –también– de situaciones complejas y aún escandalosas que surgen desde el interior mismo de la

Iglesia por los diversos tipos de escándalos sexuales y las dificultades para gestionarlos adecuadamente, las confianzas rotas y las intrigas de poder, cierta afonía eclesial –a veces, pareciera que hemos enmudecido– y la falta de credibilidad de la Iglesia ante el mundo al cual está llamada a ser testigo de la novedad de Dios.

No es necesario dramatizar para percibir la gravedad de la situación que vive la Iglesia, tal como lo ha señalado el Papa Benedicto XVI en su discernimiento de la situación, al decir que de los abusos sexuales y sus situaciones anexas *“han obscurecido la luz del Evangelio como no lo habían logrado ni siquiera siglos de persecución”*<sup>10</sup>.

Lo nuevo de la situación no reside en la presencia del pecado en la Iglesia, el cual la acompaña en la historia desde sus inicios y por los cuales la Iglesia ha pedido perdón al Señor y las víctimas en diversas ocasiones<sup>11</sup>, sino en que su carácter escandaloso ha generado una crisis de credibilidad en una Iglesia que se presentaba ante el mundo como un referente moral frente al relativismo imperante, especialmente en materias referidas a la sexualidad. Una crisis de credibilidad no sólo ante el mundo, sino que también lleva a los creyentes a pensar cómo ha sido posible que todo esto estuviese ocurriendo en la Iglesia y –en muchos casos– lleva a tomar distancia de la vida eclesial.

De esta manera, se trata de asumir que una situación de crisis –en el sentido más propio de la palabra– es una ocasión privilegiada para discernir y elegir; es decir, es una oportunidad preciosa para el cambio, para lo nuevo y lo mejor. Esto sólo es posible en la medida que se asume el carácter global de la crisis de credibilidad, evitando la trampa de cualquier tipo de respuestas defensivas<sup>12</sup>, y asumiendo que la credibilidad eclesial se encuentra seriamente dañada, opacando su vida y su anuncio.

<sup>10</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los católicos de Irlanda*, 19 de marzo de 2010, en: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20100319\\_church-ireland\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_sp.html), citado 20 de agosto de 2012.

<sup>11</sup> Entre muchas, son particularmente significativas la celebración del Jubileo del Perdón, en que el Papa Juan Pablo II pidió perdón por los pecados de los miembros de la Iglesia a lo largo de la historia (el 12 de marzo de 2000), y del mismo modo el Papa Benedicto XVI pidió perdón por los pecados de los sacerdotes, al término del Año Sacerdotal, el 11 de junio de 2008.

<sup>12</sup> Estas respuestas defensivas pueden ser de una ofendida negación del problema real (“son ataques a la Iglesia”, es una revancha de los medios de comunicación”), sabiendo que también algunos aprovechan de atacar a la Iglesia; pueden ser respuestas minimizadoras

No se trata aquí de hacer el análisis de esta compleja situación, sino de reconocer el cambio de escenario para la vida de la Iglesia y el despliegue de su misión, de manera de poder delinear algunos contornos del curso por el cual poder seguir avanzando. Cambio de escenario que tiene su punto focal –en el momento actual– en la deteriorada credibilidad de la Iglesia para ser portadora de su misión de anuncio del Evangelio, credibilidad que –por otra parte– es uno de los mayores bienes de la Iglesia para su vida y misión en el mundo.

### **3. Desafíos de la nueva evangelización**

Los desafíos de la nueva evangelización, entendida como un proceso de renovación del conjunto de la vida eclesial por la evangelización de los evangelizadores, requieren ser confrontados con la de crisis de credibilidad con la cual la Iglesia aparece ante la sociedad y la cultura del Chile de hoy.

No se trata, por cierto, de presentar un elenco de desafíos –que podría ser interminable–, sino de un ejercicio de discernimiento de los que parecen ser los puntos nodales que interpelan la vida de la Iglesia en vistas a una nueva evangelización.

Por tanto, los desafíos requieren ser considerados como una oportunidad para desarrollar una vida y anuncio que sean creíbles por nuestros interlocutores, considerando que el desafío fundamental es –precisamente– ser creíbles ante nuestro mundo. En esta perspectiva distinguimos tres tipos de desafíos: en el campo teológico, en la acción pastoral y en la experiencia espiritual de la Iglesia, y en algunos escenarios particularmente desafiantes –por su carácter apremiante o por su complejidad– para un camino de nueva evangelización.

---

que no miran la gravedad del problema (“es un problema de unos pocos, son unos pocos casos”) sabiendo que siendo pocos casos, el problema de credibilidad eclesial es global; o pueden ser respuestas patologizadoras que niegan la responsabilidad personal (“se trata de gente enferma”), sabiendo que se trata de patologías, pero que también implican una responsabilidad personal de los afectados y del entorno.

### 3.1. Desafíos para la reflexión teológica

La renovación de la Iglesia en sus diversos agentes implica, también, la renovación de la reflexión teológica; nos parece que en el momento actual no se trata tanto de una renovación de tipo metodológico –como sí lo pudo ser en otros momentos; por ejemplo, la superación del inmovilismo del método escolástico, el desarrollo de los estudios bíblicos como base y columna de la reflexión teológica, o el tipo de reflexión que proponía la “teología de la liberación”–, sino que se trata de asumir algunas temáticas que sitúan a la teología en un horizonte cercano a la acción pastoral de la Iglesia y que son impulsos renovadores de la misma vida de la Iglesia, tal como la Iglesia –y con ella la teología– lo experimentó con ocasión del Concilio Vaticano II, cuando la teología dejó de ser –principalmente– un saber de expertos y se hizo un servicio cercano de reflexión de la experiencia de fe y de la vida de eclesial, dinamizando el camino de renovación conciliar de la comunidad creyente: una teología “hermana” de la vida eclesial, servidora de su acción pastoral, dinamizadora de sus procesos de renovación.

Pareciera que, en esta perspectiva, pocas cosas pueden ser más urgentes que retomar el Concilio Vaticano II, tal como lo señaló el Papa Juan Pablo II al inicio de este nuevo milenio: “*a medida que pasan los años, aquellos textos [del Concilio Vaticano II] no pierden su valor ni su esplendor [...] siento más que nunca el deber de indicar que el Concilio como la gran gracia de la que Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza*”<sup>13</sup>. En este horizonte, quisiera delinear dos ámbitos temáticos de reflexión que siguen el camino abierto por el Concilio Vaticano II y que abren pistas a la reflexión teológica.

#### a) El desarrollo de una eclesiología discipular

El Concilio Vaticano II significó una “revolución copernicana” en el modo de comprenderse la Iglesia a sí misma, que sintéticamente podemos caracterizar como el paso de una eclesiología piramidal y jerarcológica, centrada

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Novo millennio ineunte*, n° 57, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2001 (subrayado del autor).

en sí misma y, en su propia expansión al desarrollo de una eclesiología del Pueblo de Dios animado por el Espíritu que actúa en toda la comunidad y suscita en ella diversos ministerios y carismas para el crecimiento de toda la comunidad, la cual se comprende a sí misma como un sacramento de salvación para toda la humanidad, en diálogo con el mundo y en servicio a ese mundo, haciendo propios los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres, particularmente de los pobres y sufrientes.

Esta renovación eclesiológica fue el gran paso del Espíritu a través del Concilio y que está a la base del conjunto del proceso de renovación conciliar y de lo que ha sido –en buena parte– el proceso de renovación postconciliar. La eficacia de un Concilio depende de su recepción, es decir, cuando el conjunto de la comunidad eclesial hace suyas –como una regla de fe y de vida– las decisiones que han sido promulgadas. Los textos del Vaticano II apuntan a una renovación de la autocomprensión de la Iglesia, de su configuración histórica, del despliegue de su misión y de su relación con el mundo; sin embargo la recepción de esta renovación eclesiológica no ha sido homogénea en la Iglesia, tampoco ha sido ampliamente sostenido en el tiempo el impulso renovador, y el diálogo con el mundo secularizado se ha visto mucho más difícil de lo que se pudo pensar en los tiempos inmediatamente posteriores al Concilio.

Junto con los significativos pasos de renovación que es posible reconocer y agradecer en el camino que la Iglesia ha recorrido en los 50 años que van desde el inicio del Vaticano II, ha habido también vacilaciones y –aun manteniéndose el discurso eclesiológico del Concilio y su lenguaje característico– diversas expresiones de la comunión y participación han quedado ahogadas por brotes de clericalismo o decisiones verticales.

El Concilio Vaticano II no es –simplemente– el punto de llegada de un proceso de renovación eclesiológica, ni tampoco es la última y definitiva palabra acerca de la Iglesia, sino que es un punto de partida para la vida del Pueblo de Dios y lo que el Espíritu vaya suscitando en él. En este sentido, La Conferencia de Aparecida ha propuesto en forma más incisiva la renovación eclesiológica del Concilio, a través de su categoría fundamental de “discipulado misionero” que viene a subrayar el dinamismo espiritual que anima la vida y misión de la Iglesia, comunidad de discípulos.

Frente a una cierta comprensión estática, pasiva y masificadora de la categoría “pueblo de Dios”, en el sentido que el Pueblo de Dios es una rea-

lidad ya dada y al cual se pertenece y se está en él en virtud del bautismo, y con poco énfasis en la responsabilidad personal que implica la permanente respuesta de fe, la categoría del “discipulado misionero” pone de relieve la experiencia personal de encuentro con el Señor Jesús que –a su vez– origina nuevos discípulos en quienes se renueva la experiencia de fe y misión de la comunidad de los discípulos<sup>14</sup>.

Este acento propio de Aparecida, que hemos llamado “*eclesiología discipular*” atraviesa transversalmente el texto del Documento Conclusivo, pero tiene un momento de especial desarrollo en el capítulo 5 (nnº 154 - 239). Se trata, de una renovada expresión de la *eclesiología* del Pueblo de Dios, pues en la *eclesiología discipular* de Aparecida todo queda referido a la escucha de la Palabra, a la respuesta de fe como itinerario de conversión, al testimonio y anuncio de la novedad del encuentro con Jesucristo. Es decir, se subraya el carácter dinámico de la peregrinación del Pueblo de Dios, el cual se manifiesta como un seguimiento discipular de Jesucristo, como una peregrinación en la fe a la luz pascual, quedando firmemente asentada la primacía de la gracia, la centralidad de Jesucristo, el primado de la escucha de la Palabra y la respuesta de fe en el llamado y respuesta al seguimiento de Jesucristo, la edificación de la Iglesia como comunidad de discípulos, y el lugar eminente de María en ella como discípula ejemplar, madre y formadora de los discípulos.

La *eclesiología discipular* de Aparecida manifiesta el dinamismo de la experiencia de fe –como acontecimiento personal y comunitario– que anima la vida de la Iglesia. En la comunidad de los discípulos, es precisamente esa experiencia de fe en el Señor Jesús y la centralidad de su Palabra la que unifica la vida y misión de todos los creyentes: todos somos discípulos llamados a permanecer siempre como discípulos y en actitud de discípulos, y “*si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos*” (Mc 9, 35), quedando así todos los discípulos referidos a la Palabra del único Maestro y en la respuesta de conversión al Reino de Dios. El desarrollo de una *eclesiología discipular* se presenta como una pista fecunda de reflexión para el trabajo teológico en un camino de renovación de la vida y misión de la Iglesia por la evangelización de los evangelizadores.

<sup>14</sup> Vª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento Conclusivo de Aparecida*, Salesianos, Santiago 2007, 29, 243 - 244 (en adelante citado como DA).

### b) *La renovación de la Iglesia en el diálogo con el mundo*

Un tema central del Vaticano II es la relación dialogal de la Iglesia con el mundo, tal como lo propone –principalmente– la constitución *Gaudium et spes*. Un diálogo en el que la Iglesia se comprende a sí misma como servidora de dos realidades que son mayores –en modo diverso– que ella: el Reino y el mundo. En su relación al Reino, la Iglesia se comprende como “*germen e inicio*” y al servicio de su anuncio en el mundo (LG 4); en su relación al mundo se comprende como creatura y solidaria con este mundo y su historia, llamada a ser servidora de este mundo (GS 1 y 3). Tal como lo sintetizó el Papa Pablo VI en la clausura del Concilio: “*la antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. El descubrimiento de las necesidades humanas –y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra– ha absorbido la atención de nuestro sínodo [...] La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad [...], la idea del servicio ha ocupado un puesto central*”<sup>15</sup>.

Sin embargo, este espíritu de diálogo y servicio al mundo, al término del Concilio debió confrontarse en las décadas siguientes con una serie de situaciones complejas que el Concilio –en su momento– no pudo prever, las cuales hicieron que a los ojos de muchos pareciera que el Concilio se entrampó en un optimismo ingenuo ante el mundo. Entre esas situaciones: la crisis por la que pasó la vida sacerdotal y religiosa con el abandono de muchos de sus miembros, la creciente secularización en Europa y Norteamérica –y ahora, también en América Latina–, los procesos de liberación en los países del Tercer Mundo, el acelerado desarrollo tecnológico, las reivindicaciones feministas, el abandono masivo de la Iglesia –principalmente en Europa– por parte de los jóvenes, el avance de las ideologías secularistas y de posturas de relativismo moral, el crecimiento de las sectas, etc...

Las tentaciones defensivas de repliegue o la distancia sospechosa ante el mundo se pueden ver incrementadas ante el creciente pluralismo socio-cultural y religioso. Sin embargo, es preciso acoger el pluralismo como

<sup>15</sup> PABLO VI, “Discurso de clausura del Concilio Vaticano II” (7 de septiembre de 1965), n° 13, en: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1965, 818.

una oportunidad histórica para la fe, porque ésta irá siendo cada vez menos una simple determinación cultural [...] que no se deja reducir a un espacio institucional de carácter religioso [...] La fe vivida en una sociedad plural nos invita a comprender toda la sacramentalidad de la Iglesia en función de la comunión de los hombres con Dios y de la unidad de todo el género humano<sup>16</sup>.

Allí la Iglesia puede establecer un diálogo crítico y fecundo con todas las corrientes de pensamiento y culturas para testimoniar al Señor Jesús y su Evangelio. La Iglesia no puede reconocerse a sí misma ni vivir su misión de anuncio sin el diálogo abierto, crítico –también de sí misma– y humilde en una sociedad plural.

En este diálogo con el mundo la Iglesia se reconoce solidaria de la historia humana y es habilitada para tener una palabra en medio del conjunto de voces de la sociedad. Sin este diálogo y su correspondiente actitud de servicio, la Iglesia se aparta del dinamismo de la Encarnación y se hace extraña a sí misma y al mundo. En el despliegue de la misión evangelizadora en diálogo con un mundo plural los mismos evangelizadores son evangelizados, como nos lo muestran los primeros testigos de la fe (por ejemplo, Pedro en casa de Cornelio [Hech 10 y 11], Pablo en el Areópago de Atenas y luego en Corinto [Hech 17, 22ss y 1 Cor 1, 17ss]).

Por cierto, el quehacer teológico tiene –necesariamente– que estar referido a sus fuentes y profundizar en ellas, así como en el estudio de las expresiones de esta reflexión creyente a lo largo de la historia, pero todo ello es en función de su relevancia para el anuncio de la fe a los hombres de hoy, para que sea “*capaz de hablar a las culturas contemporáneas*”<sup>17</sup>. Sin embargo, la misión evangelizadora del mismo quehacer teológico se hace relevante en su particular tarea de cultivar un diálogo abierto y crítico con las corrientes de pensamiento y la cultura, así como en el discernimiento de los signos de los tiempos (“*es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio*”<sup>18</sup>).

<sup>16</sup> J. SILVA SOLER, “La Iglesia ante el pluralismo: una oportunidad histórica para la fe”, en: SOCIEDAD CHILENA DE TEOLOGÍA (ed.) *Pluralidad en la teología*, San Pablo, Santiago 1995, 91.

<sup>17</sup> *Lineamenta*, n° 5.

<sup>18</sup> GS 4.

Tal como lo señala el documento de preparación al Sínodo de Obispos, “*el proceso de evangelización se transforma en un proceso de discernimiento; el anuncio exige que antes haya un momento de escucha, comprensión e interpretación*”<sup>19</sup>. Esta tarea de discernimiento en vistas de la evangelización corresponde –señala el Vaticano II– especialmente a los pastores y a los teólogos, de la cual ninguno puede abdicar<sup>20</sup>.

Se trata, pues, de la necesaria lectura de la acción de Dios en la historia y sus conflictos, lo cual constituye una ineludible tarea del trabajo teológico que urge para la renovación de la Iglesia, para la relevancia actual de su misión evangelizadora y para –en ese diálogo y discernimiento– responder desde la razonabilidad de la fe a la disminuida credibilidad de la Iglesia en nuestra sociedad.

### *3.2. Desafíos para la vida de la Iglesia en la acción pastoral y la experiencia espiritual*

Un proceso de renovación de la vida eclesial pasa por dos aspectos que se encuentran en mutua dependencia: la acción pastoral y la espiritualidad. No hay pastoral sin una honda experiencia espiritual en los evangelizadores y sin comunicación de esa experiencia espiritual; por otra parte, no hay experiencia espiritual verdadera sin que ésta viva la urgencia de la misión, también en sus expresiones de vida contemplativa y en el signo de la vida monástica. Quisiera proponer dos desafíos que parecen recoger una diversidad de situaciones pastorales y en los que confluyen estas dos dimensiones de la vida cristiana: la pastoral y la espiritualidad.

#### *a) El encuentro con Jesucristo, eje de toda la acción pastoral*

La acogida de un renovado encuentro con Jesucristo como eje de la nueva evangelización pone de manifiesto el sentido de la acción pastoral: for-

<sup>19</sup> *Lineamenta*, n° 3.

<sup>20</sup> “*Propio es de todo el Pueblo de Dios, pero especialmente de los pastores y teólogos, escuchar con la ayuda del Espíritu Santo, y discernir e interpretar las varias voces de nuestro tiempo, y valorarlas a la luz de la Palabra divina, para que la verdad revelada pueda ser mejor recibida, mejor comprendida y expresada en forma más adecuada*” (GS 44).

mar discípulos que recorran con Jesucristo el camino de la Pascua, lo que significa una conversión de la Iglesia en su acción pastoral –como señala Aparecida–, en la que todo esté sometido al servicio del Reino<sup>21</sup>.

La Iglesia nace de la gracia del encuentro con Jesucristo, a quien los discípulos son ofrecidos como un don del Padre (cf. Jn 17,6) y es entregada al mundo en el dinamismo dialogal de ese encuentro (cf. Jn 17,18). La identidad eclesial no tiene otra fuente que el dinamismo dialogal de la gracia de ese encuentro, vivido en la tradición de la comunidad de los discípulos: el Señor Jesús es el Evangelio y es el Evangelizador.

Para ser entregada al mundo en el seguimiento de Jesucristo, la Iglesia requiere estar arraigada en el “como” de Jesucristo (“*Como tu, Padre me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo*” Jn 17,18). Es la experiencia espiritual de la adhesión a Jesucristo la que funda el quehacer eclesial y es, al mismo tiempo la fuente de toda su eficacia (cf. Jn 15,5).

El “hoy” de la Iglesia es –fundamentalmente– el hoy de Jesucristo; no lo son –ni en primer lugar ni de modo fundamental– nuestras complejas circunstancias históricas, las cuales son –precisamente– circunstancias; es decir, son ocasiones para la gracia, son ocasiones para el encuentro con Jesucristo y para la respuesta de fe a Él, consintiendo a ser enviados en su Nombre a este mundo y en estas circunstancias. Es así que la experiencia de fe, el acontecimiento de la gracia, queda adecuadamente situado como la cuestión fundamental de la vida de la Iglesia: la cuestión central de la vida de la Iglesia es ser de Jesucristo como la Esposa es del Esposo, como el Cuerpo está unido a la Cabeza. No se trata de una pertenencia abstracta a Jesucristo, sino de una pertenencia a Él en nuestras circunstancias históricas, las que estamos llamados a vivir desde la adhesión a Jesucristo.

El encuentro con Jesucristo como eje de la vida y acción pastoral de la Iglesia nos sitúa en un nivel más fundamental: la misión evangelizadora, sus opciones fundamentales y sus prioridades pastorales, no dependen –ni en lo fundamental ni en primer lugar– de nuestras actitudes psicológicas personales, de nuestros medios institucionales ante la magnitud y complejidad de los problemas, tampoco de nuestras inercias institucionales ni de los análisis de la sabiduría humana. Lo decisivo es siempre nuestra respuesta personal de fe y adhesión al Señor Jesús y su Evangelio en medio de

<sup>21</sup> Cf. DA 365 - 372.

todas esas circunstancias, para poder presentarlo a otras personas y para que ellas puedan tener el decisivo encuentro con Jesucristo.

La cuestión fundamental en la vida de la Iglesia es y será siempre nuestra conversión a Jesucristo. Conversión en la que se juega nuestra identidad y fidelidad al Evangelio de la gracia de Dios. Nuestra cuestión central nunca podrá ser lo que otros hagan o no hagan, sino qué hacemos nosotros para dar una respuesta de fe al don recibido, cómo vivimos en medio de los hombres y mujeres de nuestro pueblo, cómo nos relacionamos entre nosotros y con los demás, cómo organizamos esas relaciones, signos de qué y con qué tipo de anuncio somos percibidos. Nuestra cuestión fundamental ha de ser siempre nuestra respuesta de fe al Verbo hecho carne, nuestra relación personal y comunitaria a Jesucristo, y todo lo demás –las complejas dificultades y sus problemas– son situaciones a vivir, enfrentar y transformar desde nuestra relación a Jesucristo y su Evangelio.

Bien sabemos que nunca podemos dar por supuesta –como un acontecimiento datado en nuestro pasado– nuestra respuesta de fe a Jesucristo, sino que es una relación a construir en una conversión pastoral, en cada momento y situación de nuestra historia a partir de la escucha de la Palabra que nos invita a respuestas siempre nuevas. Así mismo, tampoco podemos dar por supuesta la validez de nuestras de nuestras prácticas y estilos de relación como signos de la Novedad del Evangelio, sino que recibimos dicha validez desde una humilde actitud de cambio en la conversión a la Palabra hecha carne.

