

ECLESIOLOGÍA EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA: ALGUNAS LÍNEAS METODOLÓGICAS

ANGELO SCOLA
PATRIARCA DE VENECIA

“Los bárbaros no están a las puertas de la frontera; hace ya tiempo que nos gobiernan y precisamente nuestra falta de conciencia de este hecho constituye un factor decisivo de la difícil situación que vivimos”¹.

El teólogo luterano Carl Braaten cita esta afirmación de MacIntyre proponiendo el camino de una nueva eclesiología en perspectiva ecuménica. Este autor habla de una ‘cultura gnóstico-neopagana’ que está debilitando profundamente las diversas confesiones cristianas en América².

El riesgo de que las confesiones cristianas sean insignificantes dilaga también en Europa desde hace algún decenio³. No debe hacernos ilusiones el recurso insistente al ‘retorno de los dioses’⁴ como confirmación de un renacimiento de la dimensión religiosa en nuestras sociedades civiles. Se trata, en efecto, de un riesgo que, como mucho, puede agradar a quien propugna la institución de un ‘Santuario Universal de la Humanidad’, obviamente no cerrado a nadie⁵. En dicho templo, no sólo las iglesias y las confesiones cristianas perderían todo vigor; las mismas religiones serían inexorablemente condenadas a una especie de dialéctica del puro negativo, llamadas a oscilar

¹ Esta cita de Alasdair MacIntyre se encuentra en J. D. HUNTER, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (San Francisco 1991) 315.

² Cf. C. BRAATEN, *Mother Church, Ecclesiology and Ecumenism* (Minneapolis 1998) 133-148.

³ Cf. Y. TESFAI, “The Church in Focus: Ecclesiology in Contemporary Ecumenical Discussion”: *One in Christ* 27 (1991) 134-143, en particular 139-140.

⁴ Cf. R. CALASSO, *La letteratura e gli dei* (Milano 2001).

⁵ Es la tesis que sostiene por el premio Nobel Woole Soyinka. Cf. W. SOYINKA, “Beato chi crede e lascia libero di non credere”: *Il Corriere della Sera*, 2-IV-2000.

indefinidamente entre el polo trágico de la reducción ideológico-utópica (inevitablemente violenta) y el de una muerte dulce por autodisolución⁶.

Obviamente se podría discutir mucho sobre la pertinencia de semejante juicio. En este momento es suficiente observar que representa un estímulo para un compromiso más serio con la tarea irreversible del ecumenismo y del diálogo interreligioso, que representan dos dimensiones intrínsecas de la vida de la Iglesia⁷. Del carácter constitutivo de dichas dimensiones debe dar cuenta una eclesiología en perspectiva ecuménica.

Se procederá mostrando sintéticamente sus términos fundantes (I), para sugerir después alguna línea metodológica de desarrollo (II).

I. ECUMENISMO, DIMENSIÓN INTRÍNSECA DE LA FE ECLESIAL

1. *Un grave equívoco acerca de la naturaleza absoluta de la verdad*

La raíz del riesgo de insignificancia de las confesiones religiosas está vinculada a la suerte que el pensamiento moderno –no sólo filosófico sino también cultural, social y político– ha reservado a la relación verdad-libertad. Afirmar el carácter absoluto de la verdad aparece hoy, a los ojos de gran parte de la modernidad, como intrínsecamente contrario al valor de la subjetividad, a la libertad personal y social.

La etimología de la palabra absoluto (*ab-solutus*) significa, hablando con propiedad, ‘suelto de’. En la tradición premoderna quería decir ‘suelto’ respecto a cualquier dependencia porque necesario, es decir, jno

⁶ Cf. A. SCOLA, “Dio tra guerra e pace”: *Nuntium* 8 (1999) 10-18. Tampoco se salva de esta crítica el intento de ‘eticizar’ el concepto de Iglesia. A propósito cf. H. WAGNER, “Ekklesiologische Optionen evangelischer Theologie als mögliche Leitbilder der Ökumene”: *Catholica* 47 (1993) 124-141, en particular 127-133.

⁷ Lo advertía agudamente Ratzinger hace más de treinta años: “la relación del cristianesimo con las religiones del mundo se ha convertido hoy en una **necesidad interna** para la fe: no se trata de una curiosidad juguetona, que busca construir una teoría del destino de los otros –este destino lo decide sólo Dios, que no necesita nuestras teorías–; y donde está el núcleo de la cuestión, allí nuestro interrogarnos es ocioso, e incluso desatinado. Pero hoy está en juego más: el sentido de nuestro poder y deber creer. **Las religiones del mundo se han convertido en una pregunta al cristianismo**, que frente a ellas debe reflexionar de forma nueva sobre su pretensión y por ello recibe de ellas como mínimo un servicio de purificación, que hace ya intuir en un primer acercamiento, cómo también el cristianismo pueda comprender esas religiones en su deber-ser sobre el plano de la historia de la salvación” (J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio* [Brescia 1971] 391-392). La negrita es nuestra.

contingente! En cambio, a partir de la modernidad se ha impuesto una lectura de lo absoluto en términos de separación y abstracción. El *absolutus* se ha convertido precisamente en lo que estando 'suelto', está separado, es ab[s]tracto (*ab[s]-tractus*). Esta concepción abstracta (separada) de la verdad (fruto de un dualismo presente a la hora de concebir la relación entre razón y fe, entre naturaleza y sobrenatural, entre libertad y gracia) ha tenido mucho peso, siempre a partir de la época moderna, incluso en la misma teología. Sintéticamente se puede afirmar que la historia de la teología presenta una reducción doctrinalística de la revelación, unida a una concepción intelectualística de la fe y a una visión conceptualística de la misma teología⁸. Esta triple reducción depende de un error de método en que se incurre a menudo durante el noble empeño de responder a las objeciones. Me refiero a la tendencia a asumir la lógica del interlocutor, sin darse cuenta de ello. Así, a partir de la modernidad, la teología, y no sólo la católica (¡estoy hablando de la teología, no de la experiencia de la comunidad cristiana como tal!), ha asumido una connotación apologética reductiva y se ha expuesto a esta triple reducción de la verdad, terminando por propugnar lo absoluto como abstracto y separado.

Quizá esta observación puede ayudar a entender mejor por qué el hombre contemporáneo, rechazando la verdad, separada y abstracta (absoluta), a menudo termina por rechazar el cristianismo, el cual se convierte en algo insignificante incluso para muchísimos bautizados.

2. *Una confirmación*

Una ratificación de la génesis moderna de este rechazo proviene de la historia del encuentro-choque de la cultura occidental con los nuevos mundos.

También esta cultura, estrechamente entrelazada con la religión judeo-cristiana, habría sido absolutizada y llevada a contextos socio-culturales radicalmente diversos, con la pretensión de constituir el factor unificador de la humanidad y de su historia. Hoy, desenmascarada esta lógica de colonización cultural, sería necesario que dejase el puesto a una actitud de tolerancia cultural, posible sólo en la medida en que se abandona la pretensión de presentar la verdad como absoluta. El mismo cristianismo, si no renunciase al intento de absolutización, sería intrínsecamente violento, tanto en el ámbito

⁸ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica* (Milano 1995) 3ss.

de las relaciones interpersonales como en el de la relación de la Iglesia con la sociedad o en el diálogo con las otras religiones⁹.

Es importante observar que el cristianismo al que se refiere esta objeción, es un cristianismo desfigurado, a menudo por los propios cristianos. En sí mismo, el cristianismo no postula un concepto de verdad abstracto y separado sino que identifica, como san Juan nos ayuda a entender¹⁰, la persona viviente de Jesucristo con la verdad absoluta. Ésta es, quizá, la aportación fundamental que ofrece la constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación. Con palabras de De Lubac, podemos decir que el concilio Vaticano II sustituye una "idea de verdad abstracta con la idea de una verdad lo más concreta posible: la idea de la verdad personal, aparecida en la historia, operante en la historia y, desde el seno mismo de la historia, capaz de sostener toda la historia; la idea de esta verdad en persona que es Jesús de Nazaret, plenitud de la Revelación"¹¹.

En cualquier caso hoy es crucial superar una concepción reductiva de la verdad absoluta. Para ello es necesario reconocer que la cuestión de la verdad es la cuestión práctica por excelencia. Por ello, al menos se debería percibir que, en sí misma, es todo lo contrario a algo abstracto y separado. Así, incluso si se aceptase la lectura de que la cultura exportada desde Occidente a todo el mundo se funda en una radical patología de autoafirmación, quedaría aún intacta la pregunta práctica por excelencia y la tarea que se deduce de ella: ¿sobre qué fundar un futuro que prevea la unidad del hombre, de los pueblos, de la humanidad, y, por último, de la historia? La crónica cotidiana de todo el mundo confirma el carácter ineludible de esta cuestión.

