

LA IGLESIA DE CRISTO *SUBSISTIT IN* LA IGLESIA CATÓLICA (*LUMEN GENTIUM* 8)

THE CHURCH OF CHRIST SUBSISTIT IN THE CATHOLIC CHURCH (LUMEN GENTIUM 8)

*José Ramón Villar**

Resumo

A anomalia das divisões entre os cristãos está no fato de que comunidades cristãs (Igrejas e comunidades eclesiais) separadas da Igreja Católica institucional ainda fazem parte da sacramentalidade da Igreja de Cristo. Como instituições religiosas diversas, tais igrejas e comunidades eclesiais estão fora da Igreja Católica, mas sua sacramentalidade salvífica permanece a mesma do sujeito singular no qual persiste a Igreja de Cristo desde o início. Onde quer que exista eclesialidade aí há mediação participada na subsistência da Igreja que ocorre somente na Igreja Católica. O Concílio Vaticano II afirma que a Igreja fundada por Cristo como instituição visível subsiste na Igreja Católica num modo que é próprio e único, que quer dizer plenamente, e que Igrejas separadas e comunidades participam nesta eclesialidade total. Por isso é importante a ideia da participação como é aplicada à Eclesiologia.

PALAVRAS-CHAVE: Eclesiologia. Ecumenismo. Lumen Gentium. Subsistit in.

Abstract

The anomaly of divisions among Christian lies in the fact that Christian communities (churches and ecclesial communities) separated from the institutional Catholic Church yet form part of the single sacramentality of Christ's Church. As diverse religious institutions, such churches and ecclesial communities lie outside the Catholic Church, but their saving sacramentality remains that of the single subject in which Christ's Church persists from the

* Facultad de Teología. Universidad de Navarra. (Pamplona, España). E-mail: <jrvillar@unav.es>.

beginning. Wherever there is ecclesiality, there is participated mediation in the subsistence of the Church which occurs only in the Catholic Church. The Second Vatican Council affirms that the Church founded by Christ as a visible institution subsists in the Catholic Church in a way that is proper and unique, that is to say full, and that separated churches and communities participate in that full ecclesiality. The idea of participation as applied to Ecclesiology is therefore important.

KEYWORDS: *Ecclesiology. Ecumenism. Lumen Gentium. Subsistit in.*

Introducción

El Ecumenismo surge ante la anomalía que supone que “única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo” (*Unitatis redintegratio* 1). La cuestión ecuménica no trata como tal – expresado en los términos clásicos – de la salvación del individuo, sino de la existencia en la historia de una comunidad visible, la Iglesia Una y Única, querida y fundada por Jesús como sacramento universal de salvación, en relación con la cual – de modos diversos – se da toda salvación en Cristo.

La teología intenta dar razón de esa unicidad de la Iglesia y de la existencia de varias comunidades cristianas, institucionalmente separadas entre sí, y pretendiendo que su eclesialidad es aquella de la única Iglesia del Señor. Las soluciones dependen de la previa comprensión de la unicidad de la Iglesia. Algunas concepciones constituyen, en realidad, la negación del problema, pues convergen – con argumentos diversos – en pacificar la separación institucional y desactivar el Movimiento ecuménico, aunque la unidad visible se reconozca conveniente por varios títulos. Sin embargo, la unidad y unicidad visibles de la Iglesia son rasgos propios del ser de la Iglesia. La inspiración originaria del “movimiento ecuménico” fue el deseo, manifestado en el seno del Consejo Ecuménico de Iglesias, de cumplir fielmente el designio del Señor: “Estamos de acuerdo en que no hay dos iglesias, una visible y otra invisible, sino una Iglesia que debe encontrar manifestación visible en la tierra” (Lund, 1952).¹

¹ O. S. TOMKINS (ed.), *The Third World Conference of Faith and Order*, London: SCM Press, 1953, p. 33-34.

A la hora de comprender la unicidad, el sentir católico apela a la indefectibilidad de las promesas del Señor. La permanente presencia del Espíritu en los discípulos de Jesús impide pensar que se haya “perdido” la unicidad de la Iglesia entre los avatares de las disensiones humanas. La Iglesia existe hoy en continuidad con su origen en un sujeto histórico, concreto y singular, no dividido ni fragmentado.² Es la posición denominada en los ámbitos ecuménicos como “tradición católica”, es decir, la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católico-Romana.

Para la Ortodoxia (al menos, según algunas de sus manifestaciones oficiales), la Iglesia de Cristo se identifica de manera *exclusiva* con la comunión de Iglesias Ortodoxas. No es posible reconocer eclesialidad alguna en las demás comunidades cristianas en razón de los bienes salvíficos que Cristo ha confiado a la Iglesia, y que hayan permanecido en ellas, pues esos elementos, vividos en la separación, tienen ya un sentido muy diverso. Concretamente los sacramentos sólo pueden ser celebrados en el seno de la confesión ortodoxa de fe. Existe una cierta presencia de la gracia salvífica fuera de la Iglesia sólo por la misericordia de Dios. La comunión de Iglesias Ortodoxas no es comparable con los demás grupos cristianos, ni siquiera con la Iglesia Católica Romana, de la que no es hermana en sentido estricto. La palabra Iglesia tiene, ese sentido, una exclusividad innegociable.³

La Iglesia Católico-Romana coincide con la posición ortodoxa en su preocupación por salvaguardar la unicidad de la Iglesia: sólo hay una única Iglesia del Señor. La Iglesia Católica entiende que *es* ella, la Católica-Romana, la Iglesia de Cristo. Hay, sin embargo, una diferencia *decisiva* entre ambas posiciones: esta convicción se comprende en la Iglesia Católico-Romana de una *manera* que, sin renunciar a ella, da

² Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Ut unum sint* 11.