Es decir, la acción pastoral está llamada a ser el testimonio del fundamento de toda la vida de fe, de la originalidad y de la eficacia de la fe: el primado de la gracia. Al respecto conviene recordar un párrafo central de la *Novo millennio ineunte*:

En la programación que nos espera, trabajar con mayor confianza en una pastoral que dé prioridad a la oración personal y comunitaria, significa respetar un principio fundamental de la visión cristiana de la vida: la primacía de la gracia. Hay una tentación que insidiosa siempre todo camino espiritual y la acción pastoral misma: pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programa. Ciertamente, Dios nos pide una colaboración real a su gracia, y por tanto, nos invita a utilizar todos los recursos de nuestra inteligencia y capacidad operativa

en nuestro servicio a la causa del Reino. Pero no se ha de olvidar que, sin Cristo, ‘no podemos hacer nada’ (Jn 15,5). La oración nos hace vivir precisamente en esa verdad. Nos recuerda constantemente la primacía de Cristo, y en relación con Él, la primacía de la vida interior y de la santidad. Cuando no se respeta este principio, ¿ha de sorprender que los proyectos pastorales lleven al fracaso y dejen en el alma un humillante sentimiento de frustración?”<sup>22</sup>.

### b) *La evangelización de los pobres*

El camino de la opción preferencial por los pobres –especialmente a partir de la Conferencia de Puebla (1979)– ha sido un surco luminoso de evangelización de la misma Iglesia y de conversión pastoral y, al mismo tiempo, ha estado sembrado de enfoques parciales y tensiones. Un momento significativo de este camino –a nivel del Magisterio– es el que señaló el Papa Juan Pablo II en la *Novo millennio ineunte*, renovando esta opción desde su fundamento cristológico: “Esta página [se refiere a Mt 25, 35-36] no es una simple invitación a la caridad; es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia. [...] De tal manera “que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos [los pobres]”<sup>23</sup>.

En la opción preferencial por los pobres está, pues, en juego la fidelidad de la Iglesia a su Señor que proclama que ha venido a “evangelizar a los pobres” (Lc 4, 18; cf. Mt 11, 5). ¿De qué fidelidad se trata, qué está en juego? La fidelidad que está en juego es la de la fidelidad al signo mesiánico que proclama el Señor Jesús, y por tanto, está en juego la fidelidad de la Iglesia a la autenticidad de su misión. La opción preferencial por los pobres es, como toda opción evangélica, en vistas al anuncio del Reino de Dios, de manera que es siempre un camino de conversión. Es tarea permanente de la Iglesia y, particularmente en el horizonte de la evangelización, la actualización del signo mesiánico de la evangelización de los pobres, el cual será siempre el criterio de autenticidad de toda acción evangelizadora, tal como

<sup>22</sup> JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 38.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 49.

respondió Jesucristo a los enviados del Bautista (cf. Mt 11,2-6). Se trata, pues, de actualizar renovadamente aquello que señalaba la *Evangelii nuntiandi* como el signo eminente de la acción evangelizadora: “Y al centro de todo, el signo al que Él atribuye una gran importancia: los pequeños, los pobres, son evangelizados, se convierten en discípulos suyos, se reúnen ‘en su nombre’ en la gran comunidad de los que creen en Él”<sup>24</sup>.

Si el eje central de toda la evangelización es el encuentro con Jesucristo, en la evangelización de los pobres se encuentra su punto focal y su criterio de autenticidad, así como el camino de conversión de toda la acción pastoral de la Iglesia a esta orientación de la acción evangelizadora.

La centralidad de la evangelización de los pobres como el signo mesiánico que la Iglesia tiene que actualizar en la historia es un desafío mayor que sitúa a la Iglesia en el único camino posible que ella tiene para recorrer: el camino del Siervo, y así lo señala un texto luminoso del Vaticano II: “Así como Cristo realizó la redención en la pobreza y la persecución, así la Iglesia está llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación” (LG 8). En este camino de seguimiento del Mesías Pobre, la Iglesia se encuentra en su raíz fundamental: la misión de Jesucristo, el modo en que la realiza, sus primeros y principales destinatarios llamados a ser la comunidad de los discípulos al servicio del Reino. En la evangelización de los pobres la Iglesia se encuentra con sus raíces y con el “como” del Jesucristo (cf. Jn 20, 21) de un modo sanador y salvador para ella misma: humilde, pobre, abierta al diálogo con todos, amiga de pecadores, servidora de un amor que no se acaba con el pecado y testigo de la belleza de una vida según el Evangelio del Siervo.

Siendo la evangelización de los pobres el criterio de autenticidad de toda acción evangelizadora y –en palabras de Juan Pablo II– verificándose en ella la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo, no menos que en el plano de la ortodoxia doctrinal<sup>25</sup>, es en ella donde se encuentra uno de los puntos focales para la transmisión de la fe en el camino de la nueva evangelización.

Sin duda, se trata de una conversión que debería llenarnos de preguntas y desafíos. A la Iglesia corresponde –una y otra vez, en cada nueva circuns-

<sup>24</sup> PABLO VI, *Exhortación Apostólica Evangelii nuntiandi*, 12, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1975.

<sup>25</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 49.

tancia de la historia— poner el conjunto de sus medios espirituales, humanos y materiales al servicio preferencial de la evangelización de los pobres, y en esto tenemos mucho camino por recorrer.

#### **4. Escenarios desafiantes**

Por último, quisiera señalar —sin ir más allá del enunciado— algunos ámbitos particulares de la acción evangelizadora que requieren una atención particular, sea por su carácter apremiante y/o su complejidad.

##### *4.1. Renovación de la catequesis*

Una de las principales realidades pastorales en la transmisión de la fe es la catequesis, que es —también— una de las dimensiones más fecundas en la Iglesia en Chile. Aunque no disponemos de estadísticas al respecto, por los testimonios que se escuchan de muchos creyentes, pareciera que una parte muy significativa de los agentes pastorales laicos han llegado a una activa participación eclesial a través de la catequesis familiar para la Eucaristía<sup>26</sup> u otras catequesis pre-sacramentales. La catequesis pre-sacramental y, particularmente la catequesis familiar, es un verdadero tesoro de la Iglesia en Chile y una de sus dimensiones fecundas en la evangelización.

Con el pasar de los años —casi 50 años— la catequesis familiar y las demás catequesis pre-sacramentales requieren una profunda revisión metodológica, de contenido y de lenguaje<sup>27</sup>, para seguir desplegando su fecundidad evangelizadora en la clave del encuentro con Jesucristo. Una revisión metodológica que tenga en cuenta las nuevas situaciones sociológicas de la familia y que pueda delinear itinerarios pedagógicos de una catequesis

<sup>26</sup> Hasta hace 30 o 40 años, la mayoría de los laicos que participaban activamente en la vida de la Iglesia y en la misión evangelizadora se habían integrado a partir de los diversos movimientos de Acción Católica, donde se habían formado. Tenemos la impresión —y sería bueno hacer algunos estudios estadísticos— que hoy para la mayoría de los agentes pastorales laicos (catequistas, responsables de grupos parroquiales, ministros laicos, incluso diáconos permanentes) ha sido la catequesis familiar la puerta de entrada a la vida eclesial y servicios pastorales de la Iglesia.

<sup>27</sup> Cf. DA 100 d.

continúa; una revisión de contenidos que apunte a conducir al encuentro con Jesucristo y a una vida en Él.

#### *4.2. La injusta pobreza de los pobres y las nuevas pobreza*

Una de las heridas que atraviesa la vida de nuestro pueblo es la injusta pobreza de los pobres que se manifiesta en la persistente y creciente mala distribución de los bienes y del acceso a ellos; bien conocido es el hecho de que Chile es uno de los países en que –a pesar de las mejorías en las condiciones generales de vida– existe una muy mala distribución del ingreso y del acceso a los bienes<sup>28</sup>, lo cual por injusto es fuente de nuevas tensiones, injusticias y violencias. Del mismo modo, cada vez son más evidentes en la vida social las llamadas “nuevas pobreza” que se expresan –entre otras– en el problema de la drogadicción, en el aumento de la delincuencia y las cárceles llenas de jóvenes, en las crecientes disfunciones psicológicas y síquicas, en la situación de los migrantes, en el aumento de rupturas familiares y de familias disfuncionales, y una amplia gama de pobreza morales y espirituales.

El testimonio de las parábolas del buen samaritano (cf. Lc 10, 29 - 37) y del juicio final (cf. Mt 25, 31 - 46) es para nosotros una permanente llamada a vivir y renovar el encuentro con Jesucristo ante el herido del camino e invitar a otros a este encuentro con el Señor Jesús en sus rostros sufrientes<sup>29</sup>. Al mismo tiempo, estamos llamados –en la huella de San Alberto Hurtado– a renovar lo que en su época se llamaba el “catolicismo social” que es, al mismo tiempo, una de las vías fecundas de encuentro con las mejores fuerzas de la sociedad civil y un signo de autenticidad y credibilidad de la comunidad de los discípulos del Señor Jesús.

#### *4.3. Los jóvenes*

Para la vida y renovación de la Iglesia los jóvenes ocupan un lugar especial, algo similar sucede en la sociedad; sin embargo, frecuentemente los jóvenes se ven postergados, marginados o excluidos. La Misión Joven que

<sup>28</sup> Cf. MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL DE CHILE, *Encuesta Casen*, en: [www.ministeriode-desarrollosocial.gob.cl/casen](http://www.ministeriode-desarrollosocial.gob.cl/casen), citado 20 de agosto de 2012.

<sup>29</sup> Cf. DA 65; 407 - 430.

está llevando a cabo la Iglesia en Chile es, precisamente, un intento para que los jóvenes ocupen un lugar principal en las preocupaciones y tareas pastorales de la Iglesia, que está llamada siempre a actualizar la mirada y propuesta del Señor Jesús al llamado “joven rico”: “*Jesús, fijando en él su mirada, le amó y le dijo...*” (Mc 10, 21).

En el marco de la Misión Joven es preciso ir dando mayor forma a una Pastoral Juvenil más diferenciada según los diversos tipos de jóvenes que hoy encontramos: hay algunos que tienen una rica fe transmitida en sus familias y vivida en la comunidad eclesial, para otros la misma palabra “Dios” no significa nada, otros viven diversas formas de exclusión social, otros viven inmersos en un mundo marcado por el consumo de drogas y la delincuencia, etc...

Una nueva evangelización de los diversos mundos juveniles supone una adecuada diferenciación en las propuestas de Pastoral Juvenil, y que estén siempre orientadas a llevarlos al encuentro con el Señor Jesús para que decidan ser sus discípulos; esto es particularmente desafiante cuando en diversos ambientes se ha roto la cadena tradicional de transmisión de la fe a través de la familia. Esta tarea supone que existan itinerarios pedagógicos diferenciados, con propuestas claras y en un lenguaje adaptado a los diversos tipos de jóvenes.

#### 4.4. *El diálogo ecuménico*

En este ámbito de la misión, nuestra Iglesia latinoamericana y –en nuestro caso particular– en Chile, tenemos una gran tarea –que es, al mismo tiempo, una gran deuda–, pues siendo la búsqueda de la unidad entre los discípulos de Jesucristo es un explícito mandato del Señor y condición para la credibilidad del Evangelio (cf. Jn 17, 21 - 22), son pocos los pasos que damos en esta dirección. Es cierto que la dificultad no viene sólo –y con frecuencia, tampoco principalmente– de nuestra relativa pasividad ante el tema, sino de la actitud de rechazo fundamentalista o una actitud abiertamente anticatólica por parte de otras comunidades cristianas. Pero... por fidelidad al Señor Jesús y su Evangelio no podemos renunciar a la búsqueda de la unidad<sup>30</sup>. El texto de Aparecida nos invita a cultivar una activa actitud

<sup>30</sup> Cf. DA 227 – 239.

de diálogo, y nos recuerda que “*donde el diálogo emerge como actitud y práctica, en un camino de conversión y reconciliación*”<sup>31</sup>. Donde existe el diálogo ecuménico “*disminuye el proselitismo, crece el conocimiento recíproco, el respeto y se abren posibilidades de testimonio común*”<sup>32</sup>.

La búsqueda de un diálogo ecuménico y de acciones comunes con otras comunidades cristianas es una urgencia que nace de la oración de Jesús, “*para que todos sean uno*” (Jn 17,21), y es –en medio de sus dificultades– un ámbito misionero de credibilidad en nuestra cultura cada vez más secularizada y fragmentada, y es una tarea que exige de todos nosotros la mejor preparación, iniciativas, paciencia y capacidad de diálogo.

## 5. Conclusión: Dios nos salva por el camino del Siervo

El Concilio Vaticano II, hace casi 50 años, nos decía que “*la Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor, hasta que Él venga. Se vigoriza con la fuerza del Señor resucitado, para vencer con paciencia y con caridad sus propios sufrimientos y dificultades internas y externas, y manifiesta fielmente en el mundo el misterio de Cristo, aunque entre penumbras, hasta que al fin de los tiempos se descubra con todo esplendor*”<sup>33</sup>.

Así, hoy nos corresponde a nosotros, desde nuestra experiencia de fe vivida en el encuentro con el Señor Jesús, actualizar este signo profético de la Iglesia, comunidad de discípulos. Comunidad evangelizada y evangelizadora, pues “*evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda; ella existe para evangelizar*”<sup>34</sup>, nos decía el Papa Pablo VI, hace casi 40 años en la carta *Evangelii nuntiandi*. Hoy, esta llamada y misión permanente de la Iglesia toma la forma de la *nueva evangelización* y sus desafíos propios en nuestras actuales circunstancias históricas. Sin embargo, en nuestra vida eclesial y su misión de anuncio no podemos nunca olvidar el camino preciso a través del cual acontece el misterio de la gracia de Dios en el mundo: el camino del Siervo;

<sup>31</sup> DA, 228.

<sup>32</sup> DA, 233.

<sup>33</sup> LG 8.

<sup>34</sup> Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* 14.

es decir, el camino que recorre el Verbo de Dios en el mundo, desde la pobreza del Pesebre a la entrega total en la pobreza definitiva de la Cruz, Dios nos salva a través de ese camino que recorre el Señor Jesús, el Siervo glorificado.

De esta manera, la Iglesia no tiene otro camino que recorrer, y las complejas circunstancias actuales pueden ser una ocasión privilegiada para acoger y actualizar como Iglesia la gracia del camino del Siervo en una Iglesia sencilla, cercana, humilde, dialogante, “*casa y escuela de la comunión*”<sup>35</sup>, disponible y generosa en su entrega, pues “*así como Cristo realizó la redención en la pobreza y persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación*”<sup>36</sup>.

## Bibliografía

- AUGUSTIN G. (ED.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Sal Terrae, Santander 2012.
- BENEDICTO XVI, *Carta a los católicos de Irlanda*, 19 de marzo de 2010, en: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20100319\\_church-ireland\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_sp.html).
- BENEDICTO XVI, *Carta apostólica Ubicumque et semper*, en: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20100921\\_ubicumque-et-semper\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_sp.html).
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen gentium*, BAC, Madrid 1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, BAC, Madrid 1965.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento Conclusivo de Aparecida*, Salesianos, Santiago 2007.
- JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM*, 9 de marzo de 1983, en: [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1983/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19830309\\_assemblea-celam\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html).

<sup>35</sup> JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* 43.

<sup>36</sup> LG 8.

- JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Redemptoris missio*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1990.
- JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Novo millennio ineunte*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2001.
- JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa en el Santuario de la Santa Cruz, Mogila (9 de junio de 1979)*, en: SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE OBISPOS, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2011.
- PABLO VI, "Discurso de clausura del Concilio Vaticano II" (7 de septiembre de 1965), en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1965.
- PABLO VI, *Exhortación Apostólica Evangelii nuntiandi*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1975.
- SOCIEDAD CHILENA DE TEOLOGÍA (ed.) *Pluralidad en la teología*, San Pablo, Santiago 1995.

Artículo recibido el 24 de septiembre de 2012

Artículo aceptado el 24 de octubre de 2012



***MYSTERIUM, COMMUNIO ET SACRAMENTUM.***  
**LA ECLESIOLOGÍA EUCARÍSTICA DE JOSEPH RATZINGER**

*MYSTERIUM, COMMUNION ET SACRAMENTUM.*  
THE EUCHARISTIC ECCLESIOLOGY OF JOSEPH RATZINGER

**Pablo Blanco Sarto<sup>1</sup>**

Universidad de Navarra. Pamplona- España

**Resumen**

La eclesiología de Ratzinger es en primer lugar una “eclesiología teológica”, que va de la Trinidad a la humanidad. La aproximación que propone es la teología de la Iglesia de los Padres, dotada de una firme fundamentación en la Escritura. Las categorías de “pueblo de Dios” y “cuerpo de Cristo”, las dimensiones misteriosa y sacramental se fundirán en su eclesiología eucarística de comunión. Esta visión teológico-sacramental incluye no sólo la Eucaristía y los demás sacramentos, sino también la apostolicidad continuada en las instancias complementarias del primado y la colegialidad. Junto a la palabra y los sacramentos, existe también el ministerio como elemento de unidad. La Iglesia posee sus dimensiones cristológica y pneumatológica, que fundamentan su respectiva condición sacramental y carismática. Es católica y apostólica, con los complementarios elementos de Iglesia universal e Iglesias locales. Serán pues todos estos los elementos constitutivos de la *communio*.

**Palabras clave:** Ratzinger, Eclesiología, Misterio, Sacramento, Eucaristía.

**Abstract**

The Ratzinger's ecclesiology is first of all a “theological ecclesiology”, which goes from the Trinity to the humanity. The approach that the author proposes is the theology of the Church elaborated by the Fathers, which has at the same time a background routed in the Scripture. The categories of “People of God” and “Body of Christ”, the mysterious and sacramental dimensions will be united, for giving us an eucharisti-

<sup>1</sup> Doctor en Teología. Profesor adjunto del Departamento de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra. Pertenece a la *Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI Stiftung* de Ratisbona- Alemania. Correo electrónico: pblanco@unav.es

cal and communal ecclesiology. This is the theological-sacramental vision which incorporates not only the Eucharist and the other sacraments, but also the uninterrupted apostolicity present in apparently complementary manifestations, as the petrine primate and the collegiality. In the Church the elements of the continuity are formed not only by the word and the sacraments, but also by ministry in its different forms. The Church has the christological and pneumatological dimension, that is the foundation of her double condition: the charismatic and the sacramental. The catholicity and the apostolicity are also complementary elements., that explains its presence as universal and local Churches. All these elements (apostolicity, universality, ministry, word, sacraments) go together for constituting the communio.

**Keywords:** Ratzinger, ecclesiology, Mystery, Sacrament, Eucharist.

“Me ocupo del tema de la Iglesia porque de esta forma dirijo mi mirada hacia Dios y, en este sentido, Dios es el tema central de todos mis esfuerzos”<sup>2</sup>, declaraba Ratzinger en una entrevista. Reivindicaba así una “imagen teocéntrica de la Iglesia”<sup>3</sup>. El actual Benedicto XVI ha dedicado al estudio de la Iglesia –junto a la escatología– gran parte de su reflexión teológica<sup>4</sup>. En estas páginas intentaremos describir las principales ideas eclesiológicas, de modo cronológico y temático<sup>5</sup>. En primer lugar, debe quedar clara la prio-

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid 1997, 72.

<sup>3</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 295-296.

<sup>4</sup> Cf. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 126.

<sup>5</sup> Sobre la eclesiología de Ratzinger, véase: M. FAHLEY, “Joseph Ratzinger como eclesiólogo y pastor”, *Concilium* 17/ 161 (1981) 133-144; A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Clark, Edimburgo 1988, 27-53; D. DONOVAN, “J. Ratzinger: a christocentric Empasis”, *What are they saying about the ministerial priesthood*, Paulist Press, Mahwah 1992, 60-73; C. O`CONNEL, “Ratzinger, Joseph”, en: S. PIÉ (ed.), *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 199-201; M. VOLK, *The Church as communio of the whole*, Eerdmans 1998, 29-71; H. M. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium*, Ignatius, San Francisco, 2007, 158-160; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit im Glauben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, EOS, Sankt Ottilien 2009; S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, *Communio* 7 (2007) 122-138; ibídem, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008; ibídem, “La ‘eclesiología teológica’ de Joseph Ratzinger”, en: ibídem (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, San Pablo, Madrid 2009, 195-241; C. OHLY, “¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo? Sobre las líneas principales en la eclesiología de Joseph Ratzinger”, en: L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI / actas del Ciclo organizado por el Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez” de la Fundación Universitaria Española los días 21, 22 y 23 de marzo de 2007*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 129-163. No comparti-

ridad del concepto de misterio a la hora de abordar la Iglesia. “El concilio Vaticano II quiso incluir a todo trance y subordinar el tema de la Iglesia en el tema de Dios, mostrar propiamente una eclesiología teológica”<sup>6</sup>. Es decir, que la Iglesia es en primer lugar un misterio”<sup>7</sup>. Ratzinger repite insistentemente que la teología de la Trinidad ha de ser medida y criterio de la eclesiología<sup>8</sup>.

### 1. *Mysterium et sacramentum*

Para el teólogo alemán, la Iglesia es un misterio que une sacramentalmente lo visible e invisible, de modo análogo a los misterios de la Trinidad y de la encarnación<sup>9</sup>. La Iglesia sería “pueblo de Dios en y a través del cuerpo de Cristo: pueblo de Dios por la comunión con Cristo en el Espíritu”<sup>10</sup>. Es pueblo del Padre, cuerpo de Cristo –“tabernáculo del Logos” (*Zelt des Logos*)– y templo, “organismo del Espíritu”<sup>11</sup>. La Iglesia sería el nuevo pueblo de Dios fundado por Cristo y animado por el Espíritu, y en este concepto se unirán la pneumatológica “teología de la palabra” con la cristológica

---

mos pues la presunta ruptura y discontinuidad en la eclesiología ratzingeriana que parece advertir H. J. POTTMEYER (“Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la *communio* de Joseph Ratzinger”, en: F. MEIER H. – F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Barcelona 2007, 171-201) y en parte reflejadas por S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 451-456.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 131. Cf. S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, 125; íbidem, *Iglesia es caritas*, 45-54.

<sup>7</sup> Cf. *LG* 1-8.

<sup>8</sup> Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, “Logos y ágape, origen y contenido de la Koinonía”, en: C. PALOS – C. CREMADES (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Edicep, Valencia 2006, 127.

<sup>9</sup> Cf. íbidem, 107-108; C. OHLY, o. c., 142.

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, Múnich 1954, XIV; C. OHLY, o. c., 139.