Volviendo a la dimensión religiosa, la pregunta puede ser formulada diversamente. Dado que el ser humano (en cuanto ser finito pero capaz de infinito) está dramáticamente abierto a dos extremos igualmente peligrosos –la nada (a la que le inclinan sus pulsiones bio-instintuales) y la tentación de hacerse Dios (a la que le orienta su razonar más allá de todo confín)–, ¿es

⁹ Consideraciones de este tipo se encuentran, por ejemplo, en E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (Napoli 1968); M. AMALADOSS, *Faith, Culture and Inter-religious Dialogue* (New Delhi 1985); J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion* (New York 1973); *Id.*, *The Myth of God Incarnate* (London 1977); P. F. KNITTER-J. HICK, *L'unicità cristiana: un mito?* (Assisi 1994); P. F. KNITTER, *Nessun altro nome?* (Brescia 1991); A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation* (New York 1988). Abundante bibliografía al respecto en J. DUPUIS, *Verso una teologia del pluralismo religioso* (Brescia 1997) 527-564.

¹⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea* (Genova 1986) 316-331.

¹¹ H. DE LUBAC, *Opera Omnia: La rivelazione divina e il senso dell'uomo* 14 (Milano 1985) 49.

necesario resignarse a un relativismo absoluto (en el ámbito práctico y teórico)? La religiosidad –las religiones y el mismo cristianismo–, ¿es, al máximo, uno de los muchos ingredientes que ayudan al hombre a seguir adelante como “sombra de un sueño huidizo” (Shakespeare), defendiéndose de la realidad percibida como “el más hábil de nuestros enemigos” (Proust)?

Es inútil emplear muchas palabras para decir que, si no se quiere embocar el atajo de relativizar la verdad absoluta, se debe encontrar el camino para mostrar que el cristianismo sabe hablar al hombre de hoy valorando hasta el fondo su libertad. Esto exige una fundamentación adecuada de la relación verdad-libertad¹².

Guardini, afirmando que la Iglesia debe “renacer en las almas”¹³, ha abierto brecha en este camino, proponiendo una concentración antropológica de la eclesiología. Dicha concentración puede hacer propia la –a veces exasperada, pero insuprimible– urgencia del sujeto (de la persona y de su libertad), impuesta con la modernidad y dominante en el llamado ‘post-moderno’ (si debemos ceder ante esta categoría acuñada por Deleuze para describir la actual fase histórica). Además, esta concentración puede dar espacio a una adecuada relación entre la verdad y la libertad, que sepa integrar la libertad para la verdad en la verdad de la libertad.

La eclesiología del concilio Vaticano II, sobre todo con las cuatro Constituciones –y en particular con *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*–, ha percibido esta urgencia¹⁴. En cualquier caso, hoy es sin duda imposible identificar las líneas fundamentales de una eclesiología adecuada fuera de esta perspectiva¹⁵.

¹² Esta perspectiva todavía no ha sido adecuadamente recibida nisiquiera por aquellos autores que insisten en el método del llamado “consenso diferenciado”. Cf., por ejemplo, H. LEGRAND, “Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode”: *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 30-56.

¹³ Cf. R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa* (Brescia 1989) 21.

¹⁴ Cf. R. FISICHELLA (a cura di), *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000).

¹⁵ No por casualidad la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe afirma en el n. 16 que “el Señor Jesús, único salvador, no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó la Iglesia como misterio salvífico: Él mismo está en la Iglesia y la Iglesia está en Él (cf. Jn 15,1ss.; Ga 3,28; Ef 4,15-16; Hch 9,6)”. El nexa propuesto Iglesia-salvación identifica precisamente el carácter dramático del enigma del hombre (finito pero capaz de infinito) y plantea concretamente la cuestión de la relación verdad/libertad.

3. *Verdad, libertad, fe y religiones*

La verdad no ha elegido para manifestarse una idea; ha elegido una “figura” (‘Gestalt’) histórica. Por ello, no se puede reducir la relación del hombre con la verdad a una expresión conceptualista, propia del conocimiento representativo. Según esta concepción, que todavía hoy está ampliamente difundida y que es común a los modelos más difundidos de entender el diálogo interreligioso (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo¹⁶), la relación de la persona con la realidad, —más rigurosamente, el acto con que la conciencia intenciona la *res*, es decir, la afirmación de la verdad—, es el fruto de carácter representativo de una mera operación conceptual y la acción es su puesta en práctica, es decir, la ejecución de un ideal previamente conocido.

En este planteamiento queda totalmente desplazado el peso original de la decisión singular, la cual, en cambio, es constitutiva de cada acto de la libertad. Es cierto que la verdad no es el resultado de la decisión del hombre; sin embargo, esta misma verdad, trascendente y absoluta, ha elegido para atestiguar su paso a través del acto de tal decisión. El ser-verdad-bien (el fundamento) se ofrece al acto de la libertad humana que está siempre situado en la historia¹⁷. Es el acontecimiento que llama originalmente la libertad a la decisión revelándose en cada cosa (en cada donación de dato). Cada existente (*essente*) es, por tanto, el símbolo en el que el evento de la verdad se anticipa (se promete), desvelándose a la libertad. Desde esta óptica, la fe (entendida en su sentido pleno, no como pura creencia) aparece como decisiva en orden a la cuestión de la evidencia de la verdad. Superando todo extrínsecismo entre fe y razón, la fe, así entendida, constituye en un cierto sentido la cima crítica de la razón, porque se hace cargo del carácter simbó-

¹⁶ Elencamos simplemente, siguiendo la tipología de Amato, las posiciones más difundidas de la teología de las religiones: a) modelo exclusivista (universo eclesiocéntrico y un Cristo mediador exclusivo de salvación); b) modelo inclusivista (universo cristocéntrico con Jesús mediador constitutivo de salvación para toda la humanidad); c) modelo normativo (universo esencialmente teocéntrico con Jesús como manifestación paradigmática de la salvación); d) modelo pluralístico (universo genéricamente teocéntrico con Jesús como mediador relativo de salvación); e) modelo de la liberación (universo soteriocéntrico con perspectiva antropocéntrica de salvación centrada sobre el bienestar socio-económico). Todos estos modelos, pueden ser encuadrados en tres categorías: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Cf. A. AMATO, “Cristologia e religioni non cristiane. Problematica e attualità: considerazioni introduttive”: *Rassegna di Teologia* 1 (1990) 143-168.

¹⁷ Cf. A. SCOLA, “¿Qué fundamento? Notas introductorias”: *Revista Católica Internacional Communio* 22 (2002) 98-112.

lico con que el acontecimiento de la verdad se da, en la trama concreta de la historia, al acto singular de la libertad humana¹⁸.

En esta perspectiva, cada acto de libertad, mediante el cual el hombre decide sobre su humanidad, constituye el lugar de la comunicación del fundamento trascendente.

El carácter simbólico propio de cada existente expresa la diferencia constitutiva en la que el hombre vive, porque cada existente, donándose al acto de libertad, conduce al hombre más allá de sí mismo, como sugiere el étimo: *di-ferre* significa llevar lo mismo a otro lugar.

Un aspecto decisivo de esta diferencia estructural que concurre al determinarse de la verdad en la libertad es el vínculo constitutivo con el otro. El otro, que es un sujeto como yo, representa la figura decisiva de la diferencia. El co-ser, la co-pertenencia entre las personas, desde siempre inmersas en una comunidad, revela un dato de primordial importancia. La verdad, en su trascendente carácter absoluto, para afirmarse no sólo decide pasar por el acto de la libertad sino que se propone a tal acto según una forma comunitaria¹⁹.

A este nivel se puede ver todo el peso de las religiones. Éstas, a través del rito, que por naturaleza es expresión comunitaria y popular, poseen la capacidad singular de romper el esquema naturalista que nos lleva a identificar conceptualmente la verdad como el fruto de una propia operación de representación mental que después hay que aplicar de forma práctica. En cambio, en el rito, las religiones manifiestan con claridad esta naturaleza y modalidad simbólica del nexo que el fundamento mantiene con el acto de la libertad finita del hombre.

Entre fe y religión se instaura un intercambio proficuo y necesario. La fe, que en virtud de la estructura simbólica de la realidad abre a la verdad absoluta y trascendente, está siempre ligada a la libertad del hombre. La fe, siempre histórica y comunitariamente situada, debe necesariamente pasar por el fenómeno religioso. En cierto modo, vive siempre dentro de la religión. Por otra parte, cualquier religión, en virtud del carácter propio de la evidencia de

¹⁸ Cf. A. SCOLA, *Cuestiones de Antropología Teológica* (Madrid 2000) 174-178.