³ Vid. la posición oficial del Sínodo de Obispos de la Iglesia Ortodoxa Rusa (14. agosto. 2000), *Principios fundamentales de la actitud de la Iglesia rusa hacia las demás confesiones cristianas* (cf. *Regno-Documenti* 5 [2001] p. 188-196). Sobre el tema vid. J. R. VILLAR, *La unidad de la Iglesia, concepción ortodoxa y concepción católica*, en: *Relaciones Interconfesionales*. Boletín del Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales de la Conferencia Episcopal Española, n. 61, 25 (2001) 42-50. El Sagrado Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Griega rechaza considerar la Iglesia católica “hermana” de la Iglesia Ortodoxa, como afirma el Documento de Balamand de la Comisión mixta católico-ortodoxa (Libano, 23 junio 1993), puesto que es herética y carece de sacramentos válidos, y la Iglesia Ortodoxa “tiene la autoconciencia de ser en modo exclusivo sólo ella la Iglesia una, santa, católica y apostólica” (Revista del Sagrado Sínodo de la Iglesia griega *Ekklesiastiki Alitheia* 1 [1995] p. 1-7).

razón de la realidad eclesial de las Comunidades separadas (asunto, por lo demás, en el que también se esfuerzan los mejores teólogos ortodoxos).⁴ “Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial” (Juan Pablo II, *Ut unum sint*, n. 13). El Concilio Vaticano II quiso comprender esa paradoja (“ecclesia extra ecclesiam”) cuando abordó el problema ecuménico. La Iglesia es una y única, y *subsiste en* la Iglesia Católica Romana (Const. dogm. *Lumen gentium* n. 8), aunque fuera de ella, *a pesar* de las separaciones, hay en las Comunidades cristianas, y *mediante* ellas, eclesialidad, santidad y testimonio por el Señor hasta el derramamiento de la sangre. Tal expresión, “subsiste en”, sustituyó a una previa: *est*. Dice Ratzinger: “en la diferencia entre ‘subsistit’ y ‘est’ descansa todo el problema ecuménico”.⁵

1 La valoración de las separaciones cristianas antes del Concilio Vaticano II

Comencemos por el gran tema de fondo. A los efectos que interesan puede enunciarse así: ¿cómo explicar que haya gracia salvífica “fuera” de la estructura visible de la Iglesia Católica, puesto que Cristo fundó una sola Iglesia y ésta, la Católica, es su único y verdadero Cuerpo (místico)? Ciertamente la fórmula “extra ecclesiam nulla salus” nunca fue entendida en la tradición católica en el sentido jansenista (“extra ecclesiam nulla conceditur gratia”). Pero era claro el problema de componer ambos polos: “extra ecclesiam conceditur gratiam” y “nulla salus extra ecclesiam”. La historia de la cuestión es amplia. Aquí interesa señalar que las diversas respuestas en la teología más inmediata al Concilio Vaticano II, estaban condicionadas por las ideas y el vocabulario referido al Cuerpo Místico, y a la condición de miembro o de pertenencia a la Iglesia.

⁴ Según G. FLOROVSKI, *Les limites de l'Église*, en: *Message de l'Exarchat* 37 (1961) p. 28-40, habría que modificar la formulación de Cipriano – línea seguida habitualmente por la Ortodoxia – y decir: “Donde los sacramentos se realizan, allí está la Iglesia”.

⁵ J. RATZINGER, *L'Osservatore Romano* (4-III-2000) 7. “El Concilio renunció al *est* de una identificación completa (*corpus Christi est Ecclesia romana catholica*)... y en lugar de esto se puso el más amplio *subsistit* (*haec ecclesia... subsistit in ecclesia catholica*)... Con esta abertura no queda desde luego suprimida la pretensión específica de la Iglesia católica romana, pero se pone de relieve un déficit por ambos lados, un deber por ambos lados”, J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona: Herder, 1972, p. 263.

Una respuesta frecuente desde los tiempos de la Contrarreforma (R. Bellarmino), distinguía entre el *alma* y el *cuerpo* de la Iglesia: se puede pertenecer al alma invisible o comunidad de gracia en Cristo, aun estando separado del cuerpo visible. Los problemas que planteaba – un alma más extensa que el cuerpo que anima – llevaron a buscar otras soluciones. Por ej., la Iglesia sería el Cuerpo de Cristo en sentido eminente, pero quien vive en gracia ya es miembro del Cuerpo de Cristo en sentido simple, sin serlo de la Iglesia. O bien, habría que distinguir entre miembros de Cristo y miembros del Cuerpo de Cristo. Las múltiples opiniones tuvieron distinta fortuna, pero todas coincidían en una separación entre el Cuerpo místico de Cristo y el organismo visible de la Iglesia. Por este motivo, la expresión alma y cuerpo de la Iglesia se abandonó en la enseñanza del Concilio Vaticano II para tratar de la pertenencia eclesial. (Advirtamos de paso que la distinción nada tiene que ver con el tema del Espíritu Santo “quasi anima Corporis mystici”).

En ese contexto de discusiones, se imponía afirmar la identidad entre la Iglesia Católica como sujeto histórico visible e identificable y el Cuerpo Místico, sin caer en el equívoco de las dos Iglesias, visible e invisible. Tal identidad debía afirmarse, sin embargo, con una *precisión* decisiva: habrá que admitir maneras o grados de pertenecer a esa única Iglesia-Cuerpo Místico de Cristo. La Enc. *Mystici Corporis* de Pío XII (29 junio 1943) se sitúa en esta orientación en cuanto al primer aspecto (doctrina que se reitera en la Enc. *Humani generis*, 12.VI.1950): el Cuerpo místico de Cristo *es* la Iglesia Católica Romana, pero en un sentido muy concreto, pues excluye que pueda afirmarse lo mismo de otras comunidades cristianas. En efecto, en cuanto a la pertenencia a la Iglesia-Cuerpo místico, *Mystici Corporis* reservaba el término de miembro de la Iglesia “efectivamente” (*reapse*) sólo a los católicos, mientras que los cristianos separados estarían simplemente *ordenados* al Cuerpo de Cristo con lo que parecía excluirse diversos modos de pertenencia.⁶

⁶ “Así como el Verbo de Dios, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, quiso servirse de nuestra naturaleza, casi de manera similar, en el curso de los siglos, se sirve de su Iglesia para continuar perennemente la obra comenzada. Por tanto, para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo – que es la Iglesia santa, católica, apostólica, Romana (*Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est*) nada se encuentra de más noble, de más grande, de más divino que aquella expresión con la que viene llamada ‘el Cuerpo místico de Jesucristo’”, AAS 35 (1943) p. 199.221ss.