<sup>11</sup> S. WIEDENHOFER, “Einleitung”, Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, en: J. HÖFER – K. RAHNER, *Lexicon für Theologie und Kirche* (en adelante *LThK*) (1965) 10; cf. J. RATZINGER, “Kirche: II. Die Lehre des kirchlichen Lehramtes, III. Systematisch IV”, en: *LThK* VI (1961) 172-183. Los ecos de la eclesiología de Johann Adam Möhler –uno de sus teólogos favoritos– resultan aquí evidentes (cf. J. A. MÖHLER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 87). Cf. también M. VOLK, o. c., 67-71; S. WIEDENHOFER, o. c., 124-125; C. OHLY, o. c., 143-144.

eclesiología eucarística<sup>12</sup>. Se trata pues de la eclesiología trinitaria de la patristica y de la LG 1-8 y 17. La eclesiología de Joseph Ratzinger está pues fundamentada sobre todo en la Escritura y en los Padres, “enraizada en la tradición”<sup>13</sup>. Para Ratzinger “eclesiología teológica” significa “eclesiología patristica”<sup>14</sup>.

### a) Agustín, la Iglesia y la Eucaristía

Las tendencias eclesiológicas en la primera mitad del siglo XX eran dos: una tradicional centrada en los conceptos de poder, derecho y autoridad; y otra más innovadora, que proponía las ideas de servicio y comunidad en torno a los modelos de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios<sup>15</sup>. Las influencias intelectuales que había recibido el joven estudiante de teología en Múnich venían también desde Francia. En 1938 Henri de Lubac (1896-1991) había publicado *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, un ensayo sobre la dimensión social y universal 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”<sup>16</sup>. La Iglesia hace la Eucaristía, y viceversa, como afirma la famosa frase<sup>17</sup>. En estas obras se unen la dimensión social y salvadora con la Eucaristía, pues la una lleva a la otra. En 1947 Ratzinger leía *Catolicismo* y otros de sus escritos. “Me sumergí en otras obras de Lubac –escribió–, y obtuve provecho sobre

<sup>12</sup> Cf. J. RATZINGER, “Kirche”, 178; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 92-93.

<sup>13</sup> Cf. T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997, 41-68, 302-307; SCHÜLERKREIS (Hrsg.), *Vom Vierterauffinden der Mitte Grundorientungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 123-124, M. H. HEIM, o. c., 244; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 91-93, 106-109; M. M. SURD, o. c., 35-41.

<sup>14</sup> Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 273. Sobre el concepto de pueblo de Dios ver M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifatius, Paderborn 1940.

<sup>15</sup> Cf. T. WEILER, o. c., 39.

<sup>16</sup> H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milán, 1996, 13.

<sup>17</sup> Cf. *ibidem.*, *Meditación sobre la Iglesia. Madrid*, Encuentro, 1988, 129.

todo de la lectura de *Corpus Mysticum*, en la que se me abría un nuevo modo de entender la Eucaristía y la unidad de la Iglesia”<sup>18</sup>.

Su tesis doctoral sobre la eclesiología de san Agustín supuso una indagación en los conceptos de pueblo y casa de Dios aplicados a la esposa de Cristo<sup>19</sup>. El maestro de Ratzinger, Gottlieb Söhngen, quiso comprobar que el concepto “pueblo de Dios” era bíblico y patrístico<sup>20</sup>. Sin embargo, con su investigación, Ratzinger llegó a la conclusión de que “el término *ecclesia*, Iglesia, es la modificación y la transformación del término veterotestamentario de pueblo de Dios”<sup>21</sup>, que se utilizaba para referirse al pueblo de Israel. La tesis doctoral de Ratzinger supone todo un recorrido histórico por la patrística, con el fin de rastrear el concepto de “pueblo de Dios” en los siglos III y IV, y de modo especial –como es lógico– en san Agustín. “Ratzinger encuentra –comenta Nichols– lo que será el motivo central de su eclesiología: en realidad él es, junto con Henri de Lubac, uno de los primeros pensadores católicos que adoptaron una “eclesiología eucarística” completa, elaborada de modo sistemático”<sup>22</sup>.

En el periodo de entreguerras se había desarrollado una eclesiología espiritual (en Guardini o Gertrude von Le Fort, por ejemplo), dejando de lado los aspectos externos e institucionales de la Iglesia. Ratzinger sin embargo intenta elaborar una reflexión sobre la Eucaristía, donde se une lo más íntimo y lo más externo en la Iglesia<sup>23</sup>. Esta eclesiología tiene un tema central: la unión en la Iglesia de lo interno y lo externo, de santidad y estructura visible –también en el gobierno–, unión que tiene como clave la Eucaristía<sup>24</sup>. La Iglesia sería a la vez pueblo de Dios y cuerpo de Cristo de un modo “místico”, distinto a su presencia real en la Eucaristía. Esta actuaría como

<sup>18</sup> J. RATZINGER, *Mi vida...*, 74. Sobre las obras de eclesiología anteriores, puede verse T. WEILER, o. c., 15-40; Z. GACZYNSKI, *L'eclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1998, 108-110, 111-113; cf. S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, 129-131; ibídem, “La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger”, 195-200.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978.

<sup>20</sup> Cf. M. D. KOSTER, o. c.

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 22.

<sup>22</sup> A. NICHOLS, o. c., 47-48, 245; T. WEILER, o. c., 40-68; M. H. HEIM, o. c., 271-275, 283-286.

<sup>23</sup> Cf. A. NICHOLS, o. c., 149-150.

<sup>24</sup> Ibídem, 46.

elemento aglutinante del pueblo de Dios, como sacramento de comunión dentro de la misma Iglesia. “cuerpo de Cristo” será un concepto fundamental en la teología eucarística de la eclesiología de Ratzinger<sup>25</sup>.

En esta investigación se descubre pues cómo Agustín y otros padres de la Iglesia africana se referían a la dimensión sacramental de la Iglesia.

<sup>25</sup> Cf. T. WEILER, o. c., 80-86, 148; J. RATZINGER, “Kirche”, 178-179; Z. GACZYNSKI, o. c., 114-123; P. BLANCO S., “Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger”, *Scripta Theologica* 38 (2006/1) 103-130; ibidem, “El corazón de la fe cristiana. Una aproximación a la teología litúrgica de Joseph Ratzinger”, *Phase* 279 (2007) 183-2002; ibidem, “La teología litúrgica de Joseph Ratzinger”, *Documents d’Església* 905 (2006) 594-603; ibidem, “Iglesia, Eucaristía y presencia real en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Liturgia y espiritualidad* (2007/9) 415-429; P. MARTUCCELLI, *Origine e natura della Chiesa nella prospettiva storico-sistemática di Joseph Ratzinger*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, 460-462; J. R. VILLAR, “Misterio eucarístico y comunión eclesial”, en: C. PALOS – C. CREMADES (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Edicep, Valencia 2006, 138-139; C. OHLY, o. c., 132-133; P. BLANCO S., “Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger”, *Annales Theologici* 23 (2009) 356-359.

En la presentación de una nueva edición en 1978, el recién nombrado arzobispo de Múnich y Frisinga recordaba los motivos que le movieron a desarrollar esa investigación en los comienzos de los años cincuenta. Evocaba cómo “pueblo de Dios” era un término extraído del Antiguo Testamento, y su aplicación a la Iglesia depende de la posibilidad de aplicar alegóricamente a ella los textos veterotestamentarios. El paulino “cuerpo de Cristo”, por el contrario, expresaba la realidad objetiva de la comunidad orgánica constituida a partir de la asamblea litúrgica. De esta forma se veía la complementariedad entre ambas fórmulas. “La relectura cristológica del Antiguo Testamento y la vida sacramental centrada en la Eucaristía son los dos elementos centrales de la visión agustiniana de la Iglesia”, concluía en esa introducción de *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, o.c., 12-13; cf. M. VOLK, o. c., 39-41; T. WEILER, o. c., 69-80; M. H. HEIM, o. c., 331-429, 382-396. Sobre la historia de esta idea puede verse S. ARENAS PÉREZ, “La sacramentalidad de la Iglesia en el Concilio Vaticano II: aproximación histórico-teológica”, *Veritas* 21 (2009) 365-395.

“Suele afirmarse –dice Ocariz– que la eclesiología de Joseph Ratzinger gira en torno a tres conceptos fundamentales: cuerpo de Cristo, pueblo de Dios y sacramento”, F. OCÁRIZ, “La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger”, *PATH* 6 (2007/1) 161; puede verse también S. WIEDENHOFER, o. c., 123-126; E. BUENO DE LA FUENTE, o. c., 105-134; H. J. POTTMEYER, o. c., 177; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 126-131.

Ratzinger hacía una valoración histórica de este primer trabajo de 1950. Por un lado, el periodo de entreguerras estuvo totalmente caracterizado por el redescubrimiento del concepto “cuerpo místico de Cristo”, como descripción teológica de la Iglesia. En la encíclica *Mystici corporis*, publicada por Pío XII en 1943, este movimiento tuvo su coronamiento y, a la vez, su conclusión. Al final de los años treinta habían surgido en la teología alemana una serie de críticas a la fijación exclusiva de la eclesiología en torno al concepto de cuerpo místico, ya que este servía para expresar la íntima unión que se da entre Cristo y los fieles, pero no para manifestar la realidad visible y comunitaria de la Iglesia. Además, se decía, “cuerpo místico” es una metáfora, mientras que la teología científica debe ir más allá de las imágenes para llegar a los conceptos. “Es sintomático el hecho de que la liturgia de la Iglesia [...] alude muy de vez en cuando a la expresión “cuerpo de Cristo”, mientras se refiere de modo continuo al ‘pueblo de Dios’” (J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, o.c., 13. Véase también M. H. HEIM, o. c., 238-243; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 46-52).

«Tertuliano –a las palabras del apóstol “carne y sangre no heredarán la *basiléa*”– puede contraponer la atrevida antítesis: “consolaos también, carne y sangre: en Cristo habéis tomado posesión del cielo y del reino de Dios”»<sup>26</sup>, y continuaba después con este mismo concepto eucarístico-sacramental de Iglesia en Cipriano y en Optato de Milevi<sup>27</sup>. Pero será sobre todo en san Agustín donde el joven doctorando estudia el concepto sacramental de la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo a la vez. A la vez sostiene que el Espíritu se encuentra allá donde esté el cuerpo de Cristo, por lo que la Iglesia se encuentra también en el ámbito de lo invisible-espiritual. “Esta sin embargo tiene su propio signo que –al igual que la realidad designada– es un signo sagrado, *sacrum signum*, es decir, *sacramentum*. Es decir, al *corpus Christi* corresponde como su representación el *sacramentum corporis Christi*. Se ve aquí de modo claro que, para Agustín, Iglesia visible y Eucaristía son sinónimos”, concluye en las páginas finales de su estudio<sup>28</sup>.

En un artículo algo posterior publicado en 1956 y titulado *Origen y naturaleza de la Iglesia*, el ya profesor de Frisinga presentaba de nuevo a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Lo planteaba de forma problemática, al recapitular la concepción de la Iglesia en los últimos siglos. A la eclesiología se le había planteado una nueva tarea, pues era necesario contemplar de nuevo ambos aspectos: el interno y el externo de la Iglesia. Por de pronto, se erigía una nueva disciplina dogmática acerca del misterio de la Iglesia, junto al tratado apologético *De Ecclesia*. Como consecuencia del redescubrimiento de la realidad del cuerpo de Cristo, los teólogos apenas se habían pregunta-

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, 79.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, 103-109.

Así, Ratzinger afirmaba que la teología de Agustín sobre la “casa de Dios” no se basa en una explicación teológica del templo sagrado. No es el edificio sagrado, sino la comunidad cristiana viva la que constituye la *ekklesía*. “Por tanto la reflexión sobre la casa de Dios no conduce a una teología de la *domus Dei*, sino que –a través de la superación del motivo de la casa– lleva de modo inmediato a una teología del pueblo vivo de Dios, de la *ecclesia*, es decir, de la *congregatio* que se hace patente en esta casa” (*ibidem*, 329). La Iglesia será sobre todo un *populus* litúrgico y sacramental, y el centro de esa casa de Dios será la Eucaristía. El derecho de tal pueblo será un “derecho divino”, es decir, un derecho sacramental. El pueblo tiene su verdadera identidad en el ser comunidad sacramental del *corpus Christi*. “Este último concepto no es ni “místico” ni confuso; sino totalmente concreto y en absoluto entendido solo de un modo simbólico. Así el *unus panis – unum corpus multi sumus* constituye el centro propiamente de la Iglesia de Agustín” (*ibidem*, 331. cf. también M. H. HEIM, o. c., 243-253, 260ss.).

<sup>28</sup> *Ibidem*, 212-213.

do por su unidad, y surgía así el peligro de una doble vía, de una división de la Iglesia en la “Iglesia del derecho” y la “Iglesia de la caridad”. “La expresión cuerpo de Cristo corría el peligro de predicar la incorporeidad de la Iglesia (Koster). En realidad, solo hay una Iglesia indivisible que es a la vez misterio y signo de fe, vida misteriosa y manifestación visible de esa vida”<sup>29</sup>.

Había que superar esa escisión. Aparecen así sus ideas acerca de la ecle-siología eucarística. Todos comen de un solo Señor, dentro del cual se fun-den: el cuerpo del Señor –reunido en torno a la Cena– es el nuevo centro único, que aúna a los cristianos de todos los lugares y tiempos. “En resu-men –escribía en 1956–, puede decirse que Jesús fundó una “Iglesia”, es decir, una nueva comunidad visible de salvación. Jesús la entiende como un nuevo Israel, como un nuevo pueblo de Dios que tiene su centro en la celebración de la Cena, de la que ha nacido y en la que encuentra su centro permanente de vida. O dicho de otra manera: el nuevo pueblo de Dios es pueblo que nace del cuerpo de Cristo”<sup>30</sup>. Sin embargo, junto a la Eucaris-tía, se propone aquí otro indispensable principio de unidad en la Iglesia: la unión con Pedro y los obispos<sup>31</sup>. La unidad de la Iglesia no se funda en tener un régimen central unitario, sino en vivir de la única Cena, de la úni-ca comida de Cristo. Esta unidad de la comida de Cristo está ordenada y tiene su principio supremo de unidad en el obispo de Roma, que concreta su unidad, la garantiza y la mantiene en su pureza, seguirá diciendo. “Así pues, las dos funciones de la Iglesia –ser signo y misterio– tienen lugar en la Eucaristía”, concluye<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecle-siología*, Herder, Barcelona 1972, 89.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 92-93. Como es sabido, esta idea de la última Cena como acto constitutivo de la Iglesia había sido propuesta por F. KATTENBUSCH, “Der Quellenort der Kirchenidee”, *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag dar-gebracht*, Tübingen 1921, 143-172. Cf. J. R. VILLAR, o. c., 141-143.

<sup>31</sup> Cf. J. RATZINGER, “Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern”, en: M. SCHMAUS – A. LÄPPEL (Hrsg.), *Wahrheit und Zeugnis*, Patmos, Düsseldorf 1964, 460-462.

<sup>32</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, o. c., 102. Puede verse también: *ibidem*, “Kir-che” 171-183. Ahí se defiende el concepto *ekklesia* como el que expresa mejor la esencia de la Iglesia (174-175), así como la simultaneidad de “pueblo de Dios” y “cuerpo de Cristo”, siendo este último evidentemente más cristológico y pneumatológico (176-177). Del mismo modo expone la continuidad entre Eucaristía, *successio apostolica* y ministerio (178) y la contemporaneidad de episcopado y primado (178-179). Cf. También J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, 19-21. Una breve expo-sición de la ecle-siología eucarística de Ratzinger, puede verse: A. NICHOLS, o. c., 136-139; J. R. VILLAR, o. c., 141-145; C. OHLY, o. c., 135-136.

### b) La sacramentalidad de la Iglesia

“Pueblo de Dios” y “cuerpo de Cristo” (en una palabra: “sacramento”) son conceptos-clave en la eclesiología de Ratzinger antes y después del concilio<sup>33</sup>. La clave para solucionar este dilema era la Eucaristía: visible e invisible, material y mística a la vez. De hecho, en una antigua conferencia pronunciada en Leverkusen en 1960 y titulada *Ideas fundamentales de la renovación eucarística en el siglo XX*<sup>34</sup>, el joven profesor Ratzinger –recién llegado a la universidad de Bonn– se refería a los cambios en profundidad que se han dado en este siglo en la comprensión del misterio eucarístico: no constituyen una mera cuestión de estilo, sino de fondo. Una de ellas sería la concepción de la Eucaristía como centro de la Iglesia, expresado arquitectónicamente en la centralidad del altar<sup>35</sup>. Se refería ahí a la “comprensión de la esencia de la Eucaristía”: si bien hasta ahora se había insistido antes en la presencia real, en esos momentos se ponía el énfasis en la comunión frecuente difundida sobre todo por Pío X<sup>36</sup>. “¿Para qué está el pan en la vida ordinaria? Y la respuesta es sencilla: como alimento. No es para ver, sino para comer”<sup>37</sup>, contestaba. Aludía también a la dimensión comunitaria de la Eucaristía: “ser católico significa no slo decir “sí” al papa, sino también “sí” a los demás: a nosotros como una comunidad a la que hay que conocer, la cual pertenece a través de él al cuerpo de Cristo y al Espíritu. [...] La esencia de la unidad de la Iglesia se hace visible cuando cada comunidad comulga con las demás, es decir, cuando cada cristiano en cada comunidad pueda comulgar y así todos –por medio de un único Pan– se unan al Señor y a su Espíritu”<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Cf. T. WEILER, O. C., 291. Cf. J. RATZINGER, “Kirche”, o.c., 175-176.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, “Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts”, *Klerusblatt* 40 (1960) 208-211. Véase también: ibídem., “Haus, Haus Gottes”, en: *LThK V* (1960) 32s; ibídem., “Kirche”, 172-183; ibídem., “Leib Christi”, en: *LThK VI* (1961) 910ss.

<sup>35</sup> Cf. J. RATZINGER, “Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts”, 208.

<sup>36</sup> Ibídem, 208-209.

<sup>37</sup> Ibídem, 209.

<sup>38</sup> Ibídem.

Se definía así la celebración eucarística como “la toma de conciencia de la pertenencia a la comunidad de los cristianos, por medio de su pertenencia a Cristo”. Así, la mejor comunidad cristiana posible será aquella que se reúna en torno a la mesa del Señor, parece

Los sacramentos ocupan así el centro neurálgico de esta reflexión sobre la Iglesia. En efecto, en la eclesiología ratzingeriana, sacramentalidad de la Iglesia quiere decir relación con la Iglesia de Jesucristo<sup>39</sup>. En la voz del *Lexikon der Theologie und Kirche* sobre el concepto de “cuerpo de Cristo”<sup>40</sup>, el teólogo Ratzinger lo expresaba con meridiana claridad. “La Iglesia no constituye las instancias visibles de este mundo ni es una *civitas platonica* como mera comunidad espiritual, sino un *sacramentum*: es decir, un *sacrum signum*; un signo visible que sin embargo no se agota en la visibilidad, sino que –según su propio modo de ser– no es otra cosa que la indicación y el camino hacia lo invisible”<sup>41</sup>. Se trata pues de la «visibilidad de la ventana»: que a través de ella nos permite ver realidades que están mucho más allá. También en otra intervención de 1964 se refería a la Esposa de Cristo como “signo entre las naciones”<sup>42</sup>, y afirmaba que es “el pueblo de Dios, que vive del cuerpo de Cristo y se hace el mismo cuerpo de Cristo en la celebración de la Eucaristía”<sup>43</sup>. Se hace pues sacramento que supone la presencia real del mismo Cristo en la Iglesia. “*Als Tischgemeinschaft Gottes*: como comunión que surge en torno a la Mesa, como red de comuniones que abarca todo el mundo, tiene su propia visibilidad y ordenación que le permiten trascender lo puramente visible. Es un “sacramento” que no remite a sí mismo, sino que su esencia consiste en remitir a Aquél de quien recibe la llamada y al que debe conducir la historia”<sup>44</sup>.

Así, terminará Ratzinger por definir la Iglesia como “el signo eficaz del hermanamiento (*Verschwisterung*) entre Dios y los hombres”<sup>45</sup>. Después del concilio, en la *Introducción al cristianismo* (1968), añadirá que “en un mundo dividido, [la Iglesia] debe ser signo y medio de unidad que tras-

---

deducirse de la misma enseñanza paulina; aunque esto no excluye unos ciertos lazos fraternos con aquellos que no participan de los dones eucarísticos. “La comunidad cristiana cumple sus obligaciones con la totalidad, especialmente por medio de la misión, la caridad y el sufrimiento” (ibídem., 210). Junto con esta misión *ad extra*, se presenta esa gran tarea de la fraternidad cristiana *ad intra*. Cf. también T. WEILER, o. c., 86-119, 296-302.

<sup>39</sup> Cf. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 154; puede verse también 152-190.

<sup>40</sup> J. RATZINGER, “Leib Christi”, 910-912.

<sup>41</sup> Ibídem, 912.

<sup>42</sup> J. RATZINGER, “Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern”, o.c., 456-466.

<sup>43</sup> Ibídem, 459.

<sup>44</sup> Ibídem, 460.

<sup>45</sup> Ibídem, 465.

ciende y une naciones, razas y clases sociales”<sup>46</sup>. Tal es el poder unitivo del mayor de los sacramentos que convierte a la misma Iglesia en sacramento de unidad y salvación. También en un artículo de 1977 titulado *La Iglesia como sacramento de salvación*<sup>47</sup>, se vuelve a insistir en esta idea de la Iglesia entendida como *sacramentum salutis*, tal como la había entendido el Vaticano II. De manera que los sacramentos son modos de concretar esa sacramentalidad fundante de la Iglesia<sup>48</sup>, a la vez que se supera toda visión individualista de la realidad eclesial, tal como había propuesto Lubac<sup>49</sup>.

Considerar la Iglesia como sacramento lleva consigo superar una idea individualista de la vida cristiana y, concretamente de la vida sacramental, pues al reconocer que la Iglesia es sacramento, se clarifica y se profundiza el mismo concepto de la Iglesia<sup>50</sup>. Que la Iglesia es sacramento significa que procede de Dios y que presenta las inseparables dimensiones divina y humana; que pueblo de Dios y cuerpo de Cristo son dos nociones complementarias e inseparables; que es signo e instrumento del amor y del reino de Dios. La dimensión sacramental actúa *ad intra* y *ad extra* al mismo tiempo<sup>51</sup>. “Una de las tareas decisivas hoy día al elaborar y estudiar la herencia conciliar consiste en explorar de nuevo el carácter sacramental de la Iglesia”<sup>52</sup>, concluía Ratzinger. En 1986 volverá a expresarlo con meridiana claridad: “Se es fiel al concilio cuando se leen y se piensan indiscutiblemente unidas estas dos palabras: sacramento y pueblo de Dios”<sup>53</sup>. “Llamamos sacramento –continuaba ahí mismo– a esta estructura del recibir, del encontrar. Y es precisamente por esta razón, que pertenece a la forma fundamental del sacramento: el hecho de que haya de ser recibido y que

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, o.c., 287.