¹⁹ A este respecto Zizioulas afirma: "Le Christ se révèle lui-même comme la Vérité non pas dans la communauté, mais en tant que communauté. Ainsi la Vérité n'est pas quelque chose d'exprimé' ou d'entendu', ni une vérité de proposition ou de logique, mais quelque chose qui est, c'est-à-dire une vérité ontologique: la communauté elle-même devient Vérité. Parce que le Christ-Vérité n'est pas seulement révélé, mais aussi réalisé dans notre existence comme communion dans une communauté, la vérité ne nous est pas imposée, mais elle jaillit au milieu de nous" (J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial* [Genève 1981] 103).

la fe que vive en su seno, no puede dejar de plantearse la cuestión de su nexos con el fundamento.

Así pues, queda esclarecido que la confrontación con las religiones representa un elemento intrínseco del desarrollo de la fe, de la misma manera que la “pretensión” crítica de la fe hacia las religiones –que las urge a pronunciarse sobre la verdad absoluta– no es extrínseca respecto a ella, sino que viene exigida por su misma naturaleza.

Podemos, de este modo, concluir el carácter intrínseco del diálogo interreligioso también para la fe cristiana.

4. *Dimensión ecuménica de la fe cristiana*

En su absoluta gratuidad, el acto de fe del cristiano testimonia que el hombre puede adherirse al fundamento trascendente (el *Deus Trinitas*) sólo mediante una decisión libre por ese acontecimiento que realiza de forma concreta la evidencia de tal fundamento. Concretamente tal evento coincide con la Persona singular y con el peculiar acontecimiento de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Él se pone como Aquél que testimonia a cada hombre el don perenne del Padre. Así, Jesucristo, muerto y resucitado, en su *concretum* histórico *singular* –que resiste a cualquier intento de absorción en un *a priori* racionalista o fideísta–, hace valer precisamente en esa singularidad la universalidad definitiva (escatológica) de la fe cristiana.

Según el precioso axioma de Von Balthasar, Jesucristo resuelve el enigma del hombre sin pre-decidir su drama²⁰. Él es el *testigo* de la salvación²¹ y la ofrece a la libertad del hombre que, en cuanto enigma, es, estructuralmente, súplica de salvación. Súplica si cabe más radical por la herida del pecado. El testigo es “nuestra justicia” (1 Co 1,30). Él es nuestro Señor, el que fue “entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación” (Rm 4,25)²². El drama del cristiano consiste, por tanto, en deber jugarse cada acto de su libertad humana decidiéndose por Jesucristo.

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 3 (Milano 1983) 25-53.

²¹ Cf. M. GRONCHI, “Gesù ‘testimone fedele’ del Padre nello Spirito”, en: P. CIARDELLA-M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità* (Roma 2000) 199-216. En nuestra opinión el testimonio es decisivo como tema ontológico primario. Sobre este argumento conserva gran valor un volumen colectivo con estudios de E. Castelli, P. Ricoeur, E. Lévinas, C. Bruaire, H. G. Gadamer, K. Rahner, M. Nédoncelle, J. L. Leuba, A. Vergote, X. Tilliette, I. de la Potterie, P. Rossano, R. Panikkar e G. Marcel, cf. AA.VV., *La testimonianza* (Padova 1972).

²² La *justificación* constituye el fundamento del diálogo ecuménico con las confesiones cristianas nacidas en la Reforma. A este respecto véase la *Declaración conjunta sobre la doctrina*

La naturaleza singular del testimonio cristiano exalta el dato de que la verdad, para ser tal, asume una forma comunitaria²³. Esta forma, dada la necesidad de respetar el carácter absoluto de la verdad, deberá ser una. Una rica pluriformidad no podrá llegar a romper la unidad expresada de forma sensible. Aquí está la justificación del carácter intrínseco último de la dimensión ecuménica de la fe cristiana. El *ut unum sint*, expresión del *Kath'olon*, es una urgencia objetiva e inderogable que la verdad pone a la forma comunitaria de acceso a ella. Una eclesiología adecuada no puede dejar de hacerse cargo de esta instancia.

De este modo, la perspectiva ecuménica pertenece por derecho propio a esa eclesiología renovada que, reconociendo todo el alcance de la concentración antropológica, pone de relieve, de forma más adecuada, el nexo salvación-Iglesia²⁴. Pero, como hemos visto, aunque queda sólo indicado, en plena correspondencia con el peso asumido por la perspectiva antropológica en la modernidad, es necesaria simultáneamente una concentración ontológica de la eclesiología. En efecto, no se puede hablar de Iglesia sin hacer referencia directamente a categorías como verdad, libertad, el otro, comunidad, acontecimiento, pueblo.

de la justificación de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana. Los textos están publicados en *L'Osservatore Romano-Documenti*, 12-XI-1999, I-VII, acompañados de dos intervenciones explicativas de los cardenales Cassidy y Kasper. Sobre este problema cf. G. MARCHESI, "La dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla dottrina della giustificazione": *La Civiltà Cattolica* 150/4 (1999) 592-601; W. KASPER, "La déclaration commune sur la doctrine de la justification: un motif d'espérance": *La Documentation Catholique* 97/4 (2000) 167-172. No faltan comentarios, incluso críticos, de parte protestante: cf. D. VAUGHIN, "Déclaration sur la Doctrine de la Justification de la Fédération Luthérienne Mondiale et de l'Eglise Catholique Romaine. Présentation": *La Revue Réformée* 53 (2002) 43-64; E. JÜNGEL, "Amica Exegesis einer römischen Note": *Beihefte Zeitschrift von Theologie und Kirche* 10 (1998); *Id.*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen ³1999).

²³ A este respecto véase A. ÁLVAREZ BOLADO, "La Iglesia, instancia cognitiva en el acontecer de la revelación": *Estudios Eclesiásticos* 68 (1993) 437-458, en particular 438-449. Por su parte el pastor Raiser afirma que la consideración de la Iglesia como comunidad hermenéutica permite profundizar en la cuestión de una hermenéutica de la unidad, cf. K. RAISER, "Une herméneutique de l'unité": *Istina* 42 (1997) 50-63.

²⁴ Al respecto véase: COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICO ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, *Chiesa e giustificazione. La comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione* (11 settembre 1993), en: *Enchiridion Oecumenicum* 1, 1223-1538. Sobre este tema cf. H. SCHÜTTE, *La Chiesa nella comprensione ecumenica* (Padova 1995) 171-206; A. GONZÁLEZ-MONTES, "Dos propuestas de eclesiología ecuménica": *Diálogo Ecuménico* 31 (1996) 421-435.

II. LÍNEAS METODOLÓGICAS PARA UNA ECLESIOLOGÍA EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA

Como ha visto Von Balthasar, la pregunta adecuada sobre la naturaleza de la Iglesia no puede ser neutra: ¿qué es la Iglesia? Debe, más bien, poner en primer plano al sujeto, es decir, la persona y la relación entre personas. Por ello el interrogativo eclesiológico apropiado se puede formular así: ¿Quién es la Iglesia?²⁵. La Iglesia subsiste sólo en cuanto mediación de la forma de la autorevelación de la Trinidad, que es Jesucristo mismo²⁶. En cada época de la historia y en cada cultura la Iglesia existe sólo como *medium* intrínseco del acontecimiento mismo de Jesucristo y debe siempre transparentarlo sobre su rostro en el fluir de las generaciones²⁷.

A partir de esta premisa es posible enuclear algunas categorías eclesiológicas comunes a las iglesias²⁸ y a las confesiones cristianas, tal y como ampliamente lo documentan no sólo la tradición sino también el desarrollo del magisterio de la Iglesia católica –sobre todo a partir del concilio Vaticano II²⁹– el movimiento ecuménico, desde la ya septuagenaria comisión *Foi et Constitution*, y la literatura teológica contemporánea más competente³⁰.

²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Chi è la Chiesa?”, en: *Id.*, *Sponsa Verbi. Saggi teologici 2* (Brescia 1972) 139-187.

²⁶ “Nos ocuparemos de la Iglesia sólo en la medida en que puede y quiere ser una mediación de la forma (“Gestalt”) de la Revelación de Dios en Jesucristo. Diciendo esto probablemente hayamos puesto la cuestión decisiva. Y quizá, respecto de la Iglesia no haya más pregunta que hacer aparte de ésta... Pero, sin duda no es obvia” (*Id.*, *Gloria 1* [Milano 1975] 522).