No podemos detenernos en la crónica de la intensa discusión posterior. Interesa, en cambio, advertir que en esas aproximaciones al problema se consideraba sólo la relación individual del cristiano separado con la Iglesia a partir de las disposiciones subjetivas que suplieran las deficiencias de su condición objetiva, esto es, la de ser miembros de una comunidad separada, que era el origen negativo de su situación.⁷ Las discusiones apenas ponderaban la función de las comunidades mismas en la mediación de gracia: si esos cristianos la recibían *al margen* de sus comunidades, o *por medio* de ellas. De hecho, la teología del momento evitaba en la denominación misma dotar de carácter eclesial a esos grupos cristianos. Algunas expresiones de los Pontífices eran más positivas que la teología misma, como la célebre de Pío XI, según la cual “las partes desprendidas de una roca aurífera son también auríferas”, en referencia a las Iglesias orientales.⁸ Con todo, para designar en general a los no católicos, los documentos oficiales de la Iglesia católica empleaban expresiones (que a veces servían para designar también a los no cristianos) como la de *acatólicos*; lo más habitual: *disidentes*, *herejes* y *cismáticos*, *cismáticos orientales*, etc. Las comunidades mismas eran “sociedades religiosas”, “congregaciones”,

Humani generis: “Quidam censent se non devincire doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus revelationis innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse”, AAS 42 (1950) p. 561-578; 571. Por lo demás, la unicidad de la Iglesia en la Católica está recogida en las Encíclicas *Satis cognitum* (1896) y *Mortalium animos* (1928), y en los decretos del Santo Oficio de 1864 y 1865 sobre la teoría de las “tres ramas”. En cuanto a los “miembros”: “In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt”, AAS 35 (1943) p. 202.

⁷ Las palabras claves eran: pertenencia *reapse*, *in re* o *in voto*; o bien *in re* o *in sacramento*; ignorancia invencible, buena fe, hereje-cismático “material”, deseo implícito, *votum baptismi/ecclesiae*. Vid. P. RODRÍGUEZ, *Ordenación e incorporación a la Iglesia. Síntesis doctrinal*, en: *Teología Espiritual* 17 (1972) p. 353-366. “Les théologiens admettaient la possibilité du salut hors de l’Église catholique, mais uniquement en raison d’une ignorance non coupable, manifestement exclue en la personne des fauteurs de schisme et d’hérésie et donc à prouver dans chaque cas. Les chrétiens non catholiques de bonne foi étaient ainsi censés recevoir la grâce sanctifiante, directement de la miséricorde de Dieu, c’est-à-dire en dehors de l’économie générale du salut et donc sans la médiation de leur Église ou communauté, mais plutôt en dehors de celle-ci et en quelque sorte malgré elle», A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques de l’oecuménisme*, en : *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) p. 319.

⁸ *Discurso*, 10-I-1927, cit. en *Irénikon* 2 (1927) 20.

“comunidades”, “disidentes cristianos”, “gentes separadas de la Iglesia Romana”, “numerosas personas fuera de la Iglesia”, “aquellos fuera del redil de la Iglesia”, etc. Sin embargo, y significativamente, era constante en el lenguaje oficial de la Iglesia Católica llamar “Iglesias” a las Ortodoxas Orientales.

2 La eclesialidad de las Comunidades cristianas en el Concilio Vaticano II⁹

La reflexión sobre esos “cuerpos cristianos” en el Concilio Vaticano II supondrá considerar las comunidades en su valor objetivo de eclesialidad. No se podía ignorar la perspectiva comunitaria: la relación individual de un cristiano con la Iglesia sucede mediante el bautismo y la fe recibidos en una comunidad *en cuanto* permanece cristiana y parcialmente *católica*, aun separada (a modo de sacramento realizado analógica e imperfectamente).

La cuestión ofrecerá no pocas dificultades a algunos Padres conciliares, debido en parte a la novedad del tema ecuménico (no era habitual, en cierta teología al uso, el enfoque *positivo* de las comunidades separadas).¹⁰ Sobre todo, esas dificultades provenían del asunto en sí mismo, que parecía no respetar la unicidad de la Iglesia de Cristo. Por eso, algunos Padres quisieron reconducir las afirmaciones del Decr. *Unitatis redintegratio* – y del Concilio en general – al solo aspecto subjetivo de los cristianos separados, evitando la consideración salvífica de sus comunidades.

⁹ Para un análisis extenso del tema vid. P. RODRÍGUEZ-J. R. VILLAR, *Las “Iglesias y Comunidades eclesiales” separadas de la Sede Apostólica Romana*, en: *Diálogo Ecuménico* 39 (2004) p. 537-623.