<sup>47</sup> J. RATZINGER, “Kirche als Heilsakrament”, en: J. REIKWERTORFER (Hrsg.), *Zeit des Geistes. Zur heilgeschichtliche Herkunft der Kirche*, Wiener Dom, Wien 1977, 59-70; después en ibídem., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 49-62.

<sup>48</sup> Cf. ibídem, 54.

<sup>49</sup> Cf. ibídem, 56. Sobre este tema, puede verse también: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 29-47; P. BLANCO S., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, Rialp 2005, 98-105.

<sup>50</sup> Cf. F. OCÁRIZ, o. c., 172; cf. S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, o.c., 130.

<sup>51</sup> Cf. P. MARTUCELLI, o. c. 421; F. OCÁRIZ, o. c., 179-180; S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, o.c., 125; ibídem, *Iglesia es caritas*, 359-368.

<sup>52</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 62.

<sup>53</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 24. Cita ahí toda la historia conceptual que pasa por Ernst Käsemann, la encíclica *Mistici corporis* (1943) y Norbert Lohfink, para continuar con Endre von Ivánka. Cf. M. M. SURD, o. c., 56-59.

nadie se lo puede conferir a sí mismo”<sup>54</sup>. Nadie se puede bautizar, confesar u ordenar a sí mismo.

“La Iglesia es sacramento –añadirá el ya prefecto en 1992–. Esto significa que no se pertenece a sí misma. No realiza su propia obra, sino que debe estar disponible a la obra de Dios. Está vinculada a la voluntad de Dios”<sup>55</sup>. El misterio de la Iglesia se concreta y se realiza en los sacramentos y, de modo especial, en la Eucaristía, síntesis de todos los misterios. Esta centralidad de los sacramentos y de la Eucaristía como elemento estructural de su eclesiología volverá a aparecer con el tiempo en un texto de 1998 sobre los movimientos eclesiales<sup>56</sup>. Se refería ahí al sopro del Espíritu presente en ellos, precisamente cuando otros diagnosticaban un “invierno” en la Iglesia posconciliar. Para plantear en profundidad el problema, afirmaba “que el único elemento estructural permanente de la Iglesia sea un “sacramento” significa, al mismo tiempo, que debe ser recreado de modo continuo por Dios”<sup>57</sup>. De manera que el origen de la institución eclesial estaría en el principio carismático-pneumatológico, que a su vez daría rendida cuenta de la institución del celibato en la Iglesia latina. La sacramentalidad de la Iglesia no sólo tendrá su máxima expresión en la Eucaristía, sino que presentará su continuidad en los apóstoles<sup>58</sup>.

“¿Qué queremos decir con esto? –añadía más adelante–. Ante todo, que ha de conservarse firmemente, como núcleo de tal concepto, la estructura

<sup>54</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 13.

<sup>55</sup> “Homilía por la misa de acción de gracias por la beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer”, AA. VV., *Beatificación de Josemaría Escrivá*, Palabra, Madrid 1993, 56.

<sup>56</sup> J. RATZINGER, “I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica nella Chiesa”, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (ed.), *I movimenti nella Chiesa. atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1999, 23-51.

<sup>57</sup> J. RATZINGER, *Los movimientos en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2006, 24. Puede verse: M. H. HEIM, o. c., 233-238.

<sup>58</sup> Sin embargo, no se puede establecer una contraposición entre los cristológico y lo pneumatológico, así como no existe esta dialéctica en el seno de la Trinidad. “No es posible entender rectamente al Espíritu sin Cristo, y tampoco a Cristo sin el Espíritu Santo. “El Señor es el Espíritu”, nos dice san Pablo en la segunda carta a los corintios (3,17)” (ibídem., 30). De modo semejante, no se podrá separar la apostolicidad de la dimensión pneumatológica de la Iglesia. Tras el habitual *excursus* de la prioridad ontológica de la Iglesia universal –que no puede ser reducida al papa y la curia romana– sobre las Iglesias locales, concluye del siguiente modo: “podemos afirmar que el ministerio apostólico es un ministerio universal, dirigido a toda la humanidad y, por tanto, a la Iglesia entera y única” (ibídem., 31). Como afirma Heim, esta prioridad ontológica de la Iglesia universal la fundamenta Ratzinger en su “visión holística, cristológica”, cf. M. H. HEIM, o. c., 38. Véase: ibídem., 356-382; S. WIEDENHOFER, o. c., 124-125; C. OHLY, o. c., 138-144).

sacramental de la Iglesia, en la que ella recibe siempre de nuevo la herencia de los apóstoles, la herencia de Cristo. En virtud del sacramento, en el cual Cristo actúa por medio del Espíritu santo, ella se distingue de todas las demás instituciones. El sacramento significa que vive y es recreada continuamente por el Señor como criatura del Espíritu Santo<sup>59</sup>. El concepto de la sucesión apostólica se encuentra en el núcleo del concepto sacramental de Iglesia. Por eso, en la misma esencia de la Iglesia se halla esta dimensión apostólica, católica, universal. La sucesión en la fe apostólica lleva consigo el “estar con los sucesores de los apóstoles y con el sucesor de Pedro, a quien le incumbe la responsabilidad de la integración entre la Iglesia local y la Iglesia universal, como único pueblo de Dios”<sup>60</sup>. Pero esta apostolicidad lleva también de modo necesario a la acción apostólica, al ejercicio de la misión con esa doble visión local y universal. “Iglesias locales y movimientos –concluye– deberán, unos y otros, reconocer y aceptar constantemente que es verdad tanto el *ubi Petrus, ibi Ecclesia* como el *ubi Episcopus, ibi Ecclesia*”<sup>61</sup>.

## 2. El Concilio Vaticano II

Pero volvamos atrás en el tiempo. Estos intereses ocupaban la atención del joven teólogo, que más tarde tomará parte en el Vaticano II<sup>62</sup>. Con el concepto eucarístico y las conocidas ideas eclesiológicas, que él mismo elaboró, Ratzinger ha unido los aspectos interno y externo de la Iglesia, así como

<sup>59</sup> J. RATZINGER, *Los movimientos en la Iglesia*, 57.

<sup>60</sup> *Ibidem.*, 63.

<sup>61</sup> *Ibidem.*, 68. Cf. M. H. HEIM, o. c., 276-283; el famoso debate entre Kasper y Ratzinger aparece sintetizado en 364-368, 374-382. El texto de Kasper aparece en castellano como W. KASPER, “Acerca de la Iglesia”, *Nuevo criterio* 2262 (2001/6) 274-280. También PH. BLOSSER, “The Kasper-Ratzinger Debate & The State of the Church”, *The New Oxford Review* (April 2002) 18-25; K. Mc DONNEL, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universale Church and the Local Churches”, *Theological Studies* 63 (2002) 227-250; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 335-346; A. BUCHMAIER, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ostkirche*, Pustet, Regensburg 2009, 39-92.

<sup>62</sup> Sobre la participación de Ratzinger en el Vaticano II, puede verse A. NICHOLS, o. c., 76-105; P. BLANCO S., “Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 43-66; T. WEILER, o. c., 154-272; M. M. SURD, o. c., 52-54; M. H. HEIM, o. c., 163-168; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 59-268.

los conceptos de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios<sup>63</sup>. La labor del joven perito en el concilio está fuera de dudas. Ya en un artículo titulado *Teología del concilio* (1961), el profesor de Bonn había aludido a la presencia viva de la palabra de Dios en el mundo por medio de la Iglesia, “tabernáculo del Logos” a la vez que dispensadora de los sacramentos<sup>64</sup>. Ahí intentaba profundizar en la dimensión autoritativa de la Iglesia reunida en concilio. El hecho de que la Iglesia sea dispensadora de la palabra se desprende –aseguraba– el principio de la infalibilidad de la Iglesia<sup>65</sup>, a la vez que proponía la cuestión de si el concilio es un acto de convocación divina o simplemente una humana reunión<sup>66</sup>. Según la tradición multisecular, “toda Iglesia local se llama y es *ekklesía* porque tiende siempre a reunirse en la comunión de la “fracción del pan”, lo cual es mucho más que un simple acto litúrgico. Pero el concilio no se llama *ekklesía*, sino *sinérgion*: no representa a la Iglesia, no es la Iglesia como lo es, en cambio, toda celebración de la Eucaristía, sino que está únicamente destinado a servir a la Iglesia como asamblea deliberante y legislativa”<sup>67</sup>. El concilio estará así al servicio de la Eucaristía y en la misma dirección de la unidad que promueve la palabra de Dios<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Cf. T. WEILER, o. c., 281.

<sup>64</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 166. Cf. M. VOLK, o. c., 48-53; T. WEILER, o. c., 133-140.

<sup>65</sup> *Ibidem.*, 168.

<sup>66</sup> Cf. *ibidem.*, 171-173.

<sup>67</sup> *Ibidem.*, 178.

<sup>68</sup> A su vez, según el Vaticano I, junto al magisterio extraordinario del concilio y del papa hablando *ex cathedra*, también el magisterio ordinario y universal era infalible y se expresaba en lo que atestiguan en común *todos* los obispos, incluido el de Roma (cf. DS 1972). Así, quedaba claro el origen divino de la autoridad conciliar. “El concilio no es un parlamento y los obispos no son unos diputados con un poder y un mandato que les viene de un pueblo que les ha elegido. Los obispos no representan al pueblo sino a Cristo, de quien reciben la consagración y la misión. Por eso, cuando se trata de lo más propio de la Iglesia (es decir, de mantener la palabra que ha venido de Dios) no hablan tampoco en lugar o por mandato del pueblo, sino en lugar y por mandato de Jesucristo” (J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 188). El Papa no es en este sentido un monarca absoluto, en primer lugar porque está sometido a Cristo y, además, por su continua referencia al episcopado. “Pero tampoco los principios del primado y el episcopado constituyen una aristocracia, frente a la cual al pueblo le correspondería la función pasiva de obedecer y ejecutar órdenes. No, ambas instancias son órganos en el cuerpo vivo de Cristo, que como tal es el tabernáculo de la palabra en el tiempo y en el mundo” (*Ibidem.*, 30. Puede verse también: P. FOOT, “Kommentar zu Art. 26 der Kirchenkonstitution, *Church*, New York 1969, 57; M. H. HEIM, o. c., 256-260).

### a) La colegialidad de los obispos

Sentadas estas premisas, el teólogo Ratzinger se asomará con entusiasmo al Vaticano II, como espectador y protagonista<sup>69</sup>. La redacción de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* va a ocupar la atención de obispos y teólogos en el segundo periodo de sesiones. El teólogo belga Gérard Philips (1899-1972) había preparado un esquema alternativo sobre la Iglesia. Ratzinger apreciará este esquema conciliador, pues reflejaba un punto intermedio entre las tendencias de italianos y españoles por un lado, y francófonos y alemanes por otro<sup>70</sup>. El esquema recogía algunas observaciones generales sobre la naturaleza de la Iglesia que le parecían de gran importancia. En primer lugar –afirmaba–, el texto trata del misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo y 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”<sup>71</sup>. Es decir, en perfecta sintonía con la eclesiología formulada por el joven Ratzinger. Además, 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”<sup>72</sup>.

Esa Iglesia constituía un *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<sup>73</sup>. “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,

<sup>69</sup> Cf. P. BLANCO S., “Joseph Ratzinger, perito del concilio Vaticano II”, 43-66. Puede verse también: T. WEILER, o. c., 151-272, quien habla de *spuren*, de huellas ratzingerianas en el texto conciliar; S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del concilio*, Sal Terrae, Santander 2006; ibídem, *Iglesia es caritas*, 352-359; con un enfoque algo diferente: J. A. KOMONCHAK, “Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II”, *Cristianesimo nella storia* (2007/2) 323-338.

<sup>70</sup> Cf. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964, 25.

<sup>71</sup> Ibídem, 27. La unión entre lo cristológico, lo pneumatológico y lo sacramental aparece destacado en S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, 126, 133; ibídem, *Iglesia es caritas*, 52-54, 98-106, 146-155.

<sup>72</sup> J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 36; cf. ibídem., “Kirche”, 176-177; E. BUENO DE LA FUENTE, o. c., 127-128. Sobre la intervención de Ratzinger en el tercer capítulo de LG, puede verse: T. WEILER, o. c., 219-225; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 249-275.

<sup>73</sup> Cf. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 42.

que lleva a cabo su función cuando deja ver lo que hay detrás<sup>74</sup>. Por otra parte, se trataba –añade en otro lugar– de abordar la cuestión de que los obispos no sólo vivan una “colegialidad vertical” con Pedro, sino también la “horizontal” con los demás obispos e Iglesias locales<sup>75</sup>. Además, la promoción de la colegialidad no sólo supone un síntoma de renovación, sino tender “un puente con las Iglesias orientales”<sup>76</sup>. “La catolicidad no es sólo mirar al centro, hacia Roma, sino también hacia la periferia (*Nachbarn*)”<sup>77</sup>. Ratzinger pensaba en un futuro ecuménico, en el que las Iglesias separadas pudieran reunirse en la comunión católica –sin por esto quedar absorbidas– como formas de la única comunidad visible de Cristo sobre la tierra<sup>78</sup>. El primado del obispo de Roma no está en contra de la constitución colegial de la Iglesia, puesto que es un primado de comunión que presupone una *communio ecclesiarum*<sup>79</sup>.

El tema de la colegialidad era uno de los principales descubrimientos de la teología católica del siglo XX, asumido por el mismo concilio Vaticano II. Ratzinger comentaba los textos conciliares sobre este particular en los siguientes términos: “En el texto actual aparece este acercamiento, pero tan solo como una estructura general de la Iglesia antigua, que ahora viene a ser traído a la memoria: la Iglesia de la época patrística, vivía de la diversidad de las Iglesias episcopales, que en su recíproca unidad constituían una

<sup>74</sup> *Ibidem*, 31; T. WEILER, O. C., 210-234.

<sup>75</sup> Cf. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 32-33.

<sup>76</sup> Cf. *ibidem*, 35-36.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>78</sup> Cf. A. NICHOLS, O. C., 106; T. WEILER, O. C., 183-191.

Cuando se encontraba ya en el tercer periodo conciliar, el joven perito hacía unas consideraciones al respecto. La Iglesia no puede ser considerada según modelos políticos, sino a partir de imágenes bíblicas que destacan *un* punto de la realidad, sostenía. “Cuerpo de Cristo es, por así decirlo, una contraseña (*Stichwort*), una fórmula telegráfica de la liturgia de la Iglesia, en cuyo centro está la liturgia, la unión en el Cuerpo de Cristo” (Cf. J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Bachem, Köln 1965, 25). Por eso propone una estructuración de la Iglesia en torno a la liturgia, tal como hemos visto. Por otro lado, siguió de cerca el tema de la colegialidad episcopal del capítulo III de *Lumen gentium*: “el actual concilio ha intentado dar un paso adelante cuando, completando el concepto de primado, ha procurado formular también un concepto verdaderamente espiritual de *episcopado*. [...] a) El ministerio de unidad, el oficio papal, permanece en principio intacto e inalterado, aunque su función se presenta ahora más clara en su contexto. Este no debe ser un gobierno monárquico, sino la coordinación de la pluralidad que forma parte de la esencia de la Iglesia. b) Lo plural de las Iglesias episcopales forma parte esencialmente de la única Iglesia, que constituye su estructura interna” (*ibidem*, 26).

<sup>79</sup> Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 267.

única Iglesia”<sup>80</sup>. En la Iglesia debe vivirse esa dimensión horizontal, precisamente porque tiene un origen claramente vertical. Así, en el párrafo 23 del capítulo III de la *Lumen gentium*, donde se habla sobre las relaciones de los obispos entre sí, Ratzinger cree ver un texto “tanto por el significado ecuménico en su conjunto, como por su desarrollo concreto en la vida eclesial, [que] puede aumentar en importancia entre las afirmaciones que hacen referencia al poder universal de la Iglesia”<sup>81</sup>.

Sobre este tema continuarán sus profundizaciones más adelante. En una relación transmitida en Tubinga en 1964, el teólogo alemán comenzaba con un recorrido histórico del problema en la Iglesia antigua, tanto pre como posnicensa, en la que subsistían las tres sedes primadas de Roma, Alejandría y Antioquía con la común referencia de Pedro<sup>82</sup>. “Podría también decirse que los primados de Alejandría y Antioquía son primados regionales; sin embargo, el obispo de Roma posee un primado regional y un

<sup>80</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 59.

Ratzinger insistía en que la doctrina de la colegialidad es una auténtica tarea ecuménica (cf. *ibidem*., 80). Algunos vieron en el principio de la colegialidad episcopal una amenaza a la potestad suprema del romano pontífice; por eso se explica su reacción positiva ante la votación del esquema. Ratzinger saludaba este hecho como un acontecimiento de amplias repercusiones. “Cuando el 30 de septiembre de este año [1964], día en que el capítulo sobre la colegialidad de los obispos, casi contra toda esperanza, fue aprobado en la primera votación por una mayoría de dos tercios, el presente concilio ha alcanzado su punto culminante” (*ibidem*., 13). Frente a las críticas formuladas por varios sectores contra la visión de la colegialidad episcopal que se ofrecía en el esquema, Ratzinger argumentaba que “se complementan recíprocamente el pluralismo de las comunidades sacramentales y la unidad de los ministros eclesiásticos garantizada por el papa” (*ibidem*, 83).

Para evitar posibles equívocos, y a petición de Pablo VI, la Comisión doctrinal del Concilio redactó la *Nota explicativa praevia*, articulando con cautela los principios de primado y colegialidad y, por tanto, la doctrina del Vaticano I con la de la *Lumen gentium* (cf. G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, 4, Il Mulino, Bolonia 1999, n. 236, 469; M. H. HEIM, o. c., 461-467). En opinión de Ratzinger, se trataba de un texto complementario al propiamente conciliar: “El texto conciliar, elaborado por los obispos por mandato de la gran asamblea de los obispos del concilio, parte del punto de vista episcopal y, desde aquí, se dirige al centro: el ministerio comunitario de la Iglesia; el texto pontificio [la *Nota*] va en dirección contraria desde el primado hacia los obispos” (Cf. J. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966, 14). Y añade que “sus enunciados no han creado una situación sustancialmente nueva respecto a los textos conciliares” (Cf. J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 62), a pesar de que pueda criticarse el contexto y las circunstancias en que apareció la *Nota* (sobre este tema resulta imprescindible el “Kommentar zu den Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat”, en: *LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil I* (1966) 348-359).

<sup>82</sup> Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 138-152.

primado sobre la Iglesia universal de carácter distinto”<sup>83</sup>. Por el contrario, en la Edad media el papado se unió a la monarquía carolingia, separándose así del oriente. Después, en los concilios de Basilea y Constanza, salen a relucir –con motivo de la cuestión del conciliarismo– la tensión entre el primado y la colegialidad<sup>84</sup>. Según algunas interpretaciones, el Vaticano I no significaría sin más una victoria aislada del primado, sino también un equilibrio con el episcopado, recordado además a su vez por el Vaticano II<sup>85</sup>. Las conclusiones resultan de este modo claras: a) “En la unidad de la *ecclesia una* debe quedar lugar para el plural de las *ecclesiae*: sólo la fe es indivisible; a ella se debe la función unificante del primado”<sup>86</sup>; b) el centralismo romano se debe a un ejercicio patriarcal del primado<sup>87</sup>; c) la infalibilidad papal no va en contra de una función consultiva del episcopado<sup>88</sup>; d) “El colegio episcopal y otras formas de colegialidad ofrecen la posibilidad de combinar entre sí las exigencias de la pluralidad y de la unidad”<sup>89</sup>.

También en un texto publicado en 1966 sobre la doctrina de la colegialidad en el concilio Vaticano II, recordaba Ratzinger las declaraciones contenidas en la *Lumen gentium*. Afirmaba ahí que la esencia de la unidad de la Iglesia se estructuraba en torno a los cuatro principios de *communio – collegium – caput – membra*. “La comunión en su pleno sentido eclesial [ha de entenderse] como sociedad en el cuerpo y por el cuerpo del Señor, que ha de realizarse como *communio hierarchica*, en la forma obligatoria de la comunión jerárquicamente ordenada de la Iglesia”<sup>90</sup>. El colegio episcopal será a su vez sucesor del colegio apostólico y, por tanto, la relación Pedro-apóstoles idéntica a la que se establece entre el papa y los obispos. No se trata sin embargo de una relación de igualdad, sino de proporcionalidad<sup>91</sup>. “El papa sucede al apóstol Pedro y recibe así el oficio de Pedro de servir a la Iglesia universal; el obispo, en cambio, no sucede a un apóstol particular, sino –con el colegio de los obispos y por él– al colegio de los apóstoles”<sup>92</sup>.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>84</sup> Cf. *ibidem*, 152-157.

<sup>85</sup> Cf. *ibidem*, 157-159.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>87</sup> Cf. *ibidem*, 160-161.

<sup>88</sup> Cf. *ibidem*, 161-163.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 163.

<sup>90</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 200.

<sup>91</sup> Cf. *ibidem*, 204-205.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 205.

El problema radicar  sobre todo en conciliar la *plena et suprema potestas* del colegio episcopal sobre la Iglesia universal con la del papa. Además, “el colegio no es ni siquiera colegio sin el obispo de la *prima sedes* y sólo puede, por consiguiente, actuar con él y nunca contra él”<sup>93</sup>. Y viceversa: “el papa nunca podrá dejar de atender la voz de los obispos y, con ellos, la voz de la Iglesia universal”<sup>94</sup>.

#### b) La *Lumen gentium*

Esta eclesiolog  eucarística de comunión, que Ratzinger ha desarrollado antes y durante el concilio Vaticano II, está inspirada en la Iglesia antigua y en su convicción básica de una *communio ecclesiarum* fundada en la comunión eucarística<sup>95</sup>. Los juicios del teólogo de Münster sobre la Constitución dogmática sobre la Iglesia se contienen también en otros lugares. En una intervención sobre la eclesiolog  del concilio publicada en 1986<sup>96</sup>, el cardenal Ratzinger empezaba por “las líneas y tendencias que confluyeron en el concilio” y que se desarrollaron entre los años veinte y sesenta del siglo pasado, y que recogen en definitiva las ideas de Johann Adam M hler (1796-1838). En primer lugar, respecto a la “imagen del cuerpo místico de Cristo”, afirmaba que la Iglesia “es más que una organización: es un organismo del Espíritu Santo”<sup>97</sup>. Frente a una visión un tanto est tica en la que

<sup>93</sup> *Ibídem*, 209.