²⁷ “Toute idée de médiation appliquée à l'Église, aux sacrements, aux ministères, n'est donc concevable que dans un rapport nécessaire et entièrement subordonné au seul médiateur que les chrétiens reconnaissent (...) Le terme ‘médiation’ ne paraît acceptable qu'en référence à l'agir sauveur de Dieu et sous son entière dépendance. Ce n'est que dans la mesure où l'Église est ‘réceptrice’ du salut qu'elle peut exercer un rôle de médiation ou d'instrumentalité de ce même salut” (J. RIGAL, “La sacramentalité comme question œcuménique”: *Nouvelle Revue Théologique* 124 [2002] 57-78, aquí 63).

²⁸ Obviamente el término ‘iglesia’ se usa en este contexto sin la pretensión de resolver las cuestiones eclesiológicas que incluye su aplicación.

²⁹ Cf. J. FAMERÉE, “Pour l'œcuménisme. Evolution de l'Eglise catholique depuis Vatican II”: *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996) 47-77.

³⁰ Estas categorías están presentes en los diálogos ecuménicos internacionales más importantes. Además de los documentos fruto del trabajo de Arcic, me interesa particularmente citar los documentos *Battesimo, Eucaristia e ministero* de la Comisión FE Y CONSTITUCIÓN del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Lima 1982), en: *Enchiridion Oecumenicum* 1, 3032-3181, y *Natura e*

Entre estas posibles líneas queremos aludir aquí, sin pretender ser exhaustivos, a tres que nos parece poseen un particular valor metodológico. De ellas anticipo el título por comodidad: la Iglesia como sacramento del misterio³¹; el dinamismo de la comunión eclesial³²; la misión de la Iglesia como método de vida cristiana³³.

1. *La Iglesia, sacramento del misterio*

Una vía segura para afrontar la cuestión eclesiológica de manera adecuada —es decir, para responder a la pregunta ¿Quién es la Iglesia?— consiste en considerar el hecho cristiano como tal. ¿En qué consiste y cómo se expresa este hecho en el aquí y ahora de la historia?³⁴. Será suficiente, por

scopo della Chiesa: Una tappa verso una dichiarazione comune (Faith and Order Paper, n. 181), elaborado por la misma Comisión en 1998.

³¹ Cf. B. SESBOÛE, "Orientations actuelles du dialogue oecuménique": *Études* 375 (1991) 671-681, aquí 678-679.

³² Cf. R. SGARBOSSA, "Koinonia/Comunione: Nozione eclesiológica centrale nei dialoghi bilaterali fra le comunioni cristiane mondiali d'Occidente": *Studi Ecumenici* 12 (1994) 343-377; A. HOUTEPEN, "L'eclesiológica e l'ecumenismo. Alcune note provvisorie": *Studi Ecumenici* 10 (1992) 39-51, en particular 40-43.

³³ El tema de la misión ha entrado en la reflexión ecuménica de cierta teología católica precisamente a partir de la consideración de la dimensión escatológica de la catolicidad de la Iglesia. Así, algunos autores, siguiendo algunas valiosas indicaciones ofrecidas por el cardenal Journet (cf. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné* 2 [Paris 1951] 1206): "dans son essence, dans sa structure constitutive, le mystère de l'Église et de sa catholicité est réalisé, est un fait, à partir du moment même où l'Esprit-Saint descend sur elle pour lui communiquer la vie. Mais l'Église est envoyée à tous les peuples dans l'espace et le temps. La vertu divine de Pentecôte ne cesse d'agir sur elle pour la pousser en avant. Tant qu'il restera sur la terre une seule créature humaine qui ne lui appartient pas ou qui ne lui appartient qu'imparfaitement, son unité catholique sera en devenir, non pas sans doute sous le rapport de sa structure essentielle et constitutive, mais sous le rapport de l'accomplissement dynamique de sa mission. Quand la moisson sera mûre, quand l'Église aura parcouru la route qui la conduit de Pentecôte à la Parousie, elle sera tout entière réalisée, non seulement dans la ligne de son essence et de sa constitution, mais encore dans la ligne de son exercice, de son dynamisme, de sa mission; non seulement par la catholicité spécifique de sa structure, mais encore par la catholicité extensive de son déploiement", han puesto de relieve el carácter intrínsecamente misionero de la comunión de la Iglesia, precisamente en virtud del hecho de encontrarse en el tiempo intermedio entre la mañana de Pentecostés y la Parusía. Consideraciones similares se pueden encontrar en Y. M.-J. CONGAR, "Vie de l'Église et conscience de la catholicité", en: *Id.*, *Esquisses du mystère de l'Église* (Paris 1941) 117-127, en particular 121-123.

³⁴ Cf. A. SCOLA, "La realtà dei movimenti nella Chiesa Universale e nella Chiesa locale": *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 485-504.

decirlo en términos esenciales, reconocer que el hecho cristiano es el evento de Jesucristo muerto y resucitado, es decir, del Hijo encarnado del Padre que, por obra del Espíritu Santo, no cesa de convocar a los hombres históricamente situados proponiéndose a su libertad. La realidad de la Iglesia aparece así simultáneamente ligada a una *traditio* (¡no tanto a las tradiciones!), entendida como lugar de práctica y de experiencia, y al realizarse de una permanente presencia escatológica. Como afirma Zizioulas, la Iglesia es, al mismo tiempo, institución y acontecimiento, de tal modo que “haciéndose una sola realidad, el Cristo histórico y el Cristo escatológico”, ella realiza “una síntesis real entre la historia y el eschaton”³⁵. El hecho cristiano es, por tanto, evento de una *traditio* escatológica, porque está fundado sobre un hecho histórico bien identificable en el espacio y en el tiempo; sin embargo este hecho, siendo un evento definitivo e insuperable, no puede ser recluso en el tiempo como un simple hecho bruto³⁶. En efecto la Iglesia, en virtud de cuanto ha sucedido definitivamente, anticipa en el presente, por obra del Espíritu, el cumplimiento final.

No es difícil ver en este núcleo constitutivo del fenómeno Iglesia el desplegarse del misterio paulino (cf. Rm 16,25-27; Col 1,25-27 y Ef 1,1-21)³⁷. Es la perspectiva explícitamente asumida por el concilio Vaticano II, sobre todo en sus cuatro constituciones, en particular en la *Lumen gentium*³⁸. La Iglesia-misterio se sitúa, por tanto, dentro del designio original del Padre que envía a su Hijo y con Él comunica el Espíritu Santo para la salvación de los hombres

³⁵ ZIZIOULAS, o. c., 169.

³⁶ “Les Apôtres eux-mêmes ne peuvent être enfermés dans un événement défini en lui-même, dans un passé clos (...) Les Apôtres continuent de parler et d’annoncer le Christ dans l’Eglise uniquement parce que l’Eglise est, de par son existence même, la présence vivante du Verbe de Dieu comme personne” (*ibid.*, 148-149). Sobre el carácter escatológico de la *traditio* eclesial cf. D. CARTER, “Tradition, Eschatology and Ecumenism”: *One in Christ* 32 (1996) 149-161.

³⁷ Los estudiosos reconocen que el término ‘misterio’ en el vocabulario paulino tiene diversas dimensiones: ecuménica, cósmica (que incluye la referencia a la Iglesia) y la que se refiere al primado de Cristo. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Paris 2^a 1954) 315-324; R. PENNA, *Il ‘mysterion’ paolino* (Brescia 1978) 53-85; *Id.*, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. II* (Cinisello Balsamo 1996) 240-242.

³⁸ “El concilio, en realidad, permanece fiel a su posición inicial según la cual la Iglesia es un misterio que no es posible comprender con un solo concepto; por ello utiliza el concepto de *communio* completándolo con otros aspectos de la fe a los que hay que recurrir para comprender todo el misterio” (L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II* [Milano 1998] 73).

(cf. LG 2-5)³⁹. La Iglesia, por tanto, no es algo que, por decirlo así, se añade después, sino que pertenece desde siempre al designio original.

Pero, ¿cómo mantener en el sujeto vivo que es la Iglesia toda la fecundidad de su ser presencia del misterio, es decir, del acontecimiento mismo de Cristo, si Éste, con el pasar del tiempo, continúa alejándose, en su facticidad, y asume nuevas fisonomías históricas? En otras palabras, ¿cómo afronta la Iglesia la angustiosa objeción de Lessing sobre la “fosa incolmable” que nos separaría de Jesucristo? La respuesta adecuada a esta punzante objeción revela, quizá, una de las más imponentes novedades del concilio Vaticano II que, al mismo tiempo, resalta uno de los más significativos desarrollos del diálogo ecuménico, fruto también de la reflexión teológica en campo católico, ortodoxo y protestante. Nos referimos al empleo de la noción de sacramento para describir un carácter esencial de la Iglesia⁴⁰. Más aún, afirmamos que el concilio Vaticano II nos ha presentado a la Iglesia como sacramento del misterio⁴¹.

