

José Ramón Villar, teólogo del ecumenismo

Excmo. y Revmo. Mons. Adolfo González Montes
Obispo emérito de Almería

Nos conocimos en los pasados años ochenta cuando don José Ramón, que había terminado su licenciatura en Teología y había recibido la ordenación sacerdotal en 1986, comenzó a trabajar en el departamento de Eclesiología de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, bajo la dirección del profesor don Pedro Rodríguez. Fue precisamente don Pedro, maestro del joven teólogo quien orientó su querencia teológica adscribiéndolo a su Departamento de Eclesiología, e incorporándolo a su proyecto, de importancia para la teología española, de ofrecer versiones críticas de las dos celebradas obras: *La unidad de la Iglesia* (1825) y la *Simbólica* (1832), del gran teólogo de la escuela de Tubinga Johann Adam Möhler, cuyos conocimientos patristicos le ofrecieron suelo firme para la empresa de renovación de la ecclesiología católica.

1. *El contexto teológico y eclesial de renovación postconciliar de los estudios doctorales del profesor José Ramón Villar*

En esta tarea don José Ramón combinó con fruto sus primeros pasos como docente con la investigación, empleándose a fondo en la elaboración de su tesis mediante un rastreo y exploración detenida de la literatura francesa que trata la cuestión de la Iglesia particular, expresión de la presencia ubicada en el espacio y el tiempo de la Iglesia universal. Ésta se hace presente en la porción de la misma que es la Iglesia particular, según la definición del Vaticano II, la cual se integra a su vez armoniosamente en ella por medio del ministerio episcopal, principio visible de su unidad y de su integración en la Iglesia universal. Asunto éste de la envergadura teológica que sigue siendo objeto de la reflexión teológica y de los desarrollos a los que ha dado lugar la eclesiología del último concilio, que vendrían progresivamente a ocupar al profesor Villar.

Será preciso observar que su asociación con el profesor Pedro Rodríguez delimitaba el trabajo que se proponía realizar Villar, al colaborar con él en la edición crítica de las dos célebres obras de Möhler. Una edición «anotada y comentada de sus dos libros más importantes, cuya traducción se había encargado a D. Daniel Ruiz Bueno: la obra juvenil de Möhler *La*

unidad de la Iglesia, y su obra cumbre *Simbólica*», dice en *Nota preliminar* don Pedro Rodríguez a propósito de esta edición española de ambas obras del teólogo de la Escuela Católica de Tubinga¹. La primera fue editada en Tubinga en 1825 y reeditada en 1943, y *Simbólica* aparecía en 1832, seguida de las primeras reediciones, mientras el autor corregía y ampliaba la obra para una nueva edición, que él ya no pudo hacer por su muerte prematura en 1838, y aparecería en póstuma 5ª edición en el mismo año de su fallecimiento. Ambas obras vinieron a ser de gran influencia sobre la evolución de la teología católica de la Iglesia anterior al Concilio.

Este trabajo de investigación llevaría al profesor Villar a explorar y evaluar la recepción del pensamiento teológico de Möhler en el ámbito francófono, de lo que deja constancia en la obra resultante de sus estudios doctorales y de elaboración de la tesis que daría lugar a su *Teología de la Iglesia particular*². No en vano

1. Véase esta *Nota preliminar* de P. Rodríguez a modo de prólogo: J. A. Möhler, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe de fe*. Edición, introducción y notas de Pedro Rodríguez y José Ramón Villar (Madrid 2000) 9-10.

2. J. R. Villar, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Vaticano II* (Pamplona 1989) 38-41 (a propósito de la recepción de Möhler en la literatura francesa objeto de la investigación del autor).