¹⁰ A modo de ejemplo, y referido a las Iglesias ortodoxas, escribía en 1926 un gran experto, por lo demás, en materia oriental, M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris: Letouzey et Ané 1926, vol. I, 39: “Quaelibet Ecclesiae dissidentes, praecise qua organismi religiosi, sunt omnino ad salutem consequendam inutiles; immo magna salutis obstacula mortisque instrumentum dicendae sunt, quatenus a vera salutis arca homines longe retinent. Si vero suis fidelibus bona fide errantibus ac bene dispositis quoandoque prosint, iisque vitam divinam transfundere valeant, hoc fit per accidens, inquantum scilicet ex divinae providentiae dispositione, vel etiam ex positiva verae Ecclesiae voluntate in certis casibus assumuntur tanquam merum instrumentum vel canalis ad dona spiritualia conferenda. Ex se namque nullam gratiam spiritualem habent, quam animabus tradant; quidquid autem ex Redemptionis thesauris retinent, ex vera Ecclesia manat, et ad eam tanquam bonum proprium pertinente”. Esta argumentación aparecerá en intervenciones de algunos Padres conciliares.

Sin embargo, había serios motivos para tratar de la eclesialidad de los “grupos cristianos”. Se trataba de reconocer, de una parte, que en la Iglesia Católica se realiza todo lo que el Señor ha querido para su Iglesia. Para el Concilio, la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia Católica, según la convicción tradicional. Sin embargo, con ello no se ha dicho lo más *específico* de la enseñanza del Concilio. Para describir esa identidad, el Concilio utilizó, en efecto, la expresión *subsistit in* en lugar de *est*, y esto para dejar un espacio conceptual al hecho de que en las demás comunidades hay elementos de esa plenitud, que otorgan un carácter eclesial a esas agrupaciones, los *bona seu elementa Ecclesiae*, que menciona *Lumen gentium* 8 y *Unitatis redintegratio* 3. De este modo, “la Iglesia romana – comenta G. Philips – puede reconocer auténticos valores de Iglesia en los demás cristianos, sin renegar en los más mínimo el carácter absoluto de la unicidad que su dueño y fundador imprimió en lo más profundo de su substancia”.¹¹

Sobre esas expresiones se ha vuelto una vez y otra en los últimos años. Principalmente el protagonismo lo ha tenido la expresión *subsistit in*. Su sentido no es evidente por sí mismo, y se ha cumplido la perspicaz advertencia de Mons. Philips sobre los ríos de tinta que haría correr. Hay que tener en cuenta que el Concilio tuvo que acuñar en pocos meses, y urgido a veces por factores no teológicos, un lenguaje y unas fórmulas *lo menos inadecuadas posibles* para transmitir su enseñanza, aun sin tener disponible una categorización consolidada como se disponía en otros ámbitos de la teología. El Concilio ofreció, en efecto, un marco indicativo para la fe católica (*quid sit*), fruto de una profundización guiada por el Espíritu Santo. Sin embargo, no ofrece la articulación teológica de todas sus afirmaciones (*quomodo sit*). Naturalmente no es esa la función del magisterio, en general. No debe extrañar, por tanto, que después del Concilio se haya asistido a debates – todavía abiertos – en los que se intenta clarificar las cuestiones y avanzar en su resolución.

3 La identidad entre Iglesia de Cristo e Iglesia Católica, y la eclesialidad de las demás Comunidades cristianas

La cuestión discutida es la interpretación de “subsistit in”. La fórmula puede interpretarse en un sentido común y ordinario (*existe*),

¹¹ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona: Herder, 1967, t. I, p. 150.

pero también puede interpretarse en un sentido técnico filosófico, como sucede con cualquier otra fórmula conceptual si se considera aisladamente. Bajo este punto de vista, la documentación conciliar no aporta conclusiones apodícticas, puesto que no hay constancia del sentido, común o técnico (o cualquier otro), con que quiso aprobarlo el Concilio.

El contenido de la fórmula se capta, en cambio, cuando se lee “subsistit in” en correlación con el “est” al que sustituye: un “est” que, en el contexto del Concilio, tenía el determinado sentido de *excluir* toda eclesialidad fuera de la Iglesia Católica. Desde esta *intención* se entiende el cambio, a saber: el Concilio quiere hacer redaccionalmente plausible la convicción tradicional (identidad de Iglesia de Cristo e Iglesia Católica) con la existencia, fuera de ella, de muchos de sus bienes y riquezas. La Iglesia Católica no abandona su pretensión; pero reconoce eclesialidad real fuera de su marco visible.

Esa *intención* explica el motivo del cambio, pero no soluciona el problema teológico, a saber: cómo es objetivamente posible una eclesialidad *fuera* de la Iglesia sin que por ello la Iglesia Católica de alguna manera *renuncie* a ser (“est”) la única Iglesia de Cristo en la tierra. Las posibilidades son escasas: o bien en realidad ha renunciado sin más a la identidad con la Iglesia de Cristo; o no renuncia a esa identidad pero *la entiende de manera nueva*.

Las opiniones en el postconcilio han sido variadas. Para unos, el Concilio realmente habría renunciado a esa identidad. De este modo, “subsistit in” significaría una grave e indebida “ruptura con la eclesiología tradicional”.¹² Para otros, sería una ruptura saludada como un “avance”... Ninguna Iglesia – la Iglesia Católica u otra Iglesia empírica – se identifica ya con la Iglesia fundada por Cristo. La Iglesia de Cristo no es ya *sólo* la Iglesia Católica. Su unidad se encuentra conformada entre las Iglesias y Comunidades existentes *de facto* como modos de actualizar el mismo cristianismo, según diversas tradiciones teológicas y espirituales dentro de la misma fe. La Iglesia católica, apostólica y romana sería, de una parte, la Iglesia de Cristo, que se hace real existencia visible en el mundo en esta mediación; y de otra parte no lo es, porque no puede reclamar la pretensión de ser idéntica con la Iglesia de Cristo, pues ésta también puede *subsistir* en otras Iglesias. Las Iglesias en general, entre ellas la Católica, serían *una* entre las posibles

¹² Cf. H. L. BARTH, Kleine Änderung – große Folgen: Das subsistit des II. Vatikanums (LG 8), en: Theologisches 8 (1999) p. 419-420.