Al menos tres líneas de reflexión convergen a la hora de justificar la bondad del recurso a esta formulación. A la primera hemos aludido ya. Se trata de la naturaleza estructural de *medium intrínseco* propia de la Iglesia⁴².

La segunda se ve con claridad en la relación entre la Iglesia y la Eucaristía. Es un tema especialmente querido para los ortodoxos. Si la Iglesia es síntesis real entre institución y acontecimiento –un autor como Leuba afirma que en la conjunción de estos dos elementos se encuentra la clave del diálogo ecuménico entre la Iglesia católica y las confesiones derivadas de la Reforma⁴³–, eso es también la Eucaristía donde la síntesis entre lo histórico y lo escatológico se realiza de forma privilegiada. Y esto es precisamente lo que nos permite hablar de naturaleza sacramental de la Iglesia. La Eucaristía como sacramento nos abre a la comprensión de la naturaleza escatológica

³⁹ Sobre el valor ecuménico de la consideración de la Iglesia-misterio cf. E. SKUBLICS, “Ekklesiologie im Dialog mit den orthodoxen Kirchen”: *Trierer Theologische Zeitschrift* 99 (1990) 125-135.

⁴⁰ “Indudablemente el Vaticano II ha aportado al patrimonio doctrinal de la Iglesia, y por tanto de la fe y de la teología, la visión de la Iglesia como sacramento” (B. GHERARDINI, *La Chiesa è sacramento* [Roma 1976] 21).

⁴¹ Cf. A. SCOLA, *Avvenimento e tradizione* (Milano 1987) 28-34.

⁴² Cf. *Id.*, *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*, en: AA.VV., *Wer ist die Kirche? Symposion zum 10 Todesjahr von Hans Urs von Balthasar* (Einsiedeln 1999) 99-135.

⁴³ Cf. J.-L. LEUBA, “Les défis de l'Oecuménisme”, en: I. BAUMER-G. VERGAUWEN (Hrsg.), *Ökumene. Das eine Ziel—die vielen Wege* (Freiburg 1995) 313-323.

de la misma *traditio*. La Iglesia es sacramento porque es simultáneamente paradosis, anámnesis y eschata⁴⁴.

La tercera línea de reflexión, más ligada al repensamiento de la teología sacramental en ámbito católico y protestante evidencia –como ha mostrado Jüngel– la naturaleza simbólica de la modalidad de donación de la verdad trascendente al acto de libertad⁴⁵. La categoría de sacramento oportunamente revisada permite recoger la lección de la filosofía contemporánea acerca de la di-ferencia, con las implicaciones relativas al acto de la libertad y a la forma comunitaria –y por ello eclesial–, del comunicarse de la verdad⁴⁶.

Es correcto, por tanto, afirmar que una eclesiología que parta de la consideración de la Iglesia como sacramento del misterio manifiesta con claridad la necesaria concentración antropológica y ontológica de la que hemos hablado. Dicha eclesiología permite, por una parte, definir la Iglesia en términos de sujeto, es decir, de un pueblo que, en última instancia, es una *communio* de personas que viven su propia misión personal, en el horizonte de la misión de Jesucristo, comenzando por la misión de María. En la Iglesia la persona nunca es absorbida por el colectivo; la Iglesia precede a cada individuo, pero cuando el sujeto entra en ella no se convierte en un miembro de una masa genérica, sino que participa de una *communio* que tiene su arquetipo en la vida del misterio trinitario⁴⁷. La Iglesia nace verdaderamente en la persona y en el pueblo de Dios. Por otra parte, con esta dimensión antropológica se conjuga la ontológica, ya que en la Iglesia-sacramento la

⁴⁴ Cf. ZIZIULAS, o. c., 151. Germano Pattaro ha afrontado esta misma cuestión hablando de la sacramentalidad salvífica de la Iglesia y describiéndola según el triple movimiento de *anámnesis, kairos* y *eschaton*. Cf. G. PATTARO, “La Chiesa sacramento di salvezza”: *Humanitas* 1-2 (1967) 120-158.

⁴⁵ Cf. E. JÜNGEL, “Sacramento e rappresentazione. Essenza e funzione dell’azione sacramentale”, en: N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento* (Milano 2001) 223-238. En este volumen hay, además, estudios de Ph. Caspar, R. Gerardi, A. Grillo, M. Henry, J. Ladrière, J.-L. Marion, A. Miralles, I. Oñatibia, C. Ruini, R. Schaeffler, A. Scola, Y. Spiteris, E. R. Tura, S. Ubbiali e T. Verdon. Cf. también L. CHAUVET, *I sacramenti* (Milano 1997).

⁴⁶ Cf. la tesis de doctorado defendida en el Pontificio Ateneo Antoniano por Simioni: C. SIMIONI, *Chiesa-sacramento. Analisi di una categoria conciliare in prospettiva ecumenica* (pro manuscrito; Roma 1994), en particular 417ss.

⁴⁷ Para ulteriores profundizaciones de eclesiología en clave ecuménica a partir del llamado “principio mariano”, que pone de relieve la dimensión del “sujeto eclesial” cf. F. CIARDI, “Il principio mariano e l’apertura ai dialoghi in una Chiesa comunione”: *Claretianum* 39 (1999) 209-242; J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como ‘nueva Eva’: su valor ecuménico”: *Scripta Theologica* 27 (1995) 789-859.

Trinidad misma se dona, a través del acontecimiento de Jesucristo, al acto de fe de la libertad del individuo.

En esta óptica, el sacramento no es cosificado como una forma mágica de trasposición en el espacio y en el tiempo de la obra de Jesucristo, porque pone en juego estructuralmente –dado su carácter salvífico– cada acto singular de fe libre. Al mismo tiempo, la estructura simbólica, bien expresada por el sacramento, propia de la donación de la verdad trascendente impide a la libertad del individuo considerarse como artífice de la verdad misma.

Considerar la Iglesia como sacramento del misterio significa ofrecer a la eclesiología un horizonte metodológico que garantiza la pluriformidad en la unidad, abriéndola a una auténtica confrontación ecuménica⁴⁸.

2. *El dinamismo de la comunión eclesial*

La Iglesia, sacramento del misterio, tiene su centro en la Eucaristía, lugar privilegiado para experimentar la forma comunitaria de la verdad, que se revela en ese singular carácter de la di-ferencia impuesto por el co-ser, es decir, por el ser con el otro. Esta específica propiedad constitutiva del acontecimiento de la verdad, que conjuga su carácter absoluto trascendente con el acto contingente de la libertad humana, asumido en la perspectiva eucarística, posee un dinamismo de comunión.

La llamada eclesiología de comunión es considerada hoy como una idea central en los documentos conciliares⁴⁹. Hay que recordar que tal eclesiología fue considerada, ya antes del Vaticano II, como camino privilegiado para el diálogo ecuménico⁵⁰. Aunque los textos conciliares no ofrecieron un desa-

⁴⁸ Desde esta clave se puede afrontar, de forma orgánica y con horizonte ecuménico, la cuestión de las 'notas' de la Iglesia. Cf. a propósito A. DULLES, "The Church as One, Holy, Catholic and Apostolic": *One in Christ* 35 (1999) 12-26.

⁴⁹ Es conocida la afirmación de la *Relatio finalis* de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de Obispos de 1985 según la cual *eclesiologiae communionis idea centralis ac fundamentalis in documentis concilii est* (SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, en: *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779-1818, aquí 1800). Al respecto véase A. DENAUX, "L'église comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985": *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 16-37.

⁵⁰ Baste citar aquí algunos protagonistas de la eclesiología en clave ecuménica del ámbito francófono: Congar, Hamer, Dumont, Le Guillou. Cf. al respecto G. RICHI-ALBERTI, *Teología del misterio. El pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou* (Madrid 2000) 142ss. Las perspectivas que la eclesiología de comunión ofrece al diálogo ecuménico han sido destacadas desde diversos ámbitos: J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion* (Paris 1997) 345-374; B. FOR-

rollo completo y orgánico de la *communio*⁵¹, la teología postconciliar ha reconocido la fecundidad de este planteamiento⁵², sobre todo si, como se ha afirmado autorizadamente, se mantiene en estrecha relación con la Iglesia sacramento, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo⁵³.