la primera traducción al español de la *Simbólica* de Möhler se hizo del francés y fue obra de quien después sería arzobispo de Valencia, el presbítero don Antolín Monescillo, como observa el cardenal Rouco Varela en el prólogo a la edición crítica de ambos profesores don Pedro Rodríguez y don José Ramón Villar. He manejado desde años atrás un ejemplar de esta edición de Monescillo de 1846. Una edición temprana, que salió de la imprenta de don José Félix Palacios, de Madrid, y apareció en el volumen VI de la serie *Enciclopedia Católica*, de formato en cuarto. Temprana fue también la traducción del *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, del cardenal Newman, obra publicada en 1845 y posteriormente reeditada en 1878. La traducción al español fue realizada directamente del inglés por el P. Miguel de Esplugas O.F.M. Cap. para la serie *Biblioteca de la Revista de Estudios Franciscanos*. Editada por Luis Gili, apareció con el título *Desenvolvimiento del dogma* (Barcelona 1909). La versión hispana de ambas obras pone de manifiesto cómo las corrientes de la teología católica más renovadora del siglo XIX, que pugnaban por superar el positivismo teológico escolar, contaron con una recepción incipiente en España. A las obras mencionadas de Möhler y Newman hay que añadir la filosofía de la apologética inmanente de Blondel, si bien los tres autores encontraron una limitada penetración en el catolicismo español previa al Vaticano II, y sólo después del concilio

hallaron franca recepción en la teología española. Así lo ve González de Cardedal, manifestando que el siglo XIX tuvo pioneros conscientes de la identidad del hecho cristiano, que dieron respuesta a las necesidades humanas primordiales olvidadas por los críticos del cristianismo desde la Ilustración. Entre estos pioneros están Möhler, Newman y también Blondel y los autores que renovaron la tradición escolar y recibieron el influjo de los movimientos bíblico y patrístico, motivando a su vez la renovación litúrgica y el ecumenismo³.

Es justo en este contexto de renovación de la teología española y de su afianzamiento postconciliar en el que hemos de situar la empresa afrontada por Pedro Rodríguez y por su discípulo José Ramón Villar, de lograr la edición crítica a la que acabamos de referirnos de las obras del teólogo de la Escuela católica de Tubinga, deudor de los conocimientos patrísticos que afianzaron en él la solidez teológico-dogmática del catolicismo. No en vano la primera de estas dos obras llevaba por título «*La unidad de la Iglesia o el principio del catolicismo según el espíritu de los Padres de los tres primeros siglos de la Iglesia*». Möhler, en efecto, se propuso una exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes, tomando como referente las confesio-

3. O. González de Cardedal, *La teología en España (1959-2009). Memoria y prospectiva* (Madrid 2010) 256 y 413-414.

nes públicas de fe de unos y otros, en un ejercicio de teología comparada con el propósito de hacer patente que el catolicismo, siempre idéntico a sí mismo, era imposible de separar de la teología de los Padres de la Iglesia antigua. Es lo que constataba Newman, ocupado como se vio con las controversias teológicas del siglo IV, intentando legitimar la idea del *anglo-catolicismo*. Con el Movimiento de Oxford el sobresaliente clérigo anglicano de aquel momento pretendía distanciar el anglicanismo tanto del catolicismo romano como del evangelismo protestante, situándose dentro del catolicismo histórico en una imposible *via media*, que poco tiempo después él mismo abandonaría para entrar en la comunión plena de la Iglesia Católica.

La recepción de la obra teológica de Möhler, convertida en campo de exploración para los teólogos católicos atentos a las corrientes de renovación, había de producir sus frutos en el postconcilio del Vaticano II. Möhler, en efecto, contribuyó así a la transformación de la eclesiología católica hasta entonces excesivamente orientada por la estructura jerárquica de la Iglesia. No sin razón y con gran exageración, Congar había hablado de la necesidad de ese cambio en la eclesiología que el teólogo francés veía como “jerarcología”. Así, el desarrollo de la Constitución *Lumen gentium* proseguiría el camino abierto por los pioneros de la teología católica que, con el paso del tiempo y habiendo padecido algunos no pocas dificultades, serían reci-

bidos como maestros de la fe que se adelantaron a su tiempo. Este desarrollo abría la eclesiología postconciliar a una concepción de la Iglesia como *comunión*, diseñada sólo en germen en la constitución conciliar. En la comunión eclesial todos sus miembros conforman la realidad teológica del misterio de la Iglesia: *sacramentum salutis*, institución divina que no deja de ser humana configuración histórico social. La realidad divino humana de la Iglesia aparece ante el mundo mediada en las imágenes que la definen como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu.