<sup>94</sup> *Ibídem*, 209-210.

Respecto a la conocida *Nota explicativa praevia* (1964), afirmaba Ratzinger que se trata no de un texto conciliar, sino de una nota aclaratoria emitido por la comisión conciliar, aprobada después por el papa (cf. *ibídem*, 213-214). Se recordaba ahí que el origen de la potestad del obispo procede no solo por la participación ontológica a partir de la ordenación episcopal, sino también por la determinación jurídica por parte de la suprema autoridad. Se unen así los principios de sacramento y jurisdicción (cf. *ibídem*, 215-216). “El segundo punto de la *Nota* ofrece además una aclaración de la expresión *communio hierarchica*” (*ibídem*, 217). La *communio* est  vinculada a una expresión jurídica obligatoria, que a su vez está anclada en el ámbito sacramental. Según este documento, “el sentido de la colegialidad no puede efectivamente ser el constituir algo así como un parlamento en lugar de una monarquía, sino hacer valer y dejar obrar a las *ecclesiae* dentro de la *Ecclesia*” (*ibídem*, 219). De este modo, se concluye que la *Nota* contiene “una no escasa obligatoriedad del texto, cuya materia se sitúa en el terreno dogmático y cuya dicción mantiene un decidido tono magisterial y autoritativo” (*ibídem*, 223), a pesar de que no se contenga ahí ningún dogma nuevo, como resulta evidente.

<sup>95</sup> Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 273.

<sup>96</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 2-33.

<sup>97</sup> Cf. *ibídem*, 6.

la Iglesia se resumía al primado y a una estructura centralista, “se hacía ahora evidente que la Iglesia es algo más”<sup>98</sup>. “La Iglesia es la presencia de Cristo: nuestra contemporaneidad con Él y su contemporaneidad con nosotros”<sup>99</sup>. De lo que se deduce la indisoluble unidad entre Cristo y la Iglesia: *Lumen gentium cum sit Christus*, dicen las primeras palabras del texto conciliar. “La Iglesia crece desde dentro”: en la unión con Cristo a través de su palabra y sus sacramentos<sup>100</sup>. El misterio de Cristo y de su Espíritu constituye la entraña más íntima de la Iglesia. En definitiva, “la Iglesia no es una idea, sino un cuerpo; de aquí se deduce también la dimensión comunitaria, el «carácter de nosotros» por el que podemos decir somos Iglesia”<sup>101</sup>. Y de aquí se desprende también la vida inherente a ese cuerpo, por la que la Iglesia crece, se desarrolla, evoluciona<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>100</sup> Cf. *ibidem*, 7-8.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>102</sup> Cf. *ibidem*, 9-10.

En segundo lugar, recuerda Ratzinger la mencionada eclesiología eucarística de Lubac en los términos anteriormente expuestos. “Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia” (*ibidem*, 10), sostendrá después. Así, la última Cena se constituye en el principal acto fundacional de la Iglesia, continuado de modo inseparable en la muerte y resurrección de Cristo y con la venida del Espíritu en Pentecostés. Todos los misterios de la vida de Cristo son también actos fundacionales de la Iglesia. De esta forma, comenta Villar, “Cristo no es sólo el *fundador* sino también el permanente *fundamento* ontológico-salvífico de la Iglesia” (Cf. J. R. VILLAR, o. c., 140). El fundador, el fundamento y la fundación constituirán realidades inseparables. Así, “la Iglesia vive en comunidades eucarísticas” (J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 11), donde Cristo está realmente presente. Sin embargo, el texto conciliar añade que las comunidades han de estar “unidas a sus pastores” (LG 26), pues se requiere una dinámica del recibir. «A esta estructura del “recibir”, del “encontrar” es a lo que llamamos “sacramento”» (*ibidem*, 13). La Eucaristía y los demás sacramentos también le son dados a la Iglesia: no los confecciona esta sin más a su libre antojo. Por eso topamos aquí con la ineludible cuestión del ministerio y de la sucesión apostólica. “Por esta razón, la unidad recíproca de las comunidades que celebran la Eucaristía no es un añadido exterior a la eclesiología eucarística, sino su condición interna” (*Ibidem*, 14; cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 80-82).

En tercer lugar, recordaba Ratzinger la cuestión de la colegialidad de los obispos, en parecidos términos a los ya hemos expuestos. En este caso, el origen de estas ideas se encuentra en el teólogo belga Bernard Botte (1893-1980), quien proponía como modelo de la celebración eucarística la que tiene lugar en torno al obispo, en su catedral, rodeado de su presbiterio. Pero a su vez cada obispo ha de sentirse íntimamente unido a todos los demás, expresando de este modo la dimensión universal de la Iglesia. “El obispo no es un obispo solitario, sino que lo es únicamente en la comunión católica de aquellos que lo fueron antes que él, que lo son con él y que lo serán después de él” (J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y*

Al final, reunía Ratzinger todas estas ideas-madre del concilio en torno al concepto veterotestamentario de “pueblo de Dios”. En principio, este concepto nació como corrección en clave ecuménica y menos juricista del concepto de cuerpo de Cristo, y para evitar una excesiva identificación entre Cristo y la Iglesia, tan ajeno a los protestantes. En este caso, su principal formulador fue el exegeta protestante Ernst Käsemann (1906-1998), quien interpretó la Iglesia como “pueblo de Dios en marcha”, con lo que se subrayan sus dimensiones histórica y escatológica, al mismo tiempo que se subrayaba “la unidad interna del pueblo de Dios, incluso más allá del ámbito sacramental”<sup>103</sup>. Aclara sin embargo Ratzinger, con motivo de sus estudios de eclesiología en los Padres, que el término neotestamentario es *ekklesia*, el cual constituye “la modificación y transformación del concepto veterotestamentario de pueblo de Dios”<sup>104</sup>. Por eso el concepto de pueblo de Dios requiere una corrección cristológica y sacramental: “la cristología debe ser el centro de la doctrina de la Iglesia, [...] y la Iglesia, en consecuencia, ha de entenderse esencialmente partiendo de los sacramentos del bautismo, la Eucaristía y el orden”<sup>105</sup>. También la visión eclesiológica de Ratzinger tiene como eje central la enseñanza conciliar<sup>106</sup>.

---

*política*, 16). De aquí la importancia de la sucesión apostólica inaugurada por los doce discípulos escogidos por Cristo, quienes están llamado a “ir a todo el mundo” (Mc 16,15). “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 en el derecho de la Iglesia como en la acción pastoral” (ibídem, 17), termina por concretar.

<sup>103</sup> Ibídem, 21.

<sup>104</sup> Ibídem, 22.

<sup>105</sup> Ibídem, 23. Cf. S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiología”, 126-127; ibídem, *Iglesia es caritas*, 70-82; 359-368.

<sup>106</sup> Sobre la dimensión escatológica de la Iglesia, puede verse: S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 59-69.

La comprensión profunda de la Iglesia se da en torno a Cristo, al entenderla como el sacramento de la presencia de Dios entre los hombres. “Se es fiel al concilio cuando se leen y se piensan estas dos palabras centrales de su eclesiología: sacramento y pueblo de Dios” (J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, 24). De aquí se deriva un principio estructurante en la Iglesia, que a su vez se expresa en el orden de los capítulos de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: todo el pueblo de Dios (cap. 2) se compone –en este orden– de la jerarquía (cap. 3), de los laicos (cap. 4) y de los religiosos (cap. 6), y todos ellos están llamados a la santidad (cap. 5). Por eso el texto termina con un capítulo sobre la dimensión escatológica y la madre de Dios. Esto significa que “la Iglesia no es una organización ni una mera institución [...]. La Iglesia es persona. Ella es una mujer. Es madre. Está viva. La comprensión mariana de la Iglesia representa el más decidido rechazo de un concepto de la Iglesia meramente organizativo y burocrático” (ibídem, 25).

En un artículo de tipo sintético publicado en *Die Tagespost* en el año 2000 titulado precisamente *La eclesiología de la Lumen gentium*, el cardenal alemán volvía a referirse a la centralidad de la Eucaristía y del anuncio de la palabra. Haremos un resumen de esta síntesis ratzingeriana, por lo que estas líneas podrían servir de recapitulación de los puntos principales del concilio en materia eclesiológica. “Por su propia naturaleza, la eclesiología tiene que ver con la liturgia. Y por eso también es lógico que la tercera Constitución [dogmática] hable de la palabra de Dios que convoca a la Iglesia, y que en todo tiempo crea cosas nuevas”<sup>107</sup>. Así, se recordaba una vez más la dimensión vertical que ha de estar presente también en el concepto de pueblo de Dios<sup>108</sup>. Aludía de igual modo a los recientes desarrollos de la eclesiología de comunión (a pesar de ser el término *communio* de escaso uso en los textos conciliares), según el testimonio de 1 Jn 1,3 (“Os anunciamos, pues, lo que hemos visto y oído, para que tengáis comunión con nosotros, como nosotros tenemos comunión con Dios el Padre y con su Hijo Jesucristo”), donde se juntan de modo unitario ambas dimensiones horizontal y vertical<sup>109</sup>. Podrían ser por tanto una solución equilibrada e integradora a ambas tendencias.

<sup>107</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 132.

<sup>108</sup> Cf. ibídem, 132-135.

<sup>109</sup> Cf. ibídem, 136-139.

Respecto a la debatida cuestión de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal, Ratzinger lo explicaba acudiendo a la imagen de la sponsalidad entre Cristo y su Iglesia. “Cristo y la Iglesia serán los dos una sola carne, un cuerpo y, así, Dios será todo en todas las cosas. Esta precedencia ontológica de la Iglesia universal, de la Iglesia una y del cuerpo uno, de la novia una de la que dimanar las realizaciones empíricas concretas en las Iglesias particulares, me parece tan evidente que me cuesta trabajo comprender las críticas dirigidas a ella” (ibídem., 140; apela aquí a R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 141-412). Lo contrario supondría eliminar la Iglesia como instancia y tema teológicos –piensa Ratzinger–, así como el abandono de la eclesiología bíblica y patristica. “Lo importante es que, desde el principio, la Iglesia de los Doce ha nacido del Espíritu para todos los pueblos [...] y, precisamente así, a ser un solo pueblo de Dios: no es una comunidad local la que se extiende poco a poco, sino que la levadura está ordenada hacia la totalidad y, por ello, lleva en sí la universalidad desde el primer momento” (J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe*, 143).

Ratzinger propone de nuevo que el discurso sobre la eclesiología sea el discurso sobre Dios, al anclarse sobre todo en los principios de la cristología y la doctrina sobre la Trinidad. Sin embargo, esto le lleva también a recalcar en la dimensión sacramental: en el bautismo, en la Eucaristía y en el orden –junto con la predicación de la palabra–, como realidades fundantes y estructurales de la realidad eclesial (cf. ibídem, 145-149). Así, se afirma que “la Iglesia de Cristo no se puede ocultar tras las múltiples formas humanas, sino que existe

De igual modo insistía Ratzinger en la santidad como una clave hermenéutica del texto conciliar sobre la esencia y naturaleza de la Iglesia –“un tipo de revolución copernicana”, la llamará en otro lugar<sup>110</sup>–, y por eso en su parte final se aborda la mariología, al entender a la madre de Dios como la “primera Iglesia”, la primera entre los santos<sup>111</sup>. “Así, en el vínculo entre persona y comunidad, tal como lo encontramos en este texto, está anticipada la reciprocidad entre María y la Iglesia, que se ha desarrollado poco a poco en la teología de los Padres y que, en fin, ha sido hecha suya de nuevo por el concilio”<sup>112</sup>. La dimensión escatológica y la necesaria vinculación de la Iglesia peregrina con la celestial volvía a aparecer en estas líneas. De esta forma la Iglesia no sería sin más una estructura o una institución, sino que sería sobre todo una persona, una mujer, a imagen de María quien sería la primera Iglesia<sup>113</sup>.

### 3. La apostolicidad

La Iglesia está fundada sobre Cristo, quien a su vez establece el fundamento de los apóstoles, recuerda Ratzinger una y otra vez. El teólogo alemán seguirá profundizando en los años siguientes sobre los temas propuestos con anterioridad. En un artículo publicado en 1965 en el primer número de *Concilium*<sup>114</sup>, el joven perito Ratzinger describía la colegialidad de los apóstoles en la Escritura y en la Iglesia antigua<sup>115</sup>. Explicaba ahí cómo todo

---

realmente como Iglesia que se manifiesta en el credo, en los sacramentos y en la sucesión apostólica” (cf. *ibidem*, 151-152). No se puede dar un relativismo eclesiológico a partir de la fórmula del *subsistit*, pues lo que ahí se afirma es que existe de verdad la Iglesia de Jesucristo. Además, el término «subsistir» ha de interpretarse en clave ontológica: como designación de una realidad hipostasiada y como “un caso especial del *esse*” (cf. *ibidem*.). “Es el ser en la forma de un sujeto independiente. [...] Con el término *subsistit* el concilio quería expresar lo específico e irrepetible de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica” (*ibidem*, 152. cf M. H. Heim, o. c., 310-330).

<sup>110</sup> J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Edicep, Valencia 1990, 100-101.

<sup>111</sup> Cf. M. H. HEIM, o. c., 396-429.

<sup>112</sup> J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe*, 156.

<sup>113</sup> Cf. M. H. HEIM, o. c., 399-413; C. OHLY, o. c., 160-162.

<sup>114</sup> J. RATZINGER, “Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe”, *Concilium* 1 (1965) 16-29.

<sup>115</sup> Cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 125-135.

obispo debe mostrar la *koinonía* con sus hermanos en el episcopado que experimentó el mismo día de su ordenación, al 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”<sup>116</sup>. Este principio de la colegialidad tiene sin embargo su complemento real 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 que debe orientarse la unidad de fe y comunión”<sup>117</sup>. Estos dos principios eclesiológicos del primado y del episcopado coexisten en la teología de Ratzinger<sup>118</sup>. Como resultado de esta eclesiología eucarística, la forma colegial no es tan solo fundamental para la estructura jerárquica de la Iglesia, sino también –por así decirlo– por la condición fundamental de la unidad y la multiplicidad en la Iglesia<sup>119</sup>.

#### a) *Episcopado y sinodalidad*

Las consecuencias de esta doctrina con un doble foco del primado y del episcopado es la conjugación del “yo” y del “nosotros” en la Iglesia, sigue explicando. Por eso será importante ir articulando en medidas concretas este principio de colaboración entre ambas instancias<sup>120</sup>. Tras hacer una nueva referencia a la eclesiología eucarística –con su triple referencia al Pan, al obispo y al papa<sup>121</sup>–, aludía al final a la necesaria “unidad en la variedad” de la Iglesia, tanto en las espiritualidades, en el mutuo apoyo entre las Iglesias, 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”<sup>122</sup>. “Como

<sup>116</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 236.

<sup>118</sup> Cf. T. WEILER, o. c., 146-148, 166-272, 333-345.

<sup>119</sup> Cf. M. H. HEIM, o. c., 460.

<sup>120</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 238-241.

<sup>121</sup> Cf. *ibidem*, 242-246.

<sup>122</sup> *Ibidem*, 248. Sobre la unidad en la Iglesia, puede verse: A. NICHOLS, o. c., 140-149. Respecto a la colegialidad y las conferencias episcopales, M. H. HEIM, o. c., 430-496, 472-482.

resultado de esta eclesiología eucarística –concluye Heim–, la forma colegial no es sólo fundamental para la estructura jerárquica de la Iglesia, sino también –por así decirlo– por la condición fundamental de la unidad y la multiplicidad en la Iglesia”<sup>123</sup>.

La cuestión será si cabe la variedad y la pluralidad en la estructura eclesial. Según Ratzinger así debe ser, siempre y cuando esta se resuelva en la unidad. En un texto de 1970 titulado *¿Democracia en la Iglesia?*<sup>124</sup>, el profesor Ratzinger –recién llegado a Ratisbona– se preguntaba si la estructura democrática era la que mejor se adaptaba al principio de la colegialidad. Se cuestionaba en primer lugar sobre los conceptos de libertad, democracia y manipulación, tras los cuales establece la diferencia entre la autoridad civil y la eclesiástica. “Mientras que el interés en el Estado y en su bienestar se identifica en gran parte con el interés de las instituciones, el fin de la Iglesia –bien entendido– no apunta en primer lugar a sí misma, sino a aquello por y para lo que existe: por decirlo con palabras de la *Confesión de Augsburgo*, su misión es anunciar la palabra de Dios en toda su pureza y sin falsedad y celebrar rectamente el culto divino (cf. CA VII,1 ). La cuestión de los cargos y la autoridad es importante sólo en la medida en que suponen una condición previa para esto. Dicho de otra manera: el interés de la Iglesia no lo constituye ella misma, sino el evangelio”<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> M. H. HEIM, o. c., 460. Sobre la relación entre episcopado y primado, puede verse T. WEILER, o. c., 121-133; Z. GACZYNSKI, o. c., 127-129; P. MARTUCELLI, “Forme concrete di collegialità episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger”, *Rassegna di teologia* 50 (2009) 7-24; M. M. SURD, o. c., 63-64; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 225-226, 249-275.

<sup>124</sup> J. RATZINGER – H. MAIER, *¿Democracia en la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 2005.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 27-28.

El modelo de Iglesia propuesto vuelve a ser el de la asamblea litúrgica, como su “forma primera y fundamental”. Sin embargo, cada comunidad tiene sentido pleno y eclesial –es Iglesia– en la medida en que está unida a la Iglesia universal. Así, por ejemplo, en la provisión de cargos se deberían tener en cuenta la comunidad concreta como la Iglesia universal (cf. *ibidem*, 54-60). También en lo que se refiere a la estructura colegial se entiende como una estructura fundamental de la Iglesia: “la comunidad, el presbiterado y el episcopado están enlazados entre sí y cada uno de ellos relacionado de un modo especial por ambos lados hacia el otro” (*ibidem*, 60). En cada una de estas instancias se da a su vez una responsabilidad propia respecto al evangelio y se dirige al resto del pueblo de Dios, que procede de los mismos apóstoles. De este modo, Ratzinger propone la conjugación del *nihil sine episcopo* con el *nihil sine consilio vestro* –referido a los sacerdotes– y *sine consensu plebis*, propuesto por san Cipriano (Ep 14,4: CSEL III 2,512, 16-20). La Iglesia se ha apoyado en la voz del pueblo, también para sustraerse del poder de los príncipes y los poderosos, así como hoy de los políticos, intelectuales y distintos grupos de presión (cf. J. RATZINGER – H. MAIER, o. c., 62-65).

También se expresará Ratzinger sobre el principio de la sinodalidad en 1985<sup>126</sup>, en un artículo en el que estudia la posibilidad de si podría existir un “sínodo permanente” en la Iglesia, en el que se conjuguen los principios colegial y primacial. El sínodo de los obispos establecido por Pablo VI podría ser una ayuda en este sentido. Sin embargo, recuerda al mismo tiempo que “el sínodo aconseja al papa: no es un concilio a escala reducida, ni tampoco un órgano de gobierno colegial de la Iglesia en su conjunto”<sup>127</sup>. El sínodo de obispos colabora de este modo a la unidad orgánica en la catolicidad entre papa y los obispos, que tiene su concreción en procesos consultivos y, cuando el papa así lo dispone, también deliberativos<sup>128</sup>. La realidad decisiva que aquí se halla en la base es, pues, el carácter indelegable del encargo que mira a la Iglesia universal, encargo que es propio del propio colegio únicamente en su conjunto y como unidad<sup>129</sup>.

---

Ratzinger se muestra escéptico respecto a un intenso clima de discusión y reivindicación en la Iglesia, en el que los laicos querían ocupar el lugar de los presbíteros (y viceversa), pues “nadie se convierte en deportista por mucho que forme parte del comité olímpico” (ibídem., 29). Se remite en primer lugar a los conceptos de fraternidad, que él funda en la filiación al Padre en Jesucristo, de carisma como “principio pneumático” –y no democrático o político– y del pueblo de Dios, entendido no solo como la igualdad de todos los bautizados, sino como la asamblea de los cristianos para celebrar el recuerdo de la muerte y la resurrección del Señor. La Iglesia es *ekklesia*, no un simple *laos*. “La Iglesia tiene su modelo de constitución en esa asamblea conmemorativa, y no en cualquier idea o concepción de pueblo” (ibídem., 39). Se trata de seguir el modelo del concilio de Jerusalén: fue escuchada la voz de toda la *ekklesia*, pero la decisión correspondió a “los apóstoles y los presbíteros” (Hch 15,6; 15,22): cf. ibídem., 40-41.

Por eso la idea de un sínodo nacional permanente se le presenta a Ratzinger como una traslación trasnochada de conceptos que proceden de instancias extrateológicas. El resultado final sería –como a veces ocurre en la vida política– el dominio de las minorías más activas (cf. ibídem., 42-45). Todo lo anterior lleva consigo una serie de consecuencias para la Iglesia, afirma. En primer lugar, “la delimitación del radio de acción de la autoridad eclesiástica”. Los límites se encuentran circunscritos por el credo y el evangelio. De este modo, la Iglesia no ha de comprometerse de modo innecesario con estructuras auxiliares, ni creer que debe gobernarse por un sistema de partidos (cf. ibídem., 51-53). En segundo lugar, recuerda que “en la Iglesia no se da únicamente la jerarquía por una parte y los numerosos fieles por otra –con cada parte con sus propios derechos–, sino que la Iglesia como tal, concretada en cada una de las comunidades, es el sujeto propio del derecho al que se remite todo lo demás” (ibídem., 54).

<sup>126</sup> Cf. J. RATZINGER, “Sobre la estructura y los cometidos del Sínodo episcopal”, *Iglesia, ecumenismo y política*, 55-73.

<sup>127</sup> Ibídem., 55.

<sup>128</sup> Cf. ibídem., 57-59.

<sup>129</sup> Sobre la teología del sínodo puede verse: M. H. HEIM, o. c., 482-493.