formas auténticas de realización histórica de la Iglesia: la Iglesia no *existe* simplemente en la Católica – incluso reconociéndole una plenitud –, sino que también “*adest*” en otras. La Iglesia Católica, finalmente, habría abandonado el concepto prevaticano de ser la sola verdadera Iglesia, y ahora comprende el entero cuerpo de Cristo: los católicos, los ortodoxos, los anglicanos y los protestantes.¹³ De una manera u otra, como dice Louis Bouyer, estas opiniones atribuyen un contrasentido a la intención de la fórmula “*subsistit in*” tal como se propuso y se ratificó por los Padres conciliares, que de manera alguna pensaban en esos términos.¹⁴

4 La novedad del Concilio expresada en la fórmula *subsistit in*

Yves Congar, buen conocedor del tema, decía que, con esa expresión, el Concilio “ha abandonado, *no la afirmación* de que la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles se encuentra en la Iglesia católica, sino la tesis *de una identidad tal* entre esta Iglesia y los dones (por los cuales Cristo constituye su Cuerpo) que la Iglesia católica sería ‘Iglesia’ de manera *exclusiva* y que los demás cristianos (se les consideraba en cuanto individuos) no podían ser llamados miembros del Cuerpo de Cristo, sino solamente ‘ordenados’ a este Cuerpo (tesis de la enc. *Mystici Corporis*)”.¹⁵

En efecto, la *novedad* del Concilio no consiste en una renuncia a la identidad de la Iglesia Católica con la Iglesia de Cristo, o una debilitación de esa convicción, como se dice a veces de manera precipitada. Aún más, la afirmación de esa identidad constituye un servicio permanente a la causa ecuménica como memoria del serio problema que afrontamos: la Iglesia que Cristo ha querido es Una, y la conciencia cristiana no puede acostumbrarse a la división. Juan Pablo II lo afirma claramente en la Enc. *Ut Unum sint*, n. 11: “La Iglesia

¹³ Documentación sobre esta opinión: H. KÜNG, *Die Kirche*, München: Pieper, 1985, 3. ed.; L. M. BERMEJO, *Towards Christian Reunion. Vatican I: Obstacles and Opportunities*, Washington, University Press of America 1984; 74. L. BOFF, *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*, Lisboa: Inquérito, 1991; J. WERBICK, *Kirche: ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg: Herder, 1994; R. P. MCBRIEN, *Catholicism*, Minneapolis, MN: Winston Press, 1980.

¹⁴ L. BOUYER, *La Chiesa di Dio corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi: Cittadella, 1971, p. 189-192; 602-605, esp. 603, nota 21.

¹⁵ Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan, en: *Revue de droit canonique* 25 (1975) p. 177. Subrayado nuestro.

Católica afirma que, durante los dos mil años de su historia, ha permanecido en la unidad con todos los bienes de los que Dios quiere dotar a su Iglesia (...) Gracias a Dios, no se ha destruido lo que pertenece a la estructura de la Iglesia de Cristo, ni tampoco la comunión existente con las demás Iglesias y Comunidades eclesiales”.

Ahora bien, la novedad conciliar se encuentra en la *forma* de comprender esa convicción, de manera compatible con el reconocimiento de una *verdadera* eclesialidad de las Comunidades separadas. Los Padres renunciaron a la formulación de la identidad tal como se expresaba en el contexto epocal de *Mystici Corporis*, cuando el sentido *exclusivo* del término “est” impedía, en efecto, reconocer carácter eclesial a las demás Comunidades cristianas. En el Concilio, en cambio, la fórmula “subsistit in” no se opone ni supera sustancialmente al “est” de *Mystici corporis*, pero lo orienta decisivamente en otro sentido. Se ha calificado el cambio de una “corrección de ruta”, o de una “discreta corrección”. Parece mejor hablar de un verdadero *desarrollo dogmático* realizado por el Concilio en continuidad con la doctrina precedente, fruto de una intensificación del *sensus fidei*, que penetra más profundamente en la verdad creída (cf. LG 12). En nuestro caso – el tránsito del “est” al “subsistit in” –, se trata de una ilustración de lo que es propiamente el desarrollo dogmático: “pasar de *un poco* de verdad a *un poco más* de verdad”.¹⁶ Supone una comprensión más completa de una verdad. Es algo característico de la tradición católica: se desarrolla una convicción que, sin abandonarse, se profundiza y se “integra” a la luz de nuevos datos, tan verdaderos como la convicción de que se partía, y que ahora aparece redimensionada, ciertamente más compleja, pero también, si cabe la expresión, *más verdadera*.

En efecto, “subsistit in” no relativiza la relación entre la Iglesia Católica y las demás; incluso refuerza su diferencia, pues quiere indicar la relación permanente e indisoluble entre el ser Iglesia de Cristo y su existir en sentido histórico-concreto: la Iglesia de Cristo no subsiste en *otra* distinta de ella, sino que la única y verdadera Iglesia en su concreción histórica *es* la Católica concreta. Pero eso *no lo afirma al modo* del “est” precedente, que impedía apreciar la eclesialidad de las demás comunidades. Se ha afirmado a la vez – sin ser ilógico – la eclesialidad de las demás comunidades, hasta el punto de poder llamar a algunas de ellas, en rigor, *Iglesias*.

¹⁶ Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Et pourtant ..., elle subsiste!*, en: *Revue thomiste* 100 (2000) p. 548.549.

Lo característico de este desarrollo dogmático es que la pretensión católica adquiere ahora un sentido *inclusivo* que da razón de la verdad completa. La identidad entre el Cuerpo místico y la Iglesia Católica sigue siendo afirmada, pero ahora lo que se subraya es la plenitud que sólo se da en ella, pues las Comunidades separadas realizan “imperfecte” la eclesialidad, la única eclesialidad.¹⁷ Sólo incluyendo el sentido de “est” en “subsistit in” puede mantenerse, de una parte, la identidad sustancial entre Iglesia de Cristo e Iglesia Católica, y a la vez admitir que “fuera” puede haber imperfecta o análoga realización de la Iglesia por participación en sus bienes y elementos constitutivos.