Nadie dudará hoy que el diálogo interconfesional católico-ortodoxo ha contribuido de modo especial a esta inflexión de la eclesiología católica, que ha conducido a una teología nueva de la Iglesia particular. El profesor Villar pronto se percataría del alcance ecuménico de la obra de Möhler, que orienta tempranamente hacia una nueva concepción de la unidad de la Iglesia. Esta idea renovada de la Iglesia lleva a un diálogo interconfesional sobre el ministerio apostólico como garante de la unidad. Por eso, antes de detenernos en la orientación ecuménica del profesor Villar, se nos impone aludir a un elemento determinante de la eclesiología que cristalizó en el concilio y que, a partir de él, conocería entre otros desarrollos la recuperación de la Iglesia particular, objeto de investigación doctoral del profesor Villar. Como queda patente en el texto amplio y documentado de su tesis publicada

en 1989, la atención de la teología católica a la Iglesia particular, que él investiga desde la obra de dom Gréa *De l'Église et de sa divine constitution* (1885) hasta el Vaticano II, se constata en el conocimiento y toma en consideración de la eclesiología ortodoxa, presupuesto necesario para el diálogo interconfesional de católicos y ortodoxos.

2. *La atención ecuménica a la eclesiología ortodoxa*

La atención de Villar al alcance ecuménico del tema elegido para disertación doctoral se estimula en Villar progresivamente, al tener que afrontar un detenido estudio de la teología de la Iglesia particular en la eclesiología ortodoxa. Es necesario anotar desde el principio que no es que falte la atención a la Iglesia universal en los teólogos ortodoxos, más aún, en algunos esta atención es determinante de la teología de la Iglesia particular que desarrollan. Es cierto que la teología bizantina tiene dos orientaciones más o menos definidas: la teología de la Iglesia orientada por el énfasis puesto en la naturaleza sacramental de la Iglesia, que se manifiesta y realiza en la Iglesia local o particular, corriente que nuclea la eclesiología moderna de la teología ortodoxa eslavófila; y la teología de la Iglesia más atenta a cuestión asimismo nuclear de la apostolicidad de la Iglesia y del carácter institucional de la comunión eclesial, a la que presta

mayor atención la teología bizantina greco ortodoxa. La primera se manifiesta en la *eclesiología eucarística de la tradición rusa*, menos atenta a la condición de la Iglesia como realidad social de orden universal. Esta corriente eclesiológica está fundamentalmente representada por la obra de los teólogos rusos *Aleksej Sergéi Khomiakov* (1804-1860) y *Nicolái Afanasieff* (1893-1966), con la excepción muy marcada de *Georges Florovsky* (1893-1979). Se trata de una teología de la Iglesia que, sin embargo, no queda limitada a la teología rusa, ya que cuenta con su prolongación contemporánea en la eclesiología eucarística actual, como es el caso de autores de tradición greco ortodoxa tan significados como el metropolitano Ioannis Zizioulas de Pérgamo, teólogo de gran alcance ecuménico.

Digamos de paso que el ruso Khomiakov prolongaría el movimiento eslavófilo antioccidental, que fue elaborando en oposición a la concepción centralista de la Iglesia católica. Su opción por una teología de la Iglesia universal habría impedido poner en relación la sucesión apostólica y el ministerio episcopal de la unidad a partir de la Iglesia local concebida por los santos Padres. Según el teólogo ruso, la Iglesia romana habría sacrificado la libertad en favor de la unidad de la Iglesia centrada en el Papa, situándose con este juicio de valor lejos de la apertura del gran metropolitano de Moscú Filareto Drozdov (1782-1867), que pasa por ser el teólogo más importante de la primera mitad del siglo

XIX, caracterizado por su gran apertura ecuménica a Roma⁴. La *sobornost* es *conciliaridad* si se entiende como *catolicidad* y *ecumenicidad* de la Iglesia, que es la comunión que resulta de su propia esencia, de la cual participan cuantos se hallan integrados en la Iglesia. Por eso, *católico* no significa sin más *universal*, porque no es el número de personas ni la multitud quienes conservan la *tradición* eclesial, sino el Espíritu Santo que vive en la unidad de la Iglesia. De ahí que el signo de la *divinidad* de la Iglesia sea para Khomiakov la totalidad interior de la compleción exterior que conforman sus partes, en el sentido de «una ligazón *mística* por encima de la conciencia, de una *relación moral y espiritual de todas las partes y de todos los miembros de la Iglesia entre ellos y con su Jefe Divino*»⁵. Khomiakov fue lector del idealismo alemán y su teología no deja de acusar un inmanentismo espiritualista, a juicio de Spiteris, pero refleja una constante de la teología ortodoxa que ve en la *unión mística* de todos sus miembros la acción interior del Espíritu Santo que constituye la esencia de la Iglesia. La *sobornost* o conciliaridad eclesial no es sólo responsabilidad compartida a modo

4. Cf. entrada de Y. Spiteris, «Teología ortodoxa rusa»: https://merca-ba.org/VocTEO/T/teologia_ortodoxa_rusa.htm (acceso: 4/2/2022).