De esta manera la Iglesia se edifica desde dentro como un organismo de Iglesias locales, que se unen por medio de la comunión en la palabra y los sacramentos, especialmente del cuerpo del Señor. “Al estar la Iglesia estructurada de este modo, no se halla gobernada por un parlamento central o por un senado aristocrático, ni siquiera por un jefe monárquico, sino que ha sido confiada a los obispos, los cuales: a) guían la Iglesia católica y, por tanto, a la Iglesia universal en su Iglesia local y b) por esta razón, las Iglesias particulares se dirigen hacia la única catolicidad sin competir entre sí, sino vinculadas de modo recíproco”<sup>130</sup>. De esta forma, sugería Ratzinger que se evitara todo excesivo activismo que impida la guía de la Iglesia por parte del Espíritu. Las funciones del sínodo serán las de “informar, corregir, anticipar” dentro de la dinámica colegial de origen apostólico. Así, “el sínodo –concluye– debe estimular y reforzar las energías positivas dentro y fuera de la Iglesia, promover todas aquellas actividades que acrecienten la verdad y el amor, y mantener viva la esperanza”<sup>131</sup>.

---

El sentido esencialmente eclesiológico del colegio no consiste en formar un gobierno central de la Iglesia, sino exactamente en lo contrario: en que la Iglesia ayuda a construirlo como un organismo viviente, que crece y se unifica en células vivientes. Al guiar sus Iglesias locales, los obispos participan en el gobierno de la Iglesia universal. No es por tanto de otro modo. “La superación de un centralismo unilateral debe proceder [...] no mediante la concentración del todo en el centro, sino mediante la íntima bipolaridad de la esencia de la Iglesia. Esta esencia consiste en la correlación de la potestad suprema del primado –que expresa la unidad de la Iglesia en la pluralidad– con la pluralidad viviente de las Iglesias particulares, cada uno de cuyos obispos son *episcopi Ecclesiae catholicae*, pues, en su Iglesia, guía a la Iglesia *católica*, y la guía en cuanto *católica*” (J. Ratzinger, “Sobre la estructura y los cometidos del Sínodo episcopal”, 61-62). Por un lado, el dar demasiadas prerrogativas al sínodo –como la continua potestad deliberativa– equivaldría a convertirlo en “una segunda curia romana”. Además, el obispo no puede ausentarse de su Iglesia local, hasta el punto de convertirse en “delegado de un órgano central”. “En otras palabras: los obispos siguen siendo obispos responsables de sus Iglesias particulares” (ibídem, 64). De este modo se intenta reforzar la autoridad pastoral de cada obispo en su diócesis. Así, “el concepto de *collegium*, que señala el aspecto jerárquico de la Iglesia, presupone la realidad de la *communio* como forma y fundamento vital y constitutivo de la Iglesia” (ibídem, 65-66).

<sup>130</sup> Ibídem, 66.

<sup>131</sup> Ibídem, 72-73. Sobre la realidad del amor en la Iglesia, puede verse: J. RATZINGER, “Liebe. Geschichte der Theologie”, en: *LThK VI* (1961) 1032-1036; P. MARTUCELLI, *Origine e natura della Chiesa*, 242-246, y la aportación de S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 459-489.

### b) El primado de Pedro

En una de las conferencias pronunciadas en Brasil sobre la tarea del obispo, comenzaba por hacer unas reflexiones respecto a la eclesiología eucarística. Como se había afirmado con anterioridad, “una Iglesia eucarística es una Iglesia constituida sobre el obispo”<sup>132</sup>. El redescubrimiento del carácter eucarístico de la Iglesia ha llevado recientemente a acentuar con fuerza el principio de la Iglesia local. Además, la eclesiología protestante suele fundar la comunidad en la palabra, según el *logion* de Jesús en Mt 18,20: “Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”. Por eso esta Iglesia fundada “desde abajo” no expresa del todo el sentido episcopal y ni la voluntad fundacional del mismo Cristo. “La Iglesia se convierte en grupo, que se mantiene unido por su consenso interior, mientras que su dimensión católica se agrieta”<sup>133</sup>. Aquí se hace presente en parte la crítica de Ratzinger a la eclesiología reformada, sin que esto excluya la posibilidad de acercamientos y mayores matices<sup>134</sup>. Así, “sólo dentro del marco de la eclesiología eucarística –había escrito en 1964–, puede entenderse el primado del obispo de Roma en coherencia con su propio sentido”<sup>135</sup>.

Junto con los temas del primado y la colegialidad, la dimensión apostólica de la Iglesia ha supuesto una constante en la eclesiología ratzingeriana. El obispo de Roma, es decir de la *sede sancti Petri*, es el centro de orientación determinante en la unidad de la comunión<sup>136</sup>. Por eso Ratzinger acudía a la importancia del principio apostólico, que va íntimamente unido al de la

<sup>132</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, 47. Puede verse también “Primat”, en: *LThK VIII* (1963) 761-763.

<sup>133</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 49.

<sup>134</sup> Cf. J. RATZINGER, “Kirche”, 179; ibídem, “Il primato di Pietro e l’unità della Chiesa”, *Euntes Docete* 44 (1991) 157-176; ibídem, “Vorwort” en: J. B. D’ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l’Église*, Paris 1992, 9-10; Z. GACZYNSKI, o. c., 129-130; P. MARTUCCELLI, “Episcopato e primato nel pensiero di Joseph Ratzinger”, *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 501-548; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 76-78; 156-176, 223-248, 435-450; H. J. POTTMEYER, o. c., 171-201.

<sup>135</sup> J. RATZINGER, “Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern”, 462. En esta discusión, surgen en las páginas de Ratzinger resonancias a conocidas obras como P. EVDOKIMOV, *L’orthodoxie*, Paris 1959; N. AFANASIEFF, *La primauté de Pierre dans l’église orthodoxe*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1960; O. SAJER, “Communio” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*; München 1973; J. M. TILLARD, *L’ecclésiologie de communion*, Paris 1987.

<sup>136</sup> Cf. Z. GACZYNSKI, o. c., 129.

catolicidad: “El apóstol no es obispo de una sola comunidad, sino misionero de la Iglesia entera”<sup>137</sup>. La catolicidad y la solitud por todas las Iglesias forman parte esencial de su ministerio episcopal. “La pertenencia a la comunión en cuanto pertenencia a la Iglesia es por su naturaleza universal. El que pertenece a una Iglesia local pertenece a todas”<sup>138</sup>. El obispo sirve de nexo con toda la Iglesia: mantiene relaciones con otros obispos, encarnando así el principio apostólico, y al estar unido con toda la Iglesia refuerza el principio católico. Incluso en la antigüedad los obispos elegidos en un sínodo necesitaban la aprobación de Roma y Constantinopla, estableciéndose así una articulación en la *communio* universal<sup>139</sup>. “Por consiguiente, la catolicidad de un obispo pertenece al principio de vecindad y viva relación con Roma, que consiste en dar y recibir la gran comunión de la única Iglesia”<sup>140</sup>. La romanidad es también una dimensión del ministerio episcopal. “Roma encarna la verdadera *communio*”<sup>141</sup>, concluía en 1964.

<sup>137</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 50.

<sup>138</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>139</sup> Cf. *ibidem*, 53-55; M. VOLK, o. c., 53-61.

<sup>140</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 55.

<sup>141</sup> J. RATZINGER, “L’idea di Chiesa nel pensiero patristico”, en: M. CUMINETTI – F. V. JOHANNES, *La fine de la Chiesa come società perfetta*, Milano 1969, 61.

El obispo se encarga por tanto de las dimensiones de unidad y de carácter público de su Iglesia local y de toda la Iglesia universal en su territorio, a partir de la unidad en la palabra y en los sacramentos. Debe así cuidar de la dimensión católica y apostólica de la Iglesia local. “La apostolicidad y la catolicidad sirven a la unidad, y sin unidad no hay tampoco santidad, ya que sin amor no hay santidad” (J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 56). Lógicamente, la “premisa fundamental” del ministerio episcopal es la unión con Jesús y el ser testigo de su resurrección. De lo contrario, el obispo se convertiría en «un funcionario», no en un testigo o en un sucesor de los apóstoles. “Ser para Cristo con Dios y, a partir de Cristo, llevar a los hombres a Dios, hacer de ellos la *qahal*, la asamblea de Dios: he aquí la tarea del obispo” (*ibidem*, 57). Sin embargo, la pertenencia al colegio episcopal supone ser sucesor del colegio apostólico en general; sólo el obispo de Roma es el sucesor de un apóstol determinado. Cada obispo tiene la responsabilidad propia de hacer presente la Iglesia católica en su diócesis, y esta responsabilidad es personal y superior a la de otras estructuras sinodales o supradiocesanas.

El obispo ha de insertarse a su vez en el “nosotros” de la Iglesia, tanto en sentido sincrónico como diacrónico. “Ser heraldo de la mayoría diacrónica, de la voz de la Iglesia que unifica los tiempos, es uno de los grandes cometidos del obispo, que descende de aquel “nosotros” que caracteriza a su ministerio. [...] El obispo representa ante la Iglesia local a la Iglesia universal, y ante la Iglesia universal a la Iglesia local; por tanto, sirve a la unidad” (*ibidem*, 59). Por último, alude no sólo al compromiso de la Iglesia respecto al mundo, sino también a una cercanía a la cruz de Cristo. “Sin la disponibilidad al sufrimiento no es posible consagrarse a esta misión. Así, el obispo se encuentra precisamente en comunión con el Señor; así sabe que es “colaborador de vuestra alegría” (2 Co 1,24)” (*ibidem*, 61). “Si se une

En otra conferencia ante el mismo auditorio el cardenal Ratzinger abordaba también la cuestión del primado y de la unidad de la Iglesia a partir de la Escritura<sup>142</sup>. Tras esto, se ocupaba el prefecto Ratzinger del dicho sobre el ministerio en Mt 16,17-19, y sobre el origen jesuano y el transfondo arameico de estas palabras<sup>143</sup>, lo cual lo relacionaba 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. Ésta 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”<sup>144</sup>. Tras este recorrido exegético e histórico el prefecto llegaba en fin a la conclusión. El primado romano no es una invención de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia: un ministerio de unidad 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”<sup>145</sup>.

---

la eclesiología eucarística –señala Volk– con la idea de Iglesia universal, entonces la prioridad de la Iglesia resulta ineludible. Pues el “Cristo total”, *caput et membra*, está al mismo tiempo presente en cada Iglesia local. Cada Iglesia local no es otra cosa que la realización de la Iglesia universal” (M. VOLK, o. c., 46) en un determinado lugar. De modo análogo, el primado y la colegialidad episcopal –derivados ambos de la apostolicidad– se resolverían en el seno del misterio eucarístico.

<sup>142</sup> J. RATZINGER, “El primado y la unidad de la Iglesia”, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 27-44.

Realizaba así una serie de acercamientos exegéticos, en el que sitúa la misión de Pedro en la tradición neotestamentaria –el primer testigo de la resurrección del Señor (cf. 1 Co 15,3-7)– al que Pablo va a ver en Jerusalén (cf. Ga 1,18), y al que Juan (21,15-19) y Lucas (22,32) consideran también cabeza de la Iglesia (cf. *ibidem*, 28-31). En la tradición sinóptica, también ocupa un lugar destacado y prioritario (cf. *ibidem*, 31-33).

<sup>143</sup> Cf. *ibidem*, 33-35.

<sup>144</sup> *ibidem*, 38. Tras esto se refiere al concepto de la continuidad entre los apóstoles. “La contraseña de la continuidad de la sucesión apostólica se concentra en las tres sedes petrinas de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma –como lugar del martirio– la preeminente de las tres sedes petrinas, la verdaderamente decisiva” (*ibidem*, 41).

<sup>145</sup> *ibidem*, 43. Cf. T. WEILER, o. c., 121-129; C. OHLY, o. c., 134-135.

#### 4. El ministerio

En directa continuidad con la anterior apostolicidad, el profesor Ratzinger se ocupará también por extenso de la importancia del ministerio en la Iglesia. En un artículo publicado inicialmente en 1961<sup>146</sup>, se abordaba la cuestión del ministerio relacionada con la unidad de la Iglesia y, en especial, con la teología luterana. Recordaba ahí cómo, junto a la definición de Iglesia propuesta por la *Confessio augustana* como la asamblea en la que se predica la palabra y se administran los sacramentos, la Iglesia católica añade un tercer elemento: el ministerio<sup>147</sup>. Serán estos tres elementos irrenunciables e inseparables. Para los protestantes, “el criterio para la presencia de la Iglesia no es el ministerio, sino la rectitud del evangelio”<sup>148</sup>. La *ekklesía* vive de la palabra y del cuerpo de Cristo, a la vez que el grupo de los Doce resulta esencial para definir la Iglesia, en el que Pedro y Pablo desempeñan unas tareas específicas: el primero como cabeza, el segundo como predicador de la palabra, si bien ambas dimensiones están íntimamente unidas<sup>149</sup>.

<sup>146</sup> J. RATZINGER, “Das Amt und die Einheit der Kirche”, *Una Sancta* 16 (1961) 236-249. Puede verse también: *ibidem*, “Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche”, en: J. C. HAMPE (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit II*, München 1967, 417-433.

<sup>147</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 119.

<sup>148</sup> *Ibidem*, 120.

<sup>149</sup> *Ibidem*, 124-127. Sobre la teología del ministerio y su lugar eclesiológico, puede verse: D. DONOVAN, o. c., 60-73; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 211-222.

Así, se define el ministerio a la vez como «servicio a la palabra», «servicio a la mesa» y «servicio de orden», desde finales del siglo I (cf. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 127-128). Por otra parte, el ministerio de Pedro se desarrolla como vínculo entre los dos grandes grupos de cristianos en la época apostólica: los gentiles evangelizados por Pablo – con sus obispos y diáconos– y los judeocristianos guiados por Santiago, que tenían tan solo presbíteros. Más adelante estos se unirán en los tres grados del ministerio desde finales de la época apostólica (*ibidem*, 129-130). La apostolicidad de la Iglesia estaría de este modo unida a la instancia del ministerio. De este modo, “oficio y unidad están íntimamente relacionados en cuanto que, fuera del contexto apostólico, no puede existir la Iglesia; la unidad eclesial está más bien ligada a la unidad de la autoridad apostólica” (*ibidem*, 131).

Aludía después el profesor de Bonn al desarrollo de la colegialidad episcopal en los siglos posteriores a la Iglesia antigua, tal como la había entendido el Concilio Vaticano II. “Al revés de lo que sucedió en oriente, se dio también un predominio de la dimensión vertical por la centralización de la totalidad en torno al obispo de Roma, lo cual dejó apenas espacio para la dimensión horizontal” (*ibidem*, 133). Frente a la propuesta luterana de separar la palabra de la Iglesia y del ministerio, los católicos sostienen que hay una mutua vinculación. “De los tres componentes –palabra, sacramento, ministerio–, el tercero tiene

### a) La palabra y los sacramentos

En un artículo de 1968 titulado *El sentido del ministerio sacerdotal*<sup>150</sup>, el profesor entonces en Tubinga se preguntaba sobre la identidad del sacerdote tras el Concilio. Aludía ahí a la superación de la visión sacral y ritualista del sacerdocio, el cual sólo se dirigía al culto y que requería una posterior desmitificación (*Entmythisierung*). Para esto se requería volver al papel que desempeñaba el sacerdote entre los primeros cristianos el cual, siguiendo la carta a los hebreos, supone el fin del culto de la antigua alianza: se trata de un culto interior<sup>151</sup>. Nos encontramos pues ante un “nuevo inicio” del ministerio, que hunde “sus raíces en la cristología”, a la vez que busca nuevas palabras para designarlo: apóstol, presbítero, supervisor, siervo. El que se ha hecho hombre y ha entregado su vida por amor debe ser considerado como el verdadero Sacerdote, como el verdadero Sacerdocio para el mundo. “Tras la novedad del Nuevo Testamento no existe en la Iglesia de Jesucristo ningún otro *hiereus*, ningún otro *sacerdos*”<sup>152</sup>. Así Cristo cumple una misión, aunque sea Él mismo quien se llama a ese cometido (cf. Hb 5,4s.), a la vez que sabe que Él mismo es la Palabra, el Logos eterno del Padre<sup>153</sup>. El mandato apostólico de Mc 3,13-19 es una primera convocatoria para establecer el ministerio de la nueva alianza: corresponde a una llamada por su voluntad, por la voluntad de Cristo<sup>154</sup>.

---

un carácter distinto respecto a los dos primeros. Los dos primeros fundan la unidad, el tercero la atestigua” (ibíde., 135). Sin embargo, recordaba también Ratzinger que la presencia de este elemento visible no nos debe hacer olvidar el principal protagonista en la Iglesia: el Espíritu. Como decía Congar, no hay que confundir la acción del Espíritu Santo con el funcionamiento del aparato eclesiástico (ibídem, 135-136; cf. J. RATZINGER, “Kirche”, 178-179. Sobre este tema, puede verse también la exposición de Z. GACZYNSKI, o. c., 124-126; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 419-434 M. M. SURD, o. c., 45-52). El Espíritu ha de expresarse en armonía con el principio divino-humano del ministerio.

<sup>150</sup> J. RATZINGER, “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, *Geist und Leben* 41 (1968) 347-376.

<sup>151</sup> Cf. ibídem, 348-349.

<sup>152</sup> Ibídem, 351. Cf. M. H. HEIM, o. c., 346-357.

<sup>153</sup> Cf. J. RATZINGER, “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, 352-353.

<sup>154</sup> Cf. ibídem., 353.

Por eso el ministerio no responde tanto a nuestra voluntad, sino sobre todo al escuchar, al acoger esa llamada y esa convocatoria divinas. “El ministerio solo puede existir en este diálogo de llamada y respuesta (*Ruf und Antwort*). No pertenecen a esta estructura “la carne y la sangre”, sino la palabra y la respuesta (*Wort und Antwort*)” (ibídem, 354). Por

Tras esto se ocupaba Ratzinger de comentar el decreto *Presbyterorum ordinis* del Vaticano II, con el que Ratzinger parece mostrarse cercano en su análisis teológico. En él se aprecia esa íntima unidad entre ministerio de la palabra, ministerio eucarístico y ministerio de servicio a los demás (*Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt*), que Ratzinger había visto con anterioridad en los primeros cristianos<sup>155</sup>. Sin embargo, se insiste aquí en la importancia de la proclamación de la palabra, tal vez para compensar el relativo olvido en la teología postridentina, aunque se ha de recordar que esta debe permanecer como la palabra *de Dios*, como verdad completa que procede del evangelio<sup>156</sup>. Además, se entiende la misma celebración eucarística –“centro del ministerio sacerdotal, centro de la evangelización”– como el principal lugar y medio de predicación, que a su vez desarrolla en la línea de la eclesiología eucarística. “La asamblea eucarística (*sinaxis*), que preside el sacerdote, es el punto de encuentro de la comunidad (*congregatio* = asamblea = ¡Iglesia!) de los creyentes”<sup>157</sup>. Por esto también el ministerio desempeña una importante contribución con vistas a la unidad de la Iglesia: unidos a los obispos (la unidad con el episcopado es constitutiva de la Eucaristía), deben conseguir que su comunidad se convierta en Iglesia. La pertenencia a la Iglesia del ministro llevará consigo también su ir-por-delante, su *praesesse*, su *Vorstehen*<sup>158</sup>.

---

otra parte, el ministerio se desarrolla entre la unión con Cristo y la misión *ad gentes* (*das Gesendetsein*). La llamada de Jesús se concentra en ser enviados a todas las gentes, y por eso se constituye en un “servicio a los hombres” (ibídem, 355-356). Al mismo tiempo, la función litúrgica del ministerio se establece como uno de sus elementos centrales: la predicación y la celebración de la muerte y resurrección del Señor constituye a la Iglesia en un solo cuerpo (cf. ibídem, 356-357). “La tarea litúrgica del sacerdote y la mencionada comprensión “misionera” no se excluyen, sino que se complementan mutuamente” (ibídem, 357). El fundamento se encuentra de nuevo en Cristo, en su simultáneo ser-para-el-Padre y su ser-para-nosotros. Por eso se ha de entender en profundidad la “función vicaria” del ministerio, en el que se da una “estructura vicaria”. “El sacerdote cristiano no es nunca un mediador por sí mismo (*selbständiger Mittler*); no está ahí nunca por sí mismo, permanece como alguien vicario” (ibídem, 358).

<sup>155</sup> Cf. J. RATZINGER, “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, 361-363.

<sup>156</sup> Cf. ibídem, 364-365.

<sup>157</sup> Ibídem, 366.

<sup>158</sup> Cf. ibídem, 368; véase también J. RATZINGER, “Der Priester im Umbruch der Zeit”, *Klerusblatt* 49 (1969) 251-254.

De este modo la función pastoral será ineludible, a la vez que se le da una importancia definitiva, pues con ella imita el ministro al Logos que va en busca de la oveja perdida. Incluso el ministerio litúrgico debe dirigirse al bien prioritario de las almas, de manera que

En un artículo de 1972<sup>159</sup>, el profesor Ratzinger se refería a la unión entre los conceptos de sacrificio y sacerdocio en la Iglesia católica. Para abordar este tema, procedía una vez más al inicio a un desarrollo histórico. En la Iglesia antigua, “toda asamblea es totalmente Iglesia, puesto que el cuerpo del Señor sólo existe entero”, con lo que se acude aquí a los desarrollos de la eclesiología eucarística y de comunión ya vistos<sup>160</sup>. Tomando pie de la crítica al sacerdocio formulada por Lutero y rectificadas después por Trento, y de los frutos espirituales que este modo de ejercer el ministerio ha dado a lo largo de la historia, Ratzinger concluía intentando establecer un equilibrio entre ambas perspectivas. Proponía un modelo de ministro mirando a la vez al origen y al futuro. “La humanidad no necesita sacerdotes que disputen por sus derechos y su emancipación pero que, en realidad,

---

“la palabra llegue a todos” (J. RATZINGER, “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, 369-370). De igual manera el ministerio se estructura en torno a la colaboración entre laicos y ministros, que a su vez fundamenta en la doctrina trinitaria de unidad en la diferencia, y la relaciona con la afirmación agustiniana: “para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano”. “El ministerio es un concepto relacional. [...] El ministerio es una relación para vosotros” (ibídem, 371). Tras ocuparse de la “ascética” y la espiritualidad sacerdotal –y la cruz y el evangelio como su centro– (cf. Ibídem, 371-373), se refiere Ratzinger a la definitividad (*Unwiderruflichkeit*) del ministerio en un mundo cambiante y en el que parece que nunca se llegan a estadios definitivos. “Así como el matrimonio constituye una elección irrevocable para una persona y sin ella [=esa decisión] nada puede salir adelante, también podría entenderse el ministerio sacerdotal como una disposición para toda la vida” (ibídem, 374). Del mismo modo alude a la sacramentalidad del ministerio, al entender el ministerio como “un sacramento eclesial y cristológico, el cual significa un sacramento en el que Cristo sella una alianza entre Dios y los hombres” (ibídem, 376; cf. T. WEILER, o. c., 311-313; M. H. HEIM, o. c., 442-443).