La noción de *communio*, de derivación bíblica⁵⁴ y patrística⁵⁵, documenta en la vida de la Iglesia en todas sus formas, universal y particular, la densidad de novedad a la que el Pueblo de Dios está llamado (cf. LG 4). Comunión posee, según los textos del Vaticano II, una pluralidad de significados. En efecto, comunión es el encuentro y la relación con Cristo que nos descubre y nos introduce en el Misterio; comunión es la savia que circula entre los diversos miembros y la Cabeza del Cuerpo, la Iglesia; comunión es el vértice del sacramento; comunión es el factor que funde en Pueblo nuevo la babel de gentes provenientes de pueblos muy diversos entre sí. La *communio*, además, representa un vínculo de unidad, en el Espíritu y por obra del Espíritu, que se realiza a diversos niveles en la Iglesia: entre sus miembros; entre quien ejerce las diversas funciones en la Iglesia; entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, especialmente entre el Sucesor de Pedro y el Colegio de Obispos del que es cabeza. Todos estos niveles enriquecen el gran significado de la comunión eclesial⁵⁶: el pueblo cristiano es un pueblo cuyos

TE, "Il trattato di ecclesiologia: una impostazione ecumenica": *Studi Ecumenici* 6 (1988) 153-165, en particular 158-162.

⁵¹ Así, por ejemplo, Colombo: "Es, quizá, precipitada –en el sentido que pasa por encima de pasajes obligados– la connotación de la ecclesiología del Vaticano II en términos de "comunión". Se reconoce que el término surge sólo sumisamente y casi de forma inadvertida, como una feliz sorpresa en los textos del Concilio, donde, además, no mantiene ni univocidad de concepto en los textos del Concilio y ni siquiera claridad terminológica en el texto de la *Lumen gentium*" (G. COLOMBO, "Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino": *Teologia* 21 [1996] 322-339, qui 327).

⁵² Cf. E. SCOGNAMIGLIO, "L'ecclesiologia di comunione nella teologia post-conciliare": *Miscellanea Francescana* 98 (1998) 719-790.

⁵³ Cf. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio* (28 mayo 1992) n. 1.

⁵⁴ Cf. F. HAUCK, "Koinonos", en: G. KITTEL-G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* 5 (Brescia 1969) 693-726; P. C. BORI, *Koinonia. L'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia 1972).

⁵⁵ A este respecto son una referencia obligada al menos dos obras "clásicas": L. HERTLING, *Communio und Primat* (Roma 1943); W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirchen hauptsächlich des Ostens* (Berlin 1954).

⁵⁶ Esta pluralidad de significados ha sido puesta de relieve por la literatura teológica contemporánea, cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion* (Paris-Fribourg 1998). Además, no podemos dejar de citar, aunque sus conclusiones no siempre puedan ser comparti-

miembros, teniendo en común a Cristo muerto y resucitado, son llamados a una unidad profunda que genera la libre tendencia a compartir cualquier riqueza material y espiritual, en vista del crecimiento de la fe en el mundo, según la invitación de Cristo “para que el mundo crea” (Jn 17)⁵⁷.

La Iglesia aparece, por tanto, como la realidad de los hombres incorporados por el Bautismo al Sacramento del Misterio salvífico del Cuerpo de Cristo⁵⁸; realidad que diferencia, entre todos los pueblos existentes sobre la tierra, al nuevo Pueblo de Dios, que Pablo VI en un discurso del miércoles 23 de julio de 1975 definió admirablemente como: “entidad étnica *sui generis*”⁵⁹. De tal pueblo la comunión destaca la dimensión existencial más profunda y, al mismo tiempo, más relevante desde el punto de vista social⁶⁰.

Si se mantiene en el dinamismo de la comunión toda la profundidad antropológica y ontológica exigida por una eclesiología adecuada resulta eficazmente iluminada la cuestión crucial de la pertenencia eclesial, cuya importancia no deja de poner a prueba las teologías de las iglesias y de las confesiones cristianas y el mismo magisterio católico⁶¹.

das, los estudios del padre Tillard: J.-M. R. TILLARD, “L’*église de Dieu est une communion*”: *Irenikon* 53 (1980) 451-468; *Id.*, “*Ecclésiologie de communion et exigence oecuménique*”: *Irenikon* 59 (1986) 201-230; *Id.*, *L’*église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité** (Paris 1995).

⁵⁷ Cf. al respecto H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini* (Brescia ²1973) 130-144; L. CERFAUX, *Il cristiano nella teologia paolina* (Roma 1969) 337-402.

⁵⁸ Sobre la relación Bautismo-Eucaristía por lo que respecta a la perspectiva ecuménica de la eclesiología cf. A. GONZÁLEZ-MONTES, “*Ecclésiologia battesimale ed ecclésiologia eucaristica. Per una metodologia di un’ecclésiologia ecumenica*”: *Studi Ecumenici* 10 (1992) 63-93.

⁵⁹ “¿Dónde está el ‘Pueblo de Dios’ del que tanto se ha hablado y se habla, dónde está? ¿Dónde está esta entidad étnica *sui generis* que se distingue y se cualifica por su carácter religioso o mesiánico (sacerdotal y profético, si queréis), que converge todo él hacia Cristo, como su centro focal, y que todo él deriva de Cristo? ¿Cómo está ordenado? ¿Cómo está caracterizado? ¿Cómo está organizado? ¿Cómo ejerce su misión ideal y tonificante en la sociedad, en la que está inmerso? Sabemos bien que el pueblo de Dios ahora, históricamente, tiene un nombre a todos más familiar; es la Iglesia” (PABLO VI, *Audiencia general*, 23 de julio de 1975).

⁶⁰ En este contexto se hace posible una adecuada lectura del *subsistit in*, tal como nos la ofrece la Declaración *Dominus Iesus*. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000) nn. 16-17; *Id.*, *Nota sobre la expresión ‘Iglesias hermanas’* (30 de junio de 2000); A. GARUTI, “*Chiese sorelle: realtà e interrogativi*”: *Antoniano* 71 (1996) 631-686; D. VALENTINI, “*L’unicità e unità della Chiesa*”: *L’Osservatore Romano*, 11-X-2000, 4.

⁶¹ Véase a propósito el reciente volumen: R. LA DELFA (ed.), *Comunione ecclesiale e appartenenza* (Roma 2002).

La pertenencia a la Iglesia no hay que considerarla como algo “poseído” por el bautizado, sino como un don inmerecido y gratuitamente concedido por el Espíritu⁶². La pertenencia no significa una adhesión extrínseca a un organismo preconstituido, sino que reclama la correspondencia del acto libre de fe del individuo y de la comunidad al don del misterio salvífico. En virtud de su propia naturaleza la pertenencia se expresa a través de la inserción orgánica en una comunidad bien identificada dentro del organismo eclesial. No es extraño, por tanto, que *Lumen gentium* defina sus confines con precisión: “A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial” (LG 14)⁶³. La pertenencia a la Iglesia implica la común profesión de fe, la aceptación de todos los sacramentos y el *regimen communionis*⁶⁴.

La urgencia de la “catolicidad” constituye hoy objeto de la reflexión teológica en todas las iglesias y confesiones cristianas⁶⁵. El principio eclesiológico de la pluriformidad en la unidad no puede ser confundido con una concepción

⁶² La dimensión del *don* permite evitar cualquier derivación de tipo idolátrico: “un don (...) no reclama una explicación, sino ser recibido” (J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* [Paris 1991] 226).

⁶³ LG 14: *Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe Professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis*. Cf. además CIC 205; *Catecismo de la Iglesia Católica* 815, 837; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communionis notio* (28 de mayo de 1992) n. 4.

⁶⁴ “Las condiciones de pertenencia a la Iglesia –suponiendo presente el don del Espíritu Santo– están indicadas en la Constitución siguiendo la triple división clásica. En efecto, el reconocimiento de toda su organización y de todos los medios de salvación, instituidos en ella, así como la unión con su organización visible, implica lo siguiente: el vínculo de la única profesión de fe, la aceptación de todos los sacramentos, la comunión con la jerarquía eclesial. Estas tres condiciones corresponden al triple poder que Jesús confiere a su Iglesia: el poder de predicar, de santificar y de gobernar” (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero* 1 [Milano 1969] 177).

⁶⁵ Al respecto, es interesante, aunque presenta aspectos muy problemáticos, la propuesta de una ‘catolicidad antropológica’ de P. TIHON, “Pour une nouvelle ‘catholicité’ ecclésiale”: *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998) 123-142, en particular 127-134. Cf. además W. BEINERT, “Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche”: *Catholica* 45 (1991) 238-264; H. PETRI, “Einheit in Katholizität. Eine bleibende Spannung?”: *Catholica* 45 (1991) 265-282; J. BROSEDER, “Ökumenische Katholizität”: *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 24-39.

de la pertenencia modulada a partir de una escala cuantitativa, como si pudiesen existir pertenencias débiles y pertenencias fuertes. En este sentido es legítimo tener reservas ante proyectos, incluso generosos, como los formulados por Rahner y Fries⁶⁶ y Oscar Cullmann⁶⁷. La pluralidad de las formas de pertenencia deberá documentar una creciente actuación del dinamismo de comunión como lo exige la naturaleza misma del hecho cristiano, cuyo carácter, como hemos visto, es precisamente el de la traditio escatológicamente entendida.