5. Cit. por G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, ed. italiana de P. C. Bori y traducción de F. Galanti (Génova 1987) 221; exposición de la teología de Khomiakov en pp. 216-227.

de una sinodalidad estructural, sino comunión divinamente sostenida por el Espíritu Santo.

Villar, motivado sin duda por el progresivo conocimiento de la eclesiología ortodoxa, tiene muy presente que en verdad el *principio de unidad* de la Iglesia es obra del Espíritu Santo⁶. Es consciente del problema que esto representa en el diálogo teológico de católicos y ortodoxos, al tratar la cuestión de la Iglesia particular en la teología católica francófona y constatar la preocupación fundamental de los teólogos católicos por la *unidad visible* y, por esto mismo, *unidad estructural* de la Iglesia. Esta concepción de la unidad eclesial no es en absoluto ajena a la teología ortodoxa, la cual vincula la unidad de la Iglesia como realidad sacramental al principio visible que sirve a dicha unidad, que es la sucesión apostólica. Por eso don José Ramón ve en la *teología del episcopado* el campo de exploración ecuménica de decisivo interés para el diálogo teológico interconfesional; tanto con las Iglesias ortodoxas como con las Iglesias y las Comunidades eclesiales protestantes que conservan, de un modo u otro en grado o identidad que las diferencia, el ministerio episcopal como ministerio apostólico fundamental.

Esto no significa que la intuición fundamental de la eclesiología eucarística eslavófila se desvincule

6. J. R. Villar, «El Espíritu Santo "*principium unitatis*" Ecclesiae», *Scripta theologica* [ScrTh] 30 (1998/3) 831-860.

de la pneumatología que caracteriza la tradición greco-ortodoxa. Lo demuestra el caso de Zizioulas, para quien la esencia, el “ser de la Iglesia” se manifiesta en la Eucaristía, que es obra del Espíritu mediada en la acción sacramental que Cristo ha confiado al ministerio apostólico:

«La eucaristía manifiesta la forma histórica de la economía divina, todo lo que fue “entregado” (cf. 1 Cor 10,23) [...] La eucaristía realiza en el curso de la historia la continuidad que une a cada Iglesia con las primeras comunidades apostólicas y con el Cristo histórico; brevemente, todo lo que fue instituido y es transmitido. La eucaristía es así la afirmación por antonomasia de la historia, la santificación del tiempo, al manifestar a la Iglesia como una realidad histórica, como una institución»⁷.

En el contexto de la teología ortodoxa actual, Zizioulas prolonga la eclesiología eucarística de Afanasieff, cuya teología es objeto de atención particular de Villar, que alude a la concepción de la unidad de la Iglesia del teólogo ruso fundada sobre la Eucaristía. Afanasieff sostiene que la catolicidad de la Iglesia se enraiza en la *unidad ontológica* que la sustenta, cuyo

7. I. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca 2003) 35.

fundamento es justamente la Eucaristía. Ahora bien, si esa ontología no es una realidad abstracta –dice Villar con toda legitimidad–, la unidad de la Iglesia se ha de ver realizada en la «comunidad de las Iglesias que comulgan todas en la misma eucaristía y viven así unidas entre ellas»⁸. Afanasieff deja sin resolución la dialéctica entre lo que es visiblemente la Iglesia local y lo que no es, pues es idéntica y no-idéntica a la «Iglesia de Dios en Cristo»⁹. Villar matiza igual que Zizioulas la concepción que Afanasieff tiene de la Iglesia universal, que sólo se haría visible en la Iglesia local; y por eso sostiene que, si son visibles las estructuras de la comunión de las Iglesias que comulgan en la Eucaristía, entonces se plantea la cuestión inevitable de la *teología de dichas estructuras*¹⁰, sin eludir la convergencia de las mismas en el Primado. Es lo que declara el Vaticano II, siguiendo al Vaticano I, al confirmar que el sucesor de Pedro es «principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los obispos como de la muchedumbre de los fieles»¹¹. Villar considera con razón que la teología eucarística del teólogo ruso constituye un