5 ¿Qué significa “subsistit in Ecclesia catholica”?

El lenguaje del Concilio es el lenguaje común de la cultura occidental. *Subsistere / subsistir*. Es este lenguaje de la experiencia y la tradición. Este lenguaje común subraya algo que es una consecuencia de lo afirmado desde los griegos y cultivado en categorías filosófico-teológicas por la tradición cristiana de Occidente: “*subsistere dicit determinatum modum essendi*”;¹⁸ más concretamente, el modo de ser propio del “sujeto”, que es “ser en sí mismo”, con autonomía y autosuficiencia; se dice que “subsiste” aquello que para ser no necesita de algo diverso de sí mismo. “*Subsiste* – dice Aristóteles en las *Categorías* – lo que ni es en otro, ni se dice de otro”. *Subsistir* implica la permanencia en el ser de una determinada realidad; de manera que algo

¹⁷ “Une relation d’identité (Corps mystique = Église catholique romaine) peut être conçue au moins de deux façons: d’une façon exclusive (c’était encore l’état de la doctrine en *Mystici Corporis et Humani generis*), ou d’une façon inclusive (c’est tout le sens du progrès réalisé à Vatican II). L’identité entre Corps mystique et l’Église catholique romaine demeure, mais cela souligne une *plénitude* présente en elle seule, les Communautés séparées réalisant l’ecclésialité (l’unique) imparfaitement”, B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Et pourtant...*, cit., p. 542. “The basic stance of Vatican II was changed from exclusivist to inclusivist substantialism (...) the Council interpreted this doctrine inclusively, rather than exclusively, so as to allow that other Christian communities authentically participate in the reality of the Church of Christ”, A. DULLES, *The Church, the Churches, and the Catholic Church*, in: *Theological Studies* 33 (1972) p. 210.233.

¹⁸ TOMAS DE AQUINO, *Comm. in Primum Sent.*, I, dist. 23, q. I, a. I C. Traduce y comenta Ratzinger: “‘Subsistieren’ ist eine bestimmte Weise des Seins, nämlich Sein als eigenes in sich stehendes Subjekt”, en: ‘Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen’. Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Feuilleton) 22.09.2000, n. 221, p. 51.

subsiste porque, en medio del cambio histórico, *persiste* en su identidad y nada le falta para seguir siendo lo que era.

El lenguaje de Pío XII describía la *identidad* de la Iglesia (*est*); el de *Lumen Gentium*, 8, el modo de su *continuidad* concreta en el tiempo histórico: la *persistencia* en la Iglesia Católica del sujeto histórico subsistente que es la Iglesia de Cristo. Hay perfecta continuidad entre ambos lenguajes, que conocían bien los Padres conciliares. Lo que llevó a la Comisión Teológica conciliar a introducir en el texto el *subsistit in* fue la captación de que la Iglesia presidida por el Sucesor de Pedro se da en la historia acompañada por otras Comunidades cristianas, cuyo carácter eclesial se imponía a los Padres. El juego de estos dos factores – identidad/subsistencia y comunidades eclesiales – confiere al “subsistere” de *Lumen Gentium* 8 un perfil propio que va más allá de lo que podría deducirse del mero análisis del lenguaje. El Concilio afirma un “subsistere” que comporta estas dos cosas: primera, que la Iglesia fundada por Cristo como institución visible *subsiste en* la Iglesia Católica de una manera *propia y singular*, a saber: en *plenitud* (de medios salvíficos); segunda, que se da también eclesialidad en las otras numerosas comunidades cristianas.

En este sentido, “subsistit in” no es simplemente “la forma concreta de existencia” de la Iglesia; sin duda, afirma el hecho de su presencia histórica, pero con un *modo preciso* de esta existencia – la plenitud – que comporta, en el sujeto histórico de la Iglesia de Cristo, la interna relación a la posible existencia de formas no plenas. La subsistencia en sentido *propio*, como modo integralmente perfecto de presencia de la Iglesia de Cristo en la Católica, no excluye, pues, otros modos subordinados y menos perfectos de presencia de la Iglesia, que no alcanzan esa *subsistencia*. Lo propio de la Iglesia Católica no es la presencia en ella de una medida mayor de elementos de Iglesia, e incluso todos, sino el *modo* en que esos elementos se interrelacionan, que es el propio de la única Iglesia. En la Iglesia Católica hay plenitud. Hay, pues, una diferencia cualitativa entre la presencia histórica subsistente en la Católica, y la presencia histórica imperfecta en las demás comunidades: es la diferencia entre el todo completo e individualizado, y la presencia menos completa de elementos visibles e invisibles de esa eclesialidad.¹⁹

¹⁹ “La sustancia de la doctrina [conciliar] es la siguiente: la perfección ontológica de la Iglesia (la integralidad y la integridad de sus elementos constitutivos) existe en la

6 Eclesialidad por participación

La Iglesia de Cristo no es un ente ideal transhistórico que pudiera realizarse en iconos más o menos perfectos del Original, de manera que podamos hablar de Una Iglesia (supraesencial) que se realiza en Iglesias históricas, e incluso *plenamente* en una de ellas, la Católica. No dejarían de ser en este caso *dos* (o varias) Iglesias distintas, celestial y terrenas. La Iglesia de Cristo, en cambio, es una entidad única y radicalmente histórica en camino hacia la escatología. Su historicidad supone que está en camino de perfección hacia la fase consumada, pero esa Iglesia consumada no será *otra* Iglesia, sino la misma Iglesia que ahora camina entre sombras y debilidades.