En mi opinión este es el contexto que permite una lectura teológicamente correcta de la relación Iglesia universal-Iglesia particular. “La Iglesia universal y la particular [no son] dos entidades materiales diversas. Así entendidas, en virtud de su concreción histórica, tienden a relacionarse con una dinámica de potencial contraposición o concurrencia recíproca. En realidad no son dos entidades materiales, sino sólo dos dimensiones de la única Iglesia de Cristo”⁶⁸. Por una parte hay que reconocer una precedencia a la dimensión universal de la Iglesia porque es coesencial a la naturaleza del acontecimiento de Cristo y de la lógica sacramental que Él inaugura⁶⁹. El testigo (el santo),

⁶⁶ Cf. K. RAHNER-H. FRIES, *Unione delle chiese possibilità reale* (Brescia 1986).

⁶⁷ Cf. O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione* (Brescia 1987); *Id.*, *Le vie dell'unità cristiana* (Brescia 1994). Sobre estas propuestas cf. A. MAFFEIS, “Modelli di unità della chiesa nella storia del movimento ecumenico e nel dibattito teologico recente”: *Teologia* 19 (1994) 62-93, 109-150, en particular la segunda parte.

⁶⁸ E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico* 1 (Casale Monferrato 1997) 525. Toda cuestión –aunque sea de carácter jurídico– que fuera planteada fuera de esta óptica, recibiría inexorablemente respuestas parciales y, en último análisis, reductivas: “Fuera de esta dinámica de recíproca inmanencia, todas las demás soluciones de la relación entre Iglesia universal y particular, son eclesiológicamente desviadas, porque suprimen el primero o el segundo elemento: el *in quibus* o el *ex quibus*” (*ibid.*, 553). Sobre este aspecto es bastante estimulante el debate Kasper-Ratzinger: W. KASPER, “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en: W. SCHREER-G. STEINS (Hrsg.), *Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer* (München 1999) 32-48; J. RATZINGER, “L'ecclesiologia della costituzione ‘Lumen gentium’”, en: FISICHELLA, *o. c.*, 66-81; W. KASPER, “Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger”: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804.

⁶⁹ Somos conscientes de las dificultades que suscita el uso del término *Iglesia Universal*. Este término traduciría en italiano dos expresiones latinas diferentes: *Ecclesia universa* y *Ecclesia universalis*. El mismo Código de Derecho Canónico, por ejemplo, no emplea nunca la expresión *Ecclesia universalis*. Esto facilita quizá un uso más correcto, en el Código, de la categoría *Ecclesia particularis*, desde el momento que –no existiendo alternativa– los dos términos no se pueden oponer. Quizá conveendría explorar más a fondo la categoría eclesiológica de *Iglesia universal* a partir de la de “catolicidad”. Cf. G. ROUTHIER, “‘Eglise locale’ ou ‘Eglise particulière’:

como nos atestiguan la Sagrada Escritura y la historia de la Iglesia, es enviado a proponer la Iglesia de Cristo como tal. Por otra parte, ¿cómo podría esta única y entera Iglesia de Cristo ser encontrada por hombres históricamente situados, si no es echando raíces en ámbitos precisos de la existencia humana, hecha del entretejerse cotidiano de los afectos y del trabajo? Al dinamismo eclesial le es necesaria otra dimensión que exprese el inclinarse gracioso de la Trinidad hasta el corazón de cada hombre inserto en el contexto socio-cultural primario en el que vive: la única y entera Iglesia de Cristo, inevitablemente, se particulariza.

La relación entre colegialidad episcopal y primado garantiza este planteamiento⁷⁰. Hay que reconocer que “el Vaticano II, desde el punto de vista de las estructuras constitucionales, ha redescubierto con extrema claridad que el ministerio en la Iglesia tiene esencialmente una dimensión sinodal. El Concilio ha expresado esta intuición, por otra parte radicada en toda la tradición conciliar de la Iglesia, con el principio de la ‘colegialidad’⁷¹. Así pues, es tarea de la teología –como ha recordado Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint*⁷²– mostrar que la unión de las dos irrenunciables dimensiones de la sucesión apostólica –primado de Pedro y colegialidad episcopal– constituye una completa expresión de la comunio eclesial. También en este campo se revela fecundo el principio de la comunio en la constitutiva y recíproca inmanencia de dimensión personal y dimensión colegial⁷³. Principio que debe informar toda la vida de la comunidad eclesial.

Este principio ilumina también el ejercicio del ministerio en la comunión. Los ministros, en efecto, viven dentro del Pueblo de Dios, en una relación de recíproca inmanencia con todos los fieles. La naturaleza sinodal de la Iglesia llama a los fieles laicos a una participación en su misión. Según su responsabilidad propia derivada del bautismo y sin ceder a reducciones democratizantes absolutamente ajenas al acontecimiento cristiano los laicos realizan la

querelle sémantique ou option théologique?": *Studia Canonica* 25 (1991) 294-295, nn. 48-49. Cf., además, CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio* 9: "Por ello, 'la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las iglesias particulares ni como una federación de iglesias particulares'. No es el resultado de su comunión, sino que, en su misterio esencial, es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada iglesia particular".

⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica* (Cinisello Balsamo 1987) 33-48; *Id.*, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino* (Cinisello Balsamo 1991) 33-74.

⁷¹ CORECCO, o. c., 13.

⁷² Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 95-96.

⁷³ Cf. CORECCO, o. c., 110.

dinámica de la *communio* capilarmente⁷⁴. En este contexto, además, se puede percibir la importancia decisiva de los carismas en la vida de la comunidad eclesial.

3. La misión como método de vida cristiana

La Iglesia, en cuanto sacramento del misterio del que surge un dinamismo de comunión, asegura, según el principio de la pluriformidad en la unidad⁷⁵, el ofrecimiento permanente del acontecimiento de Cristo a la libertad situada de cada hombre. Por ello la Iglesia es la comunión de personas unidas a Cristo que recorre la historia a partir de la misión de Cristo mismo en el que toma forma la misión libremente conferida y libremente aceptada de cada cristiano⁷⁶.

Así, el tema de la misión aparece como original y constitutivo del acontecimiento escatológico (*communio Spiritus Sancti*) que la Iglesia misterio-sacramento ofrece a la libertad de los hombres a lo largo del tiempo y del espacio⁷⁷. En este sentido la misión no es posterior a la *communio* eclesial, sino que constituye, más bien, una dimensión intrínseca y su necesario cumplimiento. Es más, en este lugar hay que recordar que ha sido precisamente el ámbito misionero el que ha dado lugar a la urgencia del diálogo ecuménico⁷⁸. En efecto, la división de los cristianos ha sido, y es todavía, factor de escándalo para los ‘destinatarios’ de la obra de evangelización⁷⁹.

⁷⁴ Cf. CORECCO, o. c., 111-112.

⁷⁵ Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis*, o. c., 1801.

⁷⁶ A este respecto, Balthasar nos ofrece una bella respuesta a la pregunta sobre la Iglesia: “¿Qué es la Iglesia? Para el Misterio *in nuce* la respuesta es: la Iglesia es la unidad de los que, alistados en torno al sí inmaculado de María –por ello ilimitado y, en consecuencia cristiforme en la gracia–, y en este sí formados, están dispuestos y prontos a procurar que se realice la voluntad de salvación de Dios sobre ellos mismos y sobre todos sus hermanos” (H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo* [Milano 1994] 57).

⁷⁷ “Aquí reside el sentido propio de la Iglesia como ‘sacramento de salvación’: representar la dimensión social de la mediación de la salvación, el estar los unos con los otros y ser los unos para los otros creyentes en recibir y transmitir la salvación comunicada en Cristo” (M. KEHL, *La Chiesa* [Cinisello Balsamo 1995] 81).

⁷⁸ Son de gran valor los dos tomos, ya clásicos, del padre Le Guillou: M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion* (Paris 1960).