8. J. R. Villar, *Teología de la Iglesia particular*, 221.

9. N. Afanasieff, *L'Église de Dieu dans le Christ* (París 1968) 32.

10. Cf. J. R. Villar, «La capitalidad de las estructuras jerárquicas de la Iglesia», *ScrTh* 23 (1991/3) 961-982.

11. Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* [LG], n. 23a.

reto que la teología católica tiene que afrontar. De su propia reflexión sobre el tema saca partido ecuménico a la concepción de la unidad eclesial poniendo de manifiesto que Afanasieff no puede menos de prestarle la atención que reclama el carácter universal de la Iglesia que resulta de dicha comunión de Iglesias.

Esto es algo que Zizioulas tiene presente, crítico sin embargo con la eclesiología de Afanasieff. La eclesiología eucarística de este último reclama mayor atención a una teología satisfactoria de la Iglesia universal, que según Zizioulas sólo resulta posible corrigiendo la eclesiología eucarística, aun cuando él participe de lo fundamental de la misma¹². Por su parte, Villar volverá sobre la solución que reclama la tensión entre Iglesia universal y local a propósito de la Carta a los Obispos de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Communio notio* (1992)¹³. Villar vuelve sobre la cuestión eclesiológica de cómo entender la “comunión de las Iglesias” para fundar teológicamente la realización visible de la unidad.

Por su parte, Zizioulas sostiene que ninguna Iglesia local cumple las condiciones de la Iglesia universal y no puede confundirse con ella al margen de

12. Cf. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca* (Bologna 1992) 396-407.

13. J. R. Villar, «La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe», *Diálogo Ecuménico* [DiEc] 89 (1992) 319-338.

otras Iglesias locales; y se refiere con ponderación a la atención que los teólogos católicos ya antes del Vaticano II prestaron a la Iglesia particular, objeto de la investigación de Villar, pero no cree que la Iglesia local pueda concebirse como una parte de la Iglesia universal. Sabemos que esta fue una dificultad que el Decreto *Christus Dominus* trató de superar optando por el vocablo *portio* y su contenido conceptual, excluyendo hablar de *pars* de la Iglesia universal. El Decreto recapitula la eclesiología de la Iglesia particular de la constitución *Lumen gentium*, definiendo la Iglesia particular como aquella «porción del pueblo de Dios que se confía al Obispo para que la apaciente con la cooperación de su presbiterio; y así, unida a su pastor y por él congregada en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía constituya una Iglesia particular»¹⁴. Considerando que esta solución semántica y conceptual se mantiene abierta en la teología católica, y que en la teología ortodoxa no puede quedar aferrada a la eclesiología eucarística de Afanasieff sin ser corregida, Zizioulas declara que hemos de encaminarnos a una tercera solución; y sin escatimar la necesaria cuestión de la *estructura* de la Iglesia y su *realidad universal*, entiende que la solución viene de la

14. Vaticano II, Decreto sobre la función pastoral de los obispos *Christus Dominus*, n. 11; la definición es recogida literalmente por el CIC (1983), can. 369.

Eucaristía, ya que «por su naturaleza, expresa simultáneamente la “localización” y la “universalización” del misterio de la Iglesia, trascendiendo así tanto el “localismo” como el “universalismo”»¹⁵.

3. *La Iglesia, ministerio episcopal y el primado petrino*

El carácter institucional de la comunión se manifiesta en la exigencia que la comunión reclama de ser estructuralmente articulada para poder existir. En este sentido, hay que tener presente que, si la concepción más acabada de la eclesiología eucarística está en la relación que la Eucaristía dice al obispo, porque él la preside y confecciona en razón de la sucesión apostólica, la multiplicación de las celebraciones eucarísticas sin obispo plantea una ampliación de la teología del episcopado. La eclesiología ortodoxa tiene en cuenta que la desvinculación del obispo de la comunidad eucarística va unida a partir de los siglos III y IV al proceso de expansión de la comunidad eclesial y, si la Iglesia antigua consideró legítima la multiplicación de la Eucaristía por los presbíteros, Zizioulas considera imposible soslayar el carácter *institucional* del ministerio episcopal. En consecuencia, el ministerio del obispo no se limita a la celebración eucarística, aunque los presbíteros sólo

15. I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 39.

puedan celebrarla por mandato del obispo, y sólo sea una celebración lícita si los presbíteros celebrantes lo hacen en la comunión con el obispo, cuyo nombre se incluye en la recitación de la anáfora eucarística.