Si la Iglesia católica es la continuidad histórica de la única Iglesia, y esta Iglesia de Cristo no es *otra* distinta de la Católica, entonces la eclesialidad de las Iglesias y Comunidades eclesiales sólo puede ser participación de la eclesialidad “numéricamente una” que acontece en la Iglesia Católica. La Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia Católica, pero hay fuera de ella, en esas comunidades, eclesialidad *participada*, según una presencia imperfecta y limitada. Una eclesialidad que no puede ser *otra* eclesialidad, una eclesialidad *alternativa*, que se *sume* a la de la única Iglesia Católica.²⁰ La única eclesialidad es la que se realiza en la Católica, y es esa eclesialidad la que se participa imperfectamente en las

Iglesia Católica; la misma Iglesia – no hay varias, pues es única – está presente, aun con deficiencias (carencias de integridad y/o de integralidad de los elementos constitutivos), en las otras Iglesias y Comunidades separadas”, B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Et pourtant, ...* cit., p. 537-538.

²⁰ “Cette ecclésialité imparfaite ne fait pas nombre avec l’Église catholique (il n’y a qu’une seule Église), mais représente cette unique Église, qui est catholique romaine, imparfaitement réalisée dans les Églises et Communautés ecclésiales séparées», B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Et pourtant, ...*, cit., p. 541. La subsistencia de la Iglesia de Cristo viene mediada por su *sacramentum*, que es la Católica: los *elementa* presentes en las comunidades eclesiales no producen “otra” subsistencia diversa de su subsistencia en la Católica: “Sería inadecuado, por consiguiente, reducir esta ‘subsistencia’ a la de los ‘medios’ instrumentales, como si se pudiera separar una ‘Iglesia empírica’, la estructura social visible, de una ‘Iglesia-comunión’ o ‘cuerpo místico’ invisible, a la que entonces, por hipótesis, podría acceder el individuo desde diferentes ‘corporaciones eclesiásticas’”, A. CARRASCO ROUCO, *Unicidad y unidad de la Iglesia en la Declaración Dominus Iesus*, en: *Revista Española de Teología* 61 (2001) p. 341.

demás Iglesias y Comunidades eclesiales.²¹ Las Iglesias y Comunidades eclesiales son signos más o menos perfectos de mediación salvífica, pero no de una Iglesia de Cristo ideal y metahistórica, sino signos que proceden de la sacramentalidad de *la* Iglesia de Cristo, cuyo sujeto histórico es, como hemos dicho, la Iglesia que preside el Sucesor de Pedro. Los bienes de salvación que conservan pertenecen *de por sí* (“*iure*”) a la Iglesia Católica, son *dones propios* de la Iglesia Católica a la que se ha confiado la plenitud de gracia y de verdad, y *edifican* el único sacramento general de salvación. Los elementos y bienes eclesiales se hallan en ellas no *en cuanto separadas*, sino en cuanto se hace presente en ellas la única eclesialidad que *subsiste* en la Iglesia Católica.

La doctrina católica tiene, pues, un alto concepto teológico de las Iglesias y comunidades eclesiales separadas. La expresión del Decreto según la cual los “elementa eclesialia” que se dan en esas comunidades “*iure* *pertinent* a la única Iglesia de Cristo” (que subsiste en la Iglesia Católica, LG 8), no sólo no es minusvalorativa, sino que expresa, en la perspectiva de la teología católica, la grandeza y la riqueza eclesial de esas comunidades. El “*iure*” no es, como a veces se ha dicho, “colonialismo” eclesiológico, sino afirmación de la realidad de la comunión ya existente y de la immanente tendencia de las Comunidades – por sus “eclesialia elementa” – a la

²¹ “L’identité entre le Corps mystique et l’Église catholique romaine demeure, mais cela souligne une *plénitude* présente en elle seule, les Communautés séparées réalisant l’ecclésialité (l’unique) *imparfaitement*. Unité et unicité ecclésiiales sont ainsi bien affirmées: l’une et unique Église du Christ est pleinement formée dans l’Église catholique romaine, et c’est cette Église qui est plus ou moins formée dans les Communautés séparées. (...) C’est bien l’Église catholique romaine qui est imparfaitement formée dans les Églises et Communautés séparées car, faute de cette précision, on fait de l’une et unique Église du Christ une idée platonicienne”, B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Et pourtant...*, cit., p. 542-543, nota 17. “L’ecclésialité des autres corps chrétiens ne peut être appréciée que par rapport à cette Église, et même ne peut exister que par emprunt à cette Église (...) Par le baptême les petits protestants appartiennent à l’unique Église du Christ, la catholique. (Les luthériens ne devraient pas être choqués par un tel énoncé. Luther dit souvent qu’un enfant baptisé dans l’Église papiste est un vrai chrétien. Cela se gâte après, quand le petit reçoit la mauvaise doctrine)”, Y. CONGAR, *Le développement de l’“évaluation*, cit., p. 173, y nota 18. “Aunque esta participación puede ser mayor o menor, según la mayor o menor presencia de los bienes de la salvación, no cabe duda de que estas comuniones eclesiásticas participan de la *Catholica*, y por tanto tienen con las Iglesias de la comunión católica una relación de unidad presente, que es preciso reconocer, explicitar o desarrollar”, B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, p. 240.

plena comunión eclesial. Esos elementos de Iglesia son numéricamente los mismos. Por ello, la Iglesia Católica *se reconoce* a sí misma en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, en cuanto poseen “ecclesialiter” medios de salvación (sacramentalidad), “elementa Ecclesiae”, que *iure* – es decir, *de por sí*, por su propia naturaleza – indican presencia de la Católica. En algunas de esas Comunidades eclesiales, la Iglesia Católica llega incluso a reconocerse con el mismo término con el que se autoidentifica: como verdaderas Iglesias, aunque separadas. La Iglesia Católica se reconoce *positivamente* en ellas como realizaciones (imperfectas) de sí misma y, por tanto, de la Iglesia de Cristo, que en ella subsiste.²²

La anomalía de la separación estriba propiamente en que aquello que está *institucionalmente* fuera de la Católica – las Iglesias y Comunidades eclesiales – forma parte, no obstante, de la única sacramentalidad de la Iglesia del Señor. Como instituciones confesionales diversas se encuentran *fuera* de la Iglesia Católica – que en este sentido “hace número” con ellas –, pero su “sacramentalidad” es la del único sujeto – la Iglesia Católica – en el que continúa desde su origen la Iglesia de Cristo. Allí donde existe eclesialidad hay, pues, una *mediación participada* en la subsistencia de la Iglesia que sólo se da en la Católica.