<sup>159</sup> J. RATZINGER, “Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche”, *Catholica* 62 (1972) 108-125.

<sup>160</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 303-304.

Realiza entonces un recorrido histórico por la figura del ministro. En la Edad media, el obispo se limitaba a una función ritual y de gobierno, que se presentaban sin embargo separadas: sacramento y jurisdicción son ámbitos distintos, que en algunas ocasiones se solapaban, a la vez que se desarrolla la doctrina de las indulgencias y los estipendios (cf. ibídem, 306-307). Frente a esta situación y siguiendo una inspiración agustiniana, Lutero separó la comunidad concreta de la Iglesia universal, proponiendo de este modo un modelo de unidad más espiritual. El reformador alemán criticaba un ministerio que se centraba en la recitación de las horas canónicas y en torno a la institución de la Cena que el Señor les mandó celebrar en su memoria. Por el contrario –según Lutero–, el sacerdocio es sobre todo predicación, con lo que la diferencia con el laico resulta menor. De este modo se obra una desacralización y una funcionalización del ministerio, contra lo cual el mismo Lutero reaccionó en años posteriores, al ver a los límites a los que se estaba llegando (cf. ibídem, 315-316). Como reacción en ocasiones polémica con la situación anterior, Trento proponía un sacerdocio en el que se destacaba la dimensión sacramental y sacrificial.

tan solo se apacientan a sí mismos. Lo que necesita son “servidores de las catedrales”, cuya existencia pura y desinteresada hace a Dios creíble y, por eso, hace también creíbles a los hombres. Este es el estrecho camino que nos señalan tanto los interrogantes de los hombres de la reflexión como la palabra de la Biblia”<sup>161</sup>.

### b) Cristo, los apóstoles y los ministros

También en una ponencia de 1972 en la que profundizaba sobre el papel de intermediario y servidor de Cristo por parte del ministro, se centraba Ratzinger en el concepto neotestamentario de “mediador”, a pesar de ser este un término más bien marginal y de no tener un significado unitario: a veces presenta una acepción negativa (Ga) y otras positiva (Hb, Tim)<sup>162</sup>. De todo lo anterior “se concluye que ahora la Iglesia, en cuanto es “una con Cristo”, participa de la mediación de Cristo. Es mediación de Dios, porque es la forma bajo la que Cristo prolonga su presencia actual en la historia. La íntima compenetración entre cristología y eclesiología permite ampliar el concepto de mediación, sin lesionar la singularidad de la mediación de Cristo”<sup>163</sup>. De manera que toda mediación –por supuesto, también la del sacerdote– procede de Cristo, a través de la encarnación y su muerte en la cruz. Tras esto se ocupaba nuestro teólogo del ministerio del apostolado en el Nuevo Testamento, bajo el interrogante: ¿qué relación existe entre el apóstol y Cristo? “El apostolado se perfila así como un ministerio con fundamentación cristológica: si la misión implica ser representación y, por tanto, también mediación del que envía, entonces es indudable que este ministerio central de la Iglesia en formación tiene el carácter de servicio de mediación”<sup>164</sup>.

<sup>161</sup> *Ibíd*em, 322.

<sup>162</sup> Cf. *ibíd*em, 325-329.

<sup>163</sup> *Ibíd*em, 329.

<sup>164</sup> *Ibíd*em, 330-331. Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 425-427.

Tras la mediación de Cristo, viene de modo inmediato la misión de los apóstoles. Los restantes ministerios eclesiales aparecerán con bastante más discreción en los textos neotestamentarios. Sin embargo, se puede deducir que el ministerio de los presbíteros procede el Espíritu (Hch 20,28) y a partir de la sucesión apostólica (Hch 20,17ss.), mientras que el *epískopos* es el que vigila ese rebaño (Hch 20,25-31). De este modo se encuentran íntimamente unidos la mediación de Cristo, el ministerio apostólico y el presbiteral, se concluye

De modo parecido, en otra intervención de 1976 sobre el ministerio como expresión de la tradición apostólica, el profesor Ratzinger comenzaba por describir la doctrina sobre el sacerdocio recordada por Pío XII<sup>165</sup>, en la que establecía que el acto fundamental de la ordenación es la imposición de manos, en vez del gesto germánico de la *traditio instrumentorum*. Se trata más de un poder que procede del Espíritu, y no sólo de una *potestas*<sup>166</sup>. “Según esto, el concepto determinante es el de *ministerium* o res-

---

(cf. *ibídem*, 333-338). Así, según la teología paulina, el sacerdote es solo mediador en tanto en cuanto es servidor de Cristo (cf. *ibídem*, 339). Por eso el primado de la cristología trae consigo que no se requieran ministros santos para hacer eficaz la gracia de Cristo (cf. *ibídem*, 341). Un adecuado cristocentrismo evita así todo posible clericalismo, podría resumirse en términos familiares a los luteranos. “El sacerdote malogra su misión cuando intenta dejar de ser servidor, enviado que sabe que no es de él de lo que se trata, sino de aquello que también él recibe y que solo puede tener en cuanto recibido. Sólo en la medida en que es consciente de ser insignificante puede ser verdaderamente importante, porque así se convierte en puerta por la que el Señor entra en este mundo. Puerta de entrada de aquél que es el mediador verdadero hacia la profunda inmediatez del amor eterno” (cf. *ibídem*, 343).

Joseph Ratzinger intentaba así discernir y profundizar en la figura del ministro, según las directrices conciliares y posconciliares. En un comentario a la declaración de la Congregación de la doctrina de la fe *Mysterium Ecclesiae* (1973) sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia, el entonces profesor en Ratisbona recordaba los aspectos esenciales de la Esposa de Cristo. “Esta Iglesia una y única, al mismo tiempo espiritual y visible, es tan concreta que puede llamarse por su mismo nombre: Esta Iglesia permanece en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él” (J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 278). Ratzinger lamenta aquí el olvido en que ha caído la doctrina eclesiológica del Vaticano II, y denuncia el peligro de que el ecumenismo quede reducido a un puro juego superficial de intereses más o menos bienintencionados, pero en los que la verdad y el amor no jueguen ningún papel decisivo. Por eso se requiere ir a lo esencial de la cuestión (cf. *ibídem*, 280-281).

También afirma que este documento presenta “fórmulas muy hermosas sobre el sacramento y la palabra en el ministerio sacerdotal, sobre el carácter trinitario de la Eucaristía y sobre la Eucaristía como realización de la comunidad eclesial. Causaron escándalo tres afirmaciones centrales [en ámbito ecuménico]: el sacerdocio está vinculado a la sucesión apostólica, tal como aparece en la secuencia de los obispos unidos a los sacerdotes; la presidencia de la Eucaristía y, por tanto, la misión de pronunciar las palabras sagradas del sacramento está indisoluble y exclusivamente vinculada al ministerio sacerdotal; el don sacramental de este ministerio permanece durante toda la vida” (*ibídem*, 284). Sin embargo, se apela aquí a la concordancia de esta doctrina no sólo con las iglesias ortodoxas, sino también con las no calcedonianas. Es este también el servicio –fundamentado en la Biblia– de los servidores de la palabra: avivar la memoria, [pues] han sido llamados para esto. En un primer momento, el recuerdo puede parecer molesto, y la verdad un estorbo. “Pero los progresos que se deben al olvido son engañosos, y una unidad a la que la verdad le resulta molesta es, a la larga, insostenible. Puede criticarse el texto romano en algunos detalles concretos. Pero, en su conjunto, ha rendido un servicio necesario” (*ibídem*, 286).

<sup>165</sup> Pío XII, *Constitución Apostólica Sacramentum ordinis*, 30.11.1947: DS 3857-3861.

<sup>166</sup> Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 288-289.

pectivamente el de *munus*: don y ministerio<sup>167</sup>. Además, en el texto papal se considera el episcopado como la cumbre del sacramento del orden. De igual modo en el Concilio Vaticano II se propone una complementariedad entre episcopado y presbiterado, que se fundamenta su vez en una misma base sacramental. Siguiendo a LG III, n. 20, Ratzinger afirma que “los conceptos fundamentales son ahora: misión de los apóstoles, evangelio, tradición y vida de la Iglesia”<sup>168</sup>.

El arranque se sitúa por tanto en la misión de los apóstoles, pero tal misión consiste en la *traditio*, en la “tradición”, en la transmisión del evangelio. Apostolado y tradición evangélica son aspectos de una misma realidad –el aspecto personal y el aspecto objetivo– que forman un todo indivisible. “La apostolicidad y la catolicidad se constituyen de este modo en las características fundamentales del ministerio sacerdotal, el cual es de modo fundamental el del obispo, que a su vez ejercía su ministerio por la conexión apostólica y la comunión católica”<sup>169</sup>. La ministerialidad en la Iglesia se constituye así en algo inseparable de la apostolicidad y de la episcopalidad. Así pues, el sacramento del orden es expresión y al mismo tiempo garantía de hallarse en comunidad con otros, dentro de la corriente de la tradición que se remonta hasta los orígenes. Encarna la unidad y el origen de la Iglesia. “Esta catolicidad del ministerio episcopal que es, a su vez, el medio y la forma de su apostolicidad, se prolonga en el carácter comunitario del ministerio sacerdotal; ser sacerdote significa entrar en el presbiterio de un obispo”<sup>170</sup>.

<sup>167</sup> Ibídem, 290.

<sup>168</sup> Ibídem, 292.

<sup>169</sup> Cf. ibídem, 292-293.

<sup>170</sup> Ibídem, 293.

Por otra parte, la sucesión apostólica no es una potestad formal, sino una participación en el ministerio del evangelio. Esta se recibe por la imposición de manos y la petición del Espíritu. Sin embargo, la forma sacramental y litúrgica no lo es todo, pues se requiere además un contexto eclesial acorde con la importancia del gesto, sostiene Ratzinger. La teología católica pone aquí todo el acento en la identidad ininterrumpida de la tradición de los apóstoles, conservada y transmitida sin fisuras y con continuidad en la unidad de la Iglesia concreta, que se expresa a su vez en el gesto eclesial de la imposición de las manos. “Sin la Iglesia, una imposición de manos que no sea al mismo tiempo entrada en el conjunto de la vida y de la tradición de la Iglesia, no es una imposición de manos eclesial. El sacramento es sacramento de la Iglesia, y no un camino privado hacia los orígenes” (ibídem, 296). En el fondo, según Ratzinger, el problema se encuentra en la doctrina reformada de la *sola Scriptura*: por el contrario, como se puede deducir de lo anterior, la salvación de Cristo y de sus palabras nos vienen siempre en comunión con toda la Iglesia (cf. también T. WEILER, o. c., 121-129; F. OCÁRIZ, o. c., 173-174).

De igual modo, en una colaboración de 1996<sup>171</sup>, el cardenal Ratzinger realizaba una síntesis de sus ideas sobre el ministerio, y aludía a la fundamentación teológica del ministerio que se realizó en el decreto *Presbyterorum ordinis*, así como el mencionado equilibrio entre las distintas concepciones existentes en torno al orden<sup>172</sup>. Junto a la misión de “anunciar a todos el evangelio”, se insiste en este documento en “el aspecto ontológico del ser sacerdotal” y, por tanto, en la potestad de “ofrecer el sacrificio eucarístico y administrar los sacramentos”. Para esto se recuerda la fundamentación cristológica, sacramental y apostólica del orden, pues evangelizar consiste precisamente en imitar a Jesucristo que anuncia el reino con signos y palabras<sup>173</sup>. “El servicio de la palabra exige del sacerdote la participación en la *kénosis* de Cristo, en el abrirse y en el morir en Cristo”<sup>174</sup> del que habla Ga 2,20. Esta visión concuerda con la teología agustiniana del ministerio, en la que el ministro es *servus Dei* o *servus Christi*, que a su vez relaciona con la teología del carácter y con la sacramentalidad del orden. De aquí procede su representatividad: Cristo es la Palabra, mientras Juan el Bautista –y el ministro– son la “voz”<sup>175</sup>. “Misión del sacerdote es, en definitiva y sencillamente, ser voz para la Palabra. Conviene que Él crezca y yo mengüe”<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> “Dienst und Leben der Priester”, en: M. BRUN – W. SCHNEEMELCHER (Hrsg.), *Eucharistia. Festschrift für Damaskinos Papanderou*, Ekdotike Athenon, Athens 1996, 125-137.

<sup>172</sup> Cf. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 59-61.

<sup>173</sup> Cf. *ibídem*, 163-164.

<sup>174</sup> *Ibidem*, 166-167.

<sup>175</sup> Cf. *ibídem*, 167-170.

<sup>176</sup> *Ibidem*, 170. cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 428-433.

Junto a esta matriz cristológica y trinitaria, se refiere Ratzinger a la inseparable dimensión eclesiológica del ministerio, que subraya tanto la materialidad como la comunicabilidad de la naturaleza no solo del hombre, sino sobre todo del Verbo encarnado. Los ministros son *ministri Ecclesiae*. “La obediencia cristológica, contra la que se rebeló el desobediente Adán, se concreta en la “obediencia eclesiástica” y, para los sacerdotes, la obediencia eclesiástica se muestra en la obediencia al obispo” (*ibídem*, 172). Obedecer a Jesús significa obedecer a su cuerpo, a él en su cuerpo, presente en la palabra, los sacramentos y la apostolicidad. Tras sugerir una “aplicación espiritual” –“menos discusión y más oración”–, el cardenal Ratzinger proponía en fin como conclusión “la unidad mediada cristológicamente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento”. El ministerio del sacerdote ha de desarrollarse tanto en el templo del sacrificio como en la sinagoga de la predicación, unidos en la Iglesia (cf. *ibídem*, 178-179). Aquí confluyen las dos principales visiones del ministerio. En fin, siguiendo a san Agustín, sugería el entonces prefecto que si bien todos los cristianos somos “siervos de Cristo”, los ministros serán “siervos de los siervos”. “Ser sacerdote significa entrar en esa comunidad de hacerse pequeños, y así participar en la gloria común de salvación” (*ibídem*, 180; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 433-434).

## 5. *Communio*

Un concepto básico que aglutina las precedentes consideraciones en la eclesiología de Joseph Ratzinger desde el comienzo de su trabajo teológico y en el que proporciona un orden esencial, es el concepto de *communio*<sup>177</sup>. En efecto, según Ratzinger, contiene “la idea esencial y fundamental de los documentos conciliares”<sup>178</sup>. Procedamos pues ahora al final a la síntesis final gracias a un término que ha ocupado un lugar central en la eclesiología de Joseph Ratzinger, tal como él mismo recordaba. “Cuando [en torno a 1969] con unos pocos amigos –en particular Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer y Jorge Medina– llegué a fundar una revista, con la intención de exponer y desarrollar la herencia del concilio, buscamos un concepto que expresara en una sola palabra –de la forma más abarcante posible– el propósito de este órgano. [...] Como concepto sustentador en el que se presenta la esencia de la Iglesia fui madurando el de *koinonía*, *communio*. La Iglesia celebra concilios, [pero] ella es *communio*, resumé aproximadamente entonces lo esencial de mis investigaciones”<sup>179</sup>.

### a) *Ministerio y comunidad*

Aquí encontraban ecos no sólo de las revistas *Concilium* y *Communio* –en las que participó en sus inicios y cuyos nombres resultan significativos–, sino también de su tesis doctoral sobre la eclesiología en san Agustín. El término hacía fortuna en ámbitos más amplios a los estrictamente teológicos: “El sínodo de 1985 intentó un nuevo comienzo cuando puso la palabra *communio* en el centro, el cual –antes de nada– designa el centro eucarístico de la Iglesia y, en consecuencia, la comprensión de la Iglesia en su espacio más íntimo del encuentro entre Jesús y los hombres, cimentado en el acto de su ofrenda por nosotros”<sup>180</sup>. Se sintetizaban en esta propuesta los

<sup>177</sup> Cf. C. OHLY, o. c., 148.

<sup>178</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 135.

<sup>179</sup> J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 180-109.

<sup>180</sup> *Ibidem*, 110. Cf. M. VOLK, o. c., 35, 62-66; T. WEILER, o. c., 306-311; M. H. HEIM, o. c., 286-310; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 113-116, 286-288, 352-359; C. OHLY, o. c., 148-156. Sobre la prehistoria de este sínodo, puede verse el capítulo: “Incontri di lavoro” en J. HERRANZ, *Nei dintorni di Gerico*, Ares, Milano 2005, 347-358. Cf. también J. R. VILLAR, “El sínodo de 1985. El concilio 20 años después”, *Scripta Theologica* 38 (2006/1) 61-72.

elementos arriba expuestos. La eclesiología eucarística y la visión vertical y descendente eran reivindicadas de modo pleno tras este nuevo concepto, el cual –a su vez– tenía su propia historia. Sin embargo, este principio eucarístico integraría también el pneumatológico.

En un estudio de 1974 sobre la pneumatología de la *communio* en san Agustín<sup>181</sup>, el profesor Ratzinger unía ambas vertientes de la eclesiología y la pneumatología. “La definición del Espíritu como *communio*, que san Agustín concluye con la expresión “Espíritu Santo”, tiene ya para él –como se comprueba en otros nombres del Espíritu– un fundamental sentido *eclesiológico*: abre la pneumatología a la eclesiología, o bien –a la inversa– inaugura la conversión de la eclesiología en teo-logía: ser cristiano significa ser *communio* y, con ello, entrar en la forma esencial del Espíritu Santo”<sup>182</sup>. De manera que, junto al principio cristológico, nos encontramos ahora con el trinitario y pneumatológico. El Espíritu, como principio constitutivo de la unidad en la Iglesia, se entiende en los textos agustinianos como amor y como don, a partir de la afirmación joánica “Dios es amor” (1 Jn 4,16; cf. Jn 4 y 7)<sup>183</sup>.

Además del Espíritu –como veíamos–, la Iglesia tendrá sobre todo la Eucaristía y el ministerio como vínculo de unión a la vez material y espiritual. En 1982, a propósito de un artículo la llamada “intercomunión eucarística”, realizaba Joseph Ratzinger una reflexión sobre el concepto de comunidad y la catolicidad. La pregunta planteada al principio sería: ¿tiene derecho

<sup>181</sup> J. RATZINGER, “Der Heilige Geist als Communio”, en: C. HEITMANN – H. MÜHLEN (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg – München 1974, 223-238.

<sup>182</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 43.

<sup>183</sup> Así, al considerar la *caritas* como “el signo diferenciador de lo cristiano” y la más excelente de las virtudes, por encima incluso de la fe y las obras –Pablo y Santiago–, san Agustín fundaba en ella toda la doctrina sacramentaria y eclesiológica. Por el contrario, los donatistas habían roto la comunión, por lo que les faltaba el amor. La Iglesia es la *caritas*, como criatura del Espíritu y cuerpo de Cristo edificado desde el Pneuma (ibídem, 52-53). “La teología trinitaria se convierte directamente en medida de la eclesiología, la denominación del Espíritu como amor en clave de la existencia cristiana y, al mismo tiempo, el amor interpretado como forma concreta: como paciencia eclesial” (ibídem, 54). Cristo, Espíritu e Iglesia permanecen íntimamente unidos. Para Agustín, la Iglesia del Espíritu es la institucional, pues no se puede predicar la palabra o administrar los sacramentos sin la ayuda del Paráclito. El Espíritu es el don que se da en todos los dones de la Iglesia. Él edifica, une y permite amar y permanecer; es el centro y el alma de la Iglesia (cf. ibídem, 56-59). Puede verse también: M. Volk, o. c., 42-47; F. Ocariz, o. c., 177-179; C. Ohly, o. c., 144-147; S. Madrigal, *Iglesia es caritas*, 459-489; M. M. Surd, o. c., 62-64.

la comunidad a la Eucaristía? Acudían ahí también otros temas prácticos como los llamados “ministerios laicales” y las celebraciones dominicales a la espera del sacerdote, según lo habían propuesto teólogos como Blank y Schillebeeckx<sup>184</sup>. En este caso se proponía una imagen sacramental, pero no sacral del ministerio. “Cuando se reclama la Eucaristía como un derecho de la comunidad, se deduce inmediatamente que –en principio– la misma comunidad puede concedérsela y que, por consiguiente, no está necesitada de un sacerdocio que puede recibir en virtud de la consagración en la *successio apostolica*, es decir, desde lo católico, desde la Iglesia universal y su plenitud de poder sacramental”<sup>185</sup>. Por el contrario, según Ratzinger, se da una continuidad entre Eucaristía, *successio apostolica* –episcopado y primado–, Iglesia y cada una de las comunidades eucarísticas que se extienden a lo largo y ancho de este mundo<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> Cf. 395-438.

<sup>185</sup> J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 347.

<sup>186</sup> Cf. T. WEILER, o. c., 310-311.

Profundiza de este modo en el concepto de comunidad. Hasta el concilio se desconocía el concepto de comunidad en la teología católica. Según el Vaticano II, la Esposa de Cristo se manifiesta a tres niveles: la Iglesia universal, la local (patriarcado o comunidades con un rito propio) y la particular (diócesis o comunidad presidida por un obispo). Sin embargo, todas las comunidades locales se inscriben, por medio de la sucesión apostólica en la Iglesia universal, lo cual le proporciona su condición de legitimidad, según LG 26 (cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 349-350). “Lo constitutivo de la Iglesia local no es tanto el lugar, el aspecto físico o geográfico, cuanto la comunión con el obispo, es decir, el aspecto teológico; y este aspecto es contemplado una vez más en conexión con la realidad de la “sucesión apostólica”, en la que se encuentra el obispo” (ibídem, 350). Está claro por otro lado que el origen del término “comunidad” (*Gemeinde*) es claramente luterano, el cual era empleado en oposición al término “Iglesia”. Para Lutero la Iglesia había perdido su contenido teológico y no es entendida como *successio* estructurada, como unidad personal-sacramental.