⁷⁹ La consideración de la Iglesia como esencialmente misionera fue plenamente acogida por la enseñanza del Vaticano II. Cf. S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rap-*

La naturaleza misionera de la Iglesia se expresa en tres notas peculiares. En primer lugar, la Iglesia posee un carácter dramático porque es esencialmente elíptica. Vive permanentemente en la tensión entre dos focos: por una parte, está permanentemente constituida por el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo, pero por otra este mismo acontecimiento debe ser siempre y continuamente ratificado por el testimonio de la fe. Escribía Karl Barth: “La Comunidad eclesial, en su formarse, es el acontecimiento por el cual la plena soberanía de Jesucristo –Señor de la Iglesia y Señor del mundo– encuentra su respuesta y su correspondencia en la plena libertad de obediencia de los hombres, que ha cualificado, elegido, reunido y llamado al reconocimiento y al servicio”⁸⁰. En esta perspectiva, que exalta el encuentro entre la libertad divina y la libertad humana, subraya fuertemente el binomio vocación-misión. En él brilla la concepción cristiana de la vida como vocación que permite sostener, en la unidad y en la distinción, los diferentes estados de vida cristiana⁸¹. Santidad y reforma de la Iglesia como *communio personarum* constituyen su precioso fruto⁸².

De esta primera nota, puesta en evidencia por la misión eclesial, emerge la segunda que no pocos teólogos han indicado con la fórmula Iglesia como *sacramentum* radical⁸³. A ella hemos aludido ya ampliamente. Aquí conviene recordar cómo este término permite respetar la naturaleza de sujeto-trámite o de medium intrínseco propia de la Iglesia. Sin embargo, conviene precisar que con la expresión *sacramentum radicale* no se alude a un substrato en sí mismo subsistente, sino a una realidad que concretamente se actúa sólo en el septenario sacramental.

La referencia a cada sacramento permite perfilar la tercera nota que caracteriza la dimensión misionera de la Iglesia. La Iglesia debe ser un lugar

porto ‘*natura della Chiesa*’-‘*missione della Chiesa*’ nell’*iter della costituzione De Ecclesia* (1959-1964) (Roma 1999). En este volumen, 421-437, hay abundante bibliografía al respecto.

⁸⁰ K. BARTH, *La Chiesa* (Roma 1970) 72.

⁸¹ Sobre este tema hay valiosas indicaciones en P. MARTINELLI, *Vocazioni e stati di vita del cristiano* (Roma 2001).

⁸² Cf. P. NEUNER, “Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde: Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit”: *Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 390-404.

⁸³ Cf. J. WERBICK, *La Chiesa* (Brescia 1998) 484-514. Antes de Rahner y Balthasar, Henri de Lubac afirmaba con claridad: “La Iglesia es un misterio, es decir, un sacramento. Siendo el ‘punto de encuentro de todos los sacramentos cristianos’, ella misma es el gran sacramento, que contiene y vivifica todos los demás. Es, sobre la tierra, el sacramento de Jesucristo, como Jesucristo mismo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios” (H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa* [Milano 1979] 135).

físicamente encontrable; debe, por tanto, atestiguar en comunidades que se expresan sensiblemente. En este sentido, son insuperables las páginas de la Dogmática de Barth dedicadas al ser de la comunidad⁸⁴.

Además la dimensión misionera de la Iglesia cobra una importancia decisiva a la hora de describir el método mediante el cual el acontecimiento de Cristo se comunica al mundo pasando (*traditio*) de persona a persona hasta la Parusía⁸⁵. Un párrafo decisivo del Catecismo de la Iglesia Católica afirma: “todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio. A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que ‘en Él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente’ (Col 2,9). Su humanidad aparece así como el ‘sacramento’, es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora”⁸⁶. El método de la vida cristiana es la expresión de la lógica de la Encarnación en cuanto lógica sacramental⁸⁷. A ella hemos hecho continua referencia en nuestra reflexión. Aquí nos limitamos a dos anotaciones.

La primera depende de la necesidad de que el acontecimiento no se vea reducido a una cosa (objeto) que hay que trasponer en el tiempo y en el espacio, sino que sea mantenido en su naturaleza de evento, es decir, de *quid* que sucede aquí y ahora en el acto de mi libertad. El irrenunciable factor de método que garantiza esta concepción puede ser expresado en la fórmula “un acontecimiento se comunica sólo a través de otro acontecimiento”. Una realidad viva, para permanecer como tal en el espacio y en el tiempo, necesita otra realidad viva. La forma comunitaria propia de la verdad como acontecimiento que se propone a la libertad debe actuar continuamente, de forma sensible, este carácter de acontecimiento.

Esto nos permite comprender la segunda anotación. Procede siempre de la lógica sacramental como lógica de la Encarnación y conduce a reconocer que las circunstancias y relaciones que entretejen la realidad cotidiana deben considerarse “quasi sacramento” del acontecimiento salvífico. Obviamente, encuentran en el sacramento de la Eucaristía el paradigma fundante, pero al

⁸⁴ Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1, §62, 2 (Zürich 1953) 726-809.

⁸⁵ A este propósito es importante recordar que el tiempo de la *traditio* es el tiempo del cumplimiento total de la salvación hasta la Parusía, cf. J.-M. GARRIGUES, “L’inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l’Eglise”: *Nova et Vetera* 71/2 (1996) 13-29.

⁸⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica* 515.

⁸⁷ Cf. A. SCOLA, “Una eclesiología ‘de misión’”: *Revista Española de Teología* 62 (2002) 757-779.

mismo tiempo permiten al individuo experimentar personalmente y testimoniar al otro el significado salvífico de la Eucaristía para la vida diaria de los hombres.

4. “Unitate, unitate...”

La observación final sobre el valor sacramental de las circunstancias y de las relaciones en cuanto expresión de la lógica sacramental, nos permite dar a esta reflexión sobre la naturaleza intrínsecamente ecuménica de una eclesiología adecuada el sello de una particular concreción.

Para responder a la vocación ecuménica de la *Catholica*, cada iglesia particular está llamada primeramente a repensar en profundidad la dimensión ecuménica de su cotidiana propuesta de vida cristiana. A este respecto es importante tener presente algo fundamental.

El perfil eclesiológico trazado muestra claramente que el sujeto adecuado para la acción ecuménica es el Pueblo santo de Dios. Justamente el Papa, en su encuentro con el patriarca Teoctist, ha recordado la impactante experiencia de Bucarest cuando el pueblo comenzó a gritar “Unitate, unitate; Unidad, unidad!...”⁸⁸. La función de los diálogos doctrinales, de los momentos comunes y de los intercambios entre comunidades cristianas, así como la defensa común de la justicia, de la paz y de la creación, cobran significado sólo si tienen como actores a los sujetos religiosos populares.

Por lo que respecta a los cristianos esta afirmación es la única que puede hacer ver la naturaleza pastoral, es decir, cotidiana y normal del ecumenismo. Permite, además, reconocer que ecuménico es todo acto de la comunidad cristiana (la celebración eucarística, la catequesis, la acción caritativa) cuando se realiza según su integridad (católica). En esta perspectiva será posible, además, en una pastoral adecuada, equilibrar y dar criterio a los tiempos y momentos dedicados a las actividades comunes de las diversas iglesias y confesiones cristianas, así como de las poliédricas familias religiosas.

⁸⁸ “Notre rencontre se place dans la ligne du baiser que nous avons échangé à Bucarest au mois de mai 1999, tandis que résonne encore dans notre coeur l’appel émouvant: ‘Unitate, unitate! Unité, unité!’, qu’une grande foule de fidèles a fait monter spontanément devant nous en cette occasion. Cet appel se faisait l’écho de la prière de notre Seigneur pour “que tous soient un” (Jn 17,21)” (“Dichiarazione comune di Sua Santità il Papa Giovanni Paolo II e di Sua Beatitudine il Patriarca Teoctist 12 ottobre 2002”: *L’Osservatore Romano*, 13-X-2002, 1).

Resumen.- La perspectiva ecuménica constituye una dimensión intrínseca de una eclesiología renovada que, reconociendo el horizonte propio de la concentración antropológica, subraye el nexo existente entre la salvación y la Iglesia. Junto al peso que la perspectiva antropológica ha asumido en la época moderna es necesario proceder a una concentración ontológica de la eclesiología. En efecto, no es posible hablar de la Iglesia sin afrontar directamente categorías como verdad, libertad, alteridad, comunidad, evento, pueblo. A partir de esta premisa será posible describir algunas categorías eclesiológicas que poseen un peso metodológico particular: la Iglesia como sacramento del misterio; el dinamismo de la comunión eclesial; la misión de la Iglesia como método de vida cristiana.

Summary.- *The ecumenical perspective constitutes an intrinsic dimension of a renewed ecclesiology that, recognizing its own horizon in the anthropologic concentration, it underlines the existing link between salvation and the Church. Together with the weight which the anthropologic perspective has assumed in the modern age, it is necessary to proceed to an ontological concentration of ecclesiology. Indeed, it not is possible to speak of the Church without directly dealing with categories like truth, freedom, alterity, community, event, people. Stemming from this premise it would be possible to discover some ecclesiological categories that possess a particular methodological weight: the Church as sacrament of the mystery; the dynamism of the ecclesial communion; the mission of the Church as a method of Christian life.*