Conclusión

Como puede advertirse, los conceptos de *subsistencia* y de *participación* se presentan como decisivos para todo discurso sobre nuestro tema. El Concilio afirma que la Iglesia fundada por Cristo como institución visible *subsiste en* la Iglesia Católica de una manera *propia y singular*, es decir, en *plenitud*, y que las Iglesias y Comunidades separadas participan de esa eclesialidad plena. Hemos tratado en estas páginas de la idea de *subsistencia*. Resta concluir, en cambio, subrayando la importancia de la idea de *participación* aplicada a la Eclesiología.

Como se sabe, el concepto de participación es clave en Platón y Aristóteles. En Platón expresaba la relación que existe entre las Ideas

²² “La verdadera y única Iglesia de Cristo existe históricamente de una manera concreta, de tal modo que la Iglesia católica ha de calificarse como la forma existencial de la Iglesia de Cristo. De esta forma se dignifican los elementos eclesiales de las otras Iglesias y se las reconoce como comuniones eclesiales”, S. PIE-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, Estella: Verbo Divino, 1995, p. 98.

eternas e inmutables y el mundo sensible, material y cambiante. Pero es una concepción de la participación como *degradación*, es decir, como un descenso desde la suma perfección de la Idea (en nuestro caso: una Iglesia de Cristo ideal) a la imperfección de sus realizaciones (las Iglesias históricas, incluida la Católica-Romana). Esta idea de participación en sentido platónico resulta totalmente equívoca para la Eclesiología.

La participación en sentido aristotélico, en cambio, no se remonta a un ejemplar ideal del que se participa, sino a la causalidad y eficiencia de unos seres en otros, es decir, al hecho de que la causa hace participar de sí misma al efecto. Existen diversas clases de participación: existe una participación *física*, cuando una serie de sujetos participan de un objeto que se reparte entre ellos. El objeto una vez repartido, desaparece *como tal todo*, pues se ha dividido en porciones. Aquí el término participación significa estrictamente: *partem capere*, tomar una parte.

Existe, sin embargo, otro modo de participación, llamada *moral*, que es la que más interesa a la Teología y que significa *partialiter habere*, tener parcialmente una perfección que alguien la posee totalmente. En este caso, participar significa *partialiter habere*, tener parcialmente. Este concepto de participación es clave en el pensamiento de Santo Tomás. Así, por ejemplo, Dios es el ser *per essentiam*, todo lo demás es *ser per participationem* en el acto de ser (*actus essendi*) que Dios posee de modo infinito y las criaturas lo poseen de modo finito. El *todo* no desaparece, ni se divide; la participación no afecta a lo que se reparte, sino al *modo* en que se posee. Aquí el término participar no significa *tener una parte del ser*, ya que en el ser no hay partes, sino que significa poseer de modo particular, limitado e imperfecto, esa perfección que en el ser subsistente se encuentra de modo total, ilimitado y perfecto. En este sentido hemos afirmado en estas páginas que la eclesialidad de las Iglesias y Comunidades eclesiales *participa* de la *eclesialidad que subsiste* en la Iglesia Católica.

Referencias

BOUYER, Louis. *La Chiesa di Dio corpo di Cristo e tempio dello Spirito*. Assisi: Ci della, 1971.

CARRASCO, Alfonso. Unicidad y unidad de la Iglesia en la Declaración Dominus Iesus. In: *Revista Española de Teología*, Madrid, v. 61, n. 3, p. 331-348, 2001.

CONGAR, Yves. Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan. *Revue de droit canonique*, Strasbourg, v. 25, p. 168-198, 1975.

DE HALLEUX, André. Les principes catholiques de l'œcuménisme. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, v. 16, p. 316-350, 1985.

DE LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique. Et pourtant ..., elle subsiste!. *Revue thomiste*, Toulouse, v. 100, p. 531-549, 2000.

DULLES, Avery. The Church, the Churches, and the Catholic Church. *Theological Studies*, Washington, v. 33, p. 199-234, 1972.

FLOROVSKI, Georges. Les limites de l'Église. *Messenger de l'Exarchat*, Paris, v. 37, p. 28-40, 1961.

FORTE, Bruno. *La Iglesia de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.

JUGIE, Martin. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Paris: Letouzey et Ané 1926. Vol. I.

PHILIPS, Gérard. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder, 1967, t. I.

PIE-NINOT, Salvador. *Introducción a la eclesiología*. Estella: Verbo Divino, 1995.

RATZINGER, Josef. *El nuevo Pueblo de Dios*. Barcelona: Herder, 1972.

RODRÍGUEZ, Pedro. Ordenación e incorporación a la Iglesia. Síntesis doctrinal. *Teología Espiritual*, Valencia, v. 17, p. 353-366, 1972.

RODRÍGUEZ, Pedro; VILLAR, José Ramón. Las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana. *Diálogo Ecuménico*, Salamanca, v. 39, n. 124-125, p. 537-623, 2004.

VILLAR, José Ramón. La unidad de la Iglesia, concepción ortodoxa y concepción católica. *Relaciones Interconfesionales*, Madrid, v. 25, n. 61, p. 42-50, 2001.

Recibido: 21/05/2012

Avaliado: 05/06/2012