En este sentido, para él sólo la comunidad es Iglesia. A este planteamiento se suma la influencia de la eclesiología eucarística de origen oriental, por lo que la pequeña comunidad se constituye en la comunidad eucarística esencial, entre cuyos derechos se encontraría el de poder acceder a la Eucaristía siempre que se quisiera. Se perdería además la visión universal. Por el contrario, Ratzinger piensa que “el ser uno con los demás es el fundamento íntimo de la Eucaristía, sin el que esta no podría ser nunca realidad. Celebrar la Eucaristía significa entrar en la unidad de la Iglesia universal, es decir, de un solo Señor y de un solo cuerpo. [...] El signo externo de esta indivisibilidad y esta eclesialidad universal de la Eucaristía es la *successio apostolica*: significa que ningún grupo tiene poder por sí mismo de convertirse en Iglesia, sino que sólo se hace Iglesia en cuanto que es aceptado como Iglesia desde la Iglesia universal” (ibídem, 354). Así el contenido de la catolicidad es la apostolicidad, mientras a su vez esta ha de ser de modo necesario también católica, valga la mutua implicación. Cf. M. M. SURD, o. c., 61-62.

Este problema concreto relevaba toda la situación eclesiológica antes expuesta. El concepto de comunidad debe superar y trascender los simples modelos sociológicos basados en ideologías modernas<sup>187</sup>. El nuevo concepto de comunidad debe ser purificado para poder ser asumido en la Iglesia católica: debe estar fundado no sólo en la palabra, sino también en el ministerio jerárquico y en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, “sin la cual no puede haber ni Iglesia ni comunidad, entendidas en sentido teológico”<sup>188</sup>. De ahí el concepto de *communio*. La comunidad ha de ser integrada en la *communio* de toda la Iglesia. Así, intentar constituir una comunidad al margen del ministerio universal es un contrasentido, pues ésta se constituye precisamente en comunidad gracias a la sucesión. Por eso la Eucaristía –podríamos decir– tiene una “estructura católica”. La *Ecclesia* es tal cuando se estructura a su vez de modo sacramental y, por tanto, en la sucesión apostólica. Las distintas comunidades locales son tan solo una célula, no todo el organismo, podríamos decir. “Comunidad” es un término teológico, no sin más antropológico o sociológico<sup>189</sup>.

Se volverá así una y otra vez al término *communio* como un concepto fundamental, pero será esta una *communio hierarchica*, como afirma el concilio (LG 21-22)<sup>190</sup>. En una intervención en Collevaleza (Italia) publicada en 1984, el cardenal Ratzinger volvía a unir los conceptos de Eucaristía, comunidad y misión. Comenzaba con el análisis de Hch 1,12-14 y 2,1, en donde se encuentran ya las propiedades fundamentales: “la Iglesia es apostólica; orante y, por tanto, dirigida al Señor, santa; y una”<sup>191</sup>. Esta des-

<sup>187</sup> Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 354-356.

<sup>188</sup> *Ibidem*, 357.

<sup>189</sup> Cf. *ibidem*, 355-358.

De igual manera –sostiene Ratzinger– la escasez del clero no debería llevar de modo directo a la renuncia del celibato sacerdotal, pues este se apoya en motivos teológicos. Si se sigue este itinerario teológico, “a partir de estas células, las cuales están esencialmente marcadas por el doble mandamiento de amor de Dios y al prójimo y, en consecuencia por un cultivo de la oración y la diaconía cristiana, puede crecer de nuevo la Iglesia” (*ibidem*, 360). Va más bien en la línea de la *communio hierarchica* propuesta por el concilio. Por eso añade Weiler, “la eclesiológica de Ratzinger no es una jerarcológica. En el interior de su concepto de Iglesia se encuentra el pueblo de Dios, que se concreta más como cuerpo de Cristo [...]. Como había dicho en su tesis doctoral: La Iglesia es el pueblo de Dios que [nace] del cuerpo de Cristo” (T. WEILER, o. c., 351).

<sup>190</sup> Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad en camino*, 107; *ibidem.*, *Iglesia, ecumenismo y política*, 145; C. OHLY, o. c., 154-156.

<sup>191</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 64.

cripción se completa con la aparecida en Hch 2,42: la oración, la comunión, la fracción del pan y la enseñanza de los apóstoles. Aquí se encuentran –según Ratzinger– los principios estructurales de la Iglesia: la palabra y los sacramentos, la comunión y la caridad, el ministerio y la apostolicidad<sup>192</sup>.

Se integra así de este modo también en la Iglesia lo jurídico y lo institucional, en virtud de su misma sacramentalidad. La perseverancia en “la enseñanza de los apóstoles” se constituye en un signo para la *communio*<sup>193</sup>. El término profano de *koinonía* se refiere más a una comuna, a una compañía, cofradía, cooperativa o comunidad de bienes. Sin embargo, la Iglesia es la *communio* –una relación interpersonal– del Señor, que supera la mera alianza (*berit*), que se establecía en el Antiguo Testamento. No se trata aquí de una helenización del término, pues Jesús le conferirá un significado totalmente distinto. “En el Nuevo Testamento la Iglesia es comunión, no sólo de los hombres entre sí, sino –por la muerte y resurrección de Jesús– comunión con Cristo, el Hijo hecho hombre y, así, comunión con el amor eterno –trinitario– de Dios”<sup>194</sup>. Volvemos de este modo a su origen trinitario.

#### b) *Comunión eclesial y eucarística*

De igual manera en otra 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, que 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. Ella abarca a toda la persona y crea un nuevo nosotros. La comunión con Cristo es también necesariamente la comunión con todos los suyos: con esto yo mismo seré parte de ese nuevo pan que Él crea en la transubstanciación de toda la realidad”<sup>195</sup>. La comunión eucarística nos llevará a la comunión con Cristo y con su Iglesia, para al final llegar a la misma comunión de to-

<sup>192</sup> Cf. *Ibidem*, 66-68.

<sup>193</sup> Cf. *ibidem*, 69-73.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 82.

dos con Dios<sup>196</sup>. La Eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual y, de esta manera, forma la Iglesia, el cuerpo de Cristo. A partir de aquí se percibe la necesidad salvífica de la Eucaristía, que es idéntica a la necesidad de la Iglesia. “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*. Como veníamos viendo, la Iglesia, que ha sido edificada sobre el cuerpo de Cristo, ha de ser también por su parte un cuerpo”<sup>197</sup>, la Iglesia de Cristo.

La celebración y la comunión eucarística generan comunión eclesial, podríamos resumir. El prefecto volverá sobre este concepto, como central y estructurante, en la ya mencionada conferencia pronunciada en Brasil en 1990. “Iglesia es Eucaristía”, afirmaba. Esto implica que la Iglesia proviene de la muerte y la resurrección, pues las palabras sobre la donación del cuerpo habrían quedado vacías de no haber sido una anticipación del Sacrificio real de la cruz, lo mismo que su memorial en la celebración sacramental sería culto de muertos, y formaría parte de nuestro luto por la omnipotencia de la muerte, si la resurrección no hubiese transformado este cuerpo en “espíritu dador de vida” (1 Co 15,45). “Los Padres compendiaron dos aspectos –Eucaristía y reunión– en la palabra *communitio*, que hoy vuelve a estar de nuevo en alza: Iglesia y comunión; ella es comunión de la palabra y del cuerpo de Cristo y, por tanto, comunión recíproca entre los hombres, quienes –en virtud de esta comunión que les lleva desde arriba y desde dentro a unirse– se convierten en un solo pueblo: es más, en un solo cuerpo”<sup>198</sup>.

La Eucaristía está en el centro y crea comunión. A este respecto, concluía en 1997 de modo perentorio: “La Iglesia se hace en la Eucaristía; sí, la Iglesia es Eucaristía. Comulgar quiere decir llegar a ser Iglesia, porque significa llegar a ser un solo cuerpo con Él. [...] El pan uno nos hace un solo cuerpo; la Iglesia no es otra cosa que la unidad de muchos en el único Cristo resultante de la comunión eucarística”<sup>199</sup>. El “comulgar con la Iglesia” nos debe llevar a comulgar el cuerpo de Cristo. La comunión eucarística pro-

<sup>196</sup> Cf. *ibídem*, 83-87.

<sup>197</sup> *Ibídem*, 87. Cf. J. R. VILLAR, “Misterio eucarístico y comunión eclesial”, 141-145; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 368-381.

<sup>198</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 45-46.

<sup>199</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 107-108.

mueve la comunión eclesial. La Eucaristía aúna lo diverso en la unidad de la Iglesia: no sólo crea la comunión necesaria en la Iglesia, sino que también promueve la misión y el crecimiento del cuerpo de Cristo. Hemos de entender la Eucaristía –si se entiende bien– como centro místico del cristianismo, en la que Dios, misteriosamente, sale de sí mismo una y otra vez y nos acoge en su abrazo. La Eucaristía es el cumplimiento de las palabras de promesa del primer día de la gran semana de Jesús: “Cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32). De la Eucaristía fluyen energías que hacen posible toda la actividad de la Iglesia<sup>200</sup>.

La palabra *communio* presenta un carácter teológico y cristológico, histórico-salvífico, eclesiológico y sacramental<sup>201</sup>. En la eclesiológica (teológica y eucarística, bíblica y patrística) de Ratzinger, se conjugan la Eucaristía como centro de la Iglesia, la catolicidad y la apostolicidad, los principios del primado y la colegialidad por un lado, y de la fraternidad cristiana en la comunidad por otro<sup>202</sup>. La Eucaristía genera pues vida y unidad, y se constituye en el corazón de la Iglesia. En resumen podemos afirmar que Ratzinger reconoce la *communio* eclesial en la palabra y en los sacramentos como un signo a través del cual también traerá la unidad a todo el mundo y a toda

<sup>200</sup> Ese núcleo es el que Teresa de Liseux llama sencillamente “corazón” y “amor” es la Eucaristía. “Como dice Teresa: si ese corazón no late, entonces los apóstoles no podrán evangelizar más, las religiosas no podrán curar ni consolar, los laicos no podrán conducir el mundo hacia el reino de Dios” (Ibídem, 125-127; cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 115-119). En el mencionado artículo titulado *La eclesiológica del Vaticano II* (1986), hacía Ratzinger un breve recorrido histórico para recordar el origen de esta eclesiológica eucarística: teología ortodoxa en el exilio, redescubrimiento católico del concepto paulino de cuerpo de Cristo, Henri de Lubac, eclesiológica de comunión. “Esta eclesiológica de la *communio* ha llegado a ser el auténtico núcleo de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia, el elemento nuevo y, al mismo tiempo, vinculado del todo a los orígenes que este concilio nos ha querido ofrecer” (J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 10).

Como hemos visto, la celebración eucarística se constituirá de este modo en el núcleo esencial y vivificador de la vida de la Iglesia. “Los padres de la Iglesia pudieron decir, con una imagen muy hermosa, que la Iglesia ha nacido del costado abierto del Señor, del que salió sangre y agua. Cuando afirmo que la última Cena es el principio de la Iglesia, digo en realidad lo mismo, aunque desde otro punto de vista. También esta fórmula significa que la Eucaristía une a los hombres entre sí y, no solamente entre sí, sino también con Cristo, y de este modo los hace Iglesia. Al mismo tiempo, con esto se da también la constitución fundamental de la Iglesia: la Iglesia vive en comunidades eucarísticas. Su Misa es su constitución [...]. La Misa es la forma” (ibídem, 11; cf. J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 108-115).

<sup>201</sup> Cf. F. OCÁRIZ, o. c., 174; S. MADRIGAL, “Esquemas de una eclesiológica”, 125; J. R. VILLAR, “Misterio eucarístico y comunión eclesial”, 138-139.

<sup>202</sup> Cf. T. WEILER, o. c., 273ss.; M. M. SURD, o. c., 62-63.

la humanidad. Para él significa que la Iglesia es el sacramento de unidad para el mundo, sólo si se cumple la enseñanza de los apóstoles y se celebra la Eucaristía, al mismo tiempo que ha de permanecer cercana al mundo<sup>203</sup>.

Para concluir podría servirnos un recuerdo biográfico. Ratzinger recreaba la espiritualidad rústica y tradicional de los bávaros, al evocar la procesión de Corpus Christi en sus años de infancia: “Todavía siento el aroma que desprendían las alfombras de flores y el abedul fresco, los adornos en las ventanas de las casas, los cantos, los estandartes; todavía escucho los instrumentos de viento que aquel día en el pueblo se atrevían a más de lo que podían; y oigo el ruido de los cohetes con los que los niños expresaban su barroca alegría de vivir, pero con los que a la vez saludaban a Cristo en el pueblo como si fuera una autoridad venida de la ciudad, como a *la* autoridad suprema, como al Señor del mundo”<sup>204</sup>. En cierto modo, como continuación de la celebración eucarística, la procesión del Corpus Christi podría ser considerada una alegoría de toda la Iglesia peregrina, con su inmensa variedad de vocaciones, ministerios, dones y carismas, que camina por el mundo acompañando a Jesús-Eucaristía. Esta procesión en torno al principal de los sacramentos podría ser una buena imagen para entender que la Eucaristía es fuente y centro de la Iglesia, alma de todo el mundo, tal como ha propuesto Ratzinger una y otra vez a lo largo de todos estos años<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> M. H. HEIM, O. C., 296.

<sup>204</sup> J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, 171-172.

<sup>205</sup> También en una meditación pronunciada a finales de los años setenta, recordaba el significado de la fiesta de la Eucaristía y su centralidad. “Cuando recuerdo el Corpus Christi me viene a la mente no sólo lo litúrgico, sino que de hecho es un día en el que cielo y tierra se mezclan. [...] La fiesta de la Iglesia conmemora el misterio de Cristo; pero, ya que Jesucristo estaba inmerso en la fe de Israel, estas fiestas tienen que ver también –como las de los judíos– con los ciclos del año, con el tiempo de la siembra y de la cosecha” (ibídem, 182-183). A este acercamiento a la tradición judía, añadía que la Eucaristía era el principal agente ecuménico y de comunión. “La unidad no se consigue mediante la polémica ni por medio de teorías científicas, sino con la irradiación de la alegría pascual. Ella nos lleva al núcleo del credo cristiano: Jesús ha resucitado; nos lleva al mismo centro de la humanidad, que espera esa alegría con toda la fuerza de su ser. Y así la alegría pascual está caracterizada como el elemento esencial del hecho ecuménico y misional. Por ella deberían apostar los cristianos y, en ella, deberían darse a conocer al mundo. Para eso existe el Corpus Christi. Y es este el significado profundo de la expresión *quantum potest tantum aude*: utiliza todo el esplendor de la belleza cuando quieras expresar la alegría de todas las alegrías. El amor es más fuerte que la muerte; Dios está en Jesucristo en medio de nosotros” (ibídem, 176-177), al quedarse en la Eucaristía.

## Bibliografía

- AFANASIEFF, N., *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1960.
- ALBERIGO, G., *Storia del concilio Vaticano II*, 4, Il Mulino, Bolonia 1999.
- ARENAS PÉREZ, S., "La sacramentalidad de la Iglesia en el Concilio Vaticano II: aproximación histórico-teológica", *Veritas* 21 (2009).
- BLANCO S., P., "Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger", *Annales Theologici* 23 (2009).
- \_\_\_\_\_, "El corazón de la fe cristiana. Una aproximación a la teología litúrgica de Joseph Ratzinger", *Phase* 279 (2007).
- \_\_\_\_\_, "Iglesia, Eucaristía y presencia real en los escritos de Joseph Ratzinger", *Liturgia y espiritualidad* (2007/9).
- \_\_\_\_\_, "Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006).
- \_\_\_\_\_, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, Rialp 2005.
- \_\_\_\_\_, "La teología litúrgica de Joseph Ratzinger", *Documents d'Església* 905 (2006).
- \_\_\_\_\_, "Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger", *Scripta Theologica* 38 (2006/1).
- BLANK, J. – HÜNERMANN, P. – ZULEHNER, P. M., *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Papius-Verlag, Trier 1978.
- BLOSSER, PH., "The Kasper-Ratzinger Debate & The State of the Church", *The New Oxford Review* (April 2002).
- BUCHMAIER, A., *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalikirche und Ostkirche*, Pustet, Regensburg 2009.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen gentium*, 1964.
- DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Jaca Book, Milán, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988.
- DONOVAN, D., "J. Ratzinger: a christocentric Empasis", *What are they saying about the ministerial priesthood*, Paulist Press, Mahwah 1992.
- EVDOKINOV, P., *L'orthodoxie*, Paris 1959.
- FAHLEY, M., "Joseph Ratzinger como eclesiólogo y pastor", *Concilium* 17/ 161 (1981).
- FOOT, P., "Kommentar zu Art. 26 der Kirchenkonstitution", *Church*, New York 1969.

- GACZYNSKI, Z., *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1998.
- HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium*, Ignatius, San Francisco, 2007.
- JIMÉNEZ, L. (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008.
- KASPER, W., "Acerca de la Iglesia", *Nuevo criterio* 2262 (2001/6).
- KATTENBUSCH, F., "Der Quellenort der Kirchenidee", *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921.
- KOMONCHAK, J. A., "Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II", *Cristianesimo nella storia* (2007/2).
- KOSTER, M. D., *Ekklesiologie im Werden*, Bonifatius, Paderborn 1940.
- MADRIGAL, S., "Esquemas de una eclesiología", *Communio* 7 (2007).
- \_\_\_\_\_, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008.
- \_\_\_\_\_, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del concilio*, Sal Terrae, Santander 2006.
- \_\_\_\_\_, "La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger", en: MADRIGAL, S., (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, San Pablo, Madrid 2009.
- MARTUCCELLI, P., "Episcopato e primato nel pensiero di Joseph Ratzinger", *Rassegna di Teologia* 48 (2007).
- \_\_\_\_\_, "Forme concrete di collegialità episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger", *Rassegna di teologia* 50 (2009).
- \_\_\_\_\_, *Origine e natura della Chiesa nella prospettiva storico-sistemática di Joseph Ratzinger*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001.
- MC DONNELL, K., "The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches", *Theological Studies* 63 (2002).
- MEIER H., F. – SCHUMACHER, F. (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Barcelona 2007
- MEYER ZU SCHLOCHTERN, J., *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992.
- MÖHLER, J. A., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993.
- NICHOLS, A., *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Clark, Edimburgo 1988.

- OCÁRIZ, F., “La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger”, *PATH* 6 (2007/1).
- O`CONNEL, C., “Ratzinger, Joseph”, en: PIÉ, S. (ed.), *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001.
- PALOS, C. – CREMADES, C., (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Edicep, Valencia 2006.
- PÍO XII, *Constitución Apostólica Sacramentum ordinis*, 1947.
- \_\_\_\_\_, *Encíclica Mystici Corporis Christi*, 1943.
- RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004.
- \_\_\_\_\_, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004.
- \_\_\_\_\_, “Das Amt und die Einheit der Kirche”, *Una Sancta* 16 (1961).
- \_\_\_\_\_, “Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche”, en: HAMPE, J. C. (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit II*, München 1967.
- \_\_\_\_\_, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964.
- \_\_\_\_\_, “Der Heilige Geist als Communitio”, en: HEITMANN, C. – MÜHLEN, H. (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg – München 1974.
- \_\_\_\_\_, “Der Priester im Umbruch der Zeit”, *Klerusblatt* 49 (1969).
- \_\_\_\_\_, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966.
- \_\_\_\_\_, “Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe”, *Concilium* 1 (1965).
- \_\_\_\_\_, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972.
- \_\_\_\_\_, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Bachem, Köln 1965, 25).
- \_\_\_\_\_, “Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts”, *Klerusblatt* 40 (1960).
- \_\_\_\_\_, “Haus, Haus Gottes”, en: HÖFER, J. – RAHNER, K., *Lexicon für Theologie und Kirche* (en adelante *LThK*) V (1960).
- \_\_\_\_\_, “I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica nella Chiesa”, en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (ed.), *I movimenti nella Chiesa. atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, Librería Editrice Vaticana, Vaticano 1999.
- \_\_\_\_\_, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987.
- \_\_\_\_\_, “Il primato di Pietro e l’unità della Chiesa”, *Euntes Docete* 44 (1991).

- \_\_\_\_\_, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca.
- \_\_\_\_\_, “Kirche: II. Die Lehre des kirchlichen Lehramtes, III. Systematisch IV”, en: *LThK VI* (1961).
- \_\_\_\_\_, “Kirche als Heilsakrament”, en: REIKWERSTORFER, J. (Hrsg.), *Zeit des Geistes. Zur heilgeschichtliche Herkunft der Kirche*, Wiener Dom, Wien 1977.
- \_\_\_\_\_, *La fiesta de la fe*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992.
- \_\_\_\_\_, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid 1997.
- \_\_\_\_\_, “Leib Christi”, en: *LThK VI*<sup>2</sup> (1961).
- \_\_\_\_\_, “L’idea di Chiesa nel pensiero patristico”, en: CUMINETTI, M. – JOHANNES, F. V., *La fine de la Chiesa come società perfetta*, Milano 1969.
- \_\_\_\_\_, *Los movimientos en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2006.
- \_\_\_\_\_, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997.
- \_\_\_\_\_, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Edicep, Valencia 1990.
- \_\_\_\_\_, “Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche”, *Catholica* 62 (1972).
- \_\_\_\_\_, *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, Jaca Book, Milán 1978.
- \_\_\_\_\_, “Primat”, en: *LThK VIII* (1963).
- \_\_\_\_\_, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985.
- \_\_\_\_\_, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, Múnich 1954.
- \_\_\_\_\_, “Vorwort” en: D’ONORIO, J. B., *Le pape et le gouvernement de l’Église*, París 1992.
- \_\_\_\_\_, “Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern”, en: SCHMAUS, M. – LÄPPE, A. (Hrsg.), *Wahrheit und Zeugnis*, Patmos, Düsseldorf 1964.
- \_\_\_\_\_, “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, *Geist und Leben* 41 (1968).
- RATZINGER, J. – MAIER, H., *¿Democracia en la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 2005.
- SAIER, O., “Communio” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*; München 1973.
- SCHILLEBEECKX, E., “La comunidad cristiana y sus ministros”, *Concilium* 153 (1980).
- SCHÜLERKREIS (Hrsg.), *Vom Viererauffinden der Mitte Grundorientungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997
- SURD, M. M., *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit*

*im Glauben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, EOS, Sankt Ottilien 2009.

TILLARD, J. M., *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987.

VILLAR, J. R., "El sínodo de 1985. El concilio 20 años después", *Scripta Theologica* 38 (2006/1).

\_\_\_\_\_, "Misterio eucarístico y comunión eclesial", en: PALOS, C. – CREMADES, C. (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Edicep, Valencia 2006.

VOLK, M., *The Church as communitio of the whole*, Eerdmans 1998.

WEILER, T., *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997.

WIEDENHOFER, S., "Einleitung", *Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche*, en: *LThK* (1965).

Artículo recibido el 6 de julio de 2012

Artículo aceptado el 28 de agosto de 2012