Con lo dicho se plantea, pues, la concepción del ministerio episcopal como *sujeto de la jurisdicción* que mantiene a la Iglesia en la unidad, con evidente primacía en la versión extrema del derecho canónico en el ejercicio del ministerio episcopal¹⁶. Zizioulas sostiene que la mediación canónica de la unidad de la Iglesia se ajusta a su fundamento, que es la *estructura relacional* de la Iglesia, como se muestra en los recientes estudios de su eclesiología. El planteamiento del teólogo greco-ortodoxo mantiene una reflexión sobre el episcopado de indudable alcance ecuménico: no hay una ordenación episcopal sin comunidad eclesial y, al mismo tiempo, no puede haber Iglesia sin ministerio episcopal. Dice el metropolitano de Pérgamo y eminente teólogo: «No hay Iglesia sin comunidad, del mismo modo que no hay Cristo sin Cuerpo o el “uno” sin los “muchos”. Por otro lado, no hay episcopado sin una comunidad unida a él [...] Los “muchos” condicionan ontológicamente al “uno”»¹⁷.

16. Y. Spiteris, *La teología otodossa neo-greca*, 406-407.

17. I. Zizioulas, *cit.*, 151. Cf. J. Fontbona i Missé, «La Iglesia, una comunión de Iglesias locales desde la perspectiva del metropolitano Juan de Pérgamo», en *DiEc* 123 (2004) 31-44.

El carácter institucional del episcopado se prolongará en las Iglesias episcopales de la Reforma protestante, objeto de debate y a un mismo tiempo de convergencia ecuménica, al reconocer la teología protestante que la función de la *episkopé* es de institución divina y, por tanto, constitutiva de la Iglesia por el hecho de ser apostólica¹⁸; no obstante, las Iglesias protestantes episcopales mantienen el disenso con ortodoxos y católicos romanos sobre el sujeto del ejercicio de la *episkopé*. Este desacuerdo es resultado de la diversa interpretación de ortodoxos y católicos, de una parte, y protestantes, de otra. Los primeros consideran que el ejercicio de la *episkopé* es inseparable del carácter de institución divina del episcopado, lo que es determinante de un correcto entendimiento teológico de la sucesión apostólica de la Iglesia y del ministerio eclesiástico. Así la convergencia teológica del diálogo ecuménico tiene que habérselas con el hecho histórico de cómo las Iglesias luteranas, siguiendo a Lutero, abolieron el episcopado y asignaron el ejercicio de la *episkopé* al Príncipe, función de “inspección” que los *intendentes eclesiásticos* han ejercido durante siglos por

18. Cf. a este respecto A. González Montes, «El ministerio episcopal en el diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Comunión anglicana», en M. A. Pena González-J. R. Flecha Andrés-A. Galindo García (eds.), *Gozo y esperanza. Memorial Prof. Dr. Julio Ramos Guerreira* (Salamanca 2006) 529-557.

delegación de él. A la teología del episcopado dedica buena parte de sus estudios doctorales Villar, con gran atención a la proyección ecuménica que esta teología plantea y que se hace insoslayable tanto para católicos como para ortodoxos en el diálogo interconfesional.

No entramos en los conocimientos de la teología católica contemporánea que los estudios doctorales proporcionaron a Villar, pero si podemos constatar por el desarrollo de su reflexión posterior hasta su muerte que la teología del episcopado le ocupó siempre. Sus lecturas e investigación sobre el ministerio del obispo fundado sobre la ordenación episcopal, de la cual dimana su potestad de jurisdicción, regulada por la autoridad suprema, según declara el número 27 de la Constitución *Lumen gentium* del Vaticano II, requería su prolongación natural en la teología del ministerio petrino. Como teólogo católico el profesor Villar se encontró ante el reto de explicar las declaraciones de los dos últimos concilios ecuménicos sobre la relación entre Papado y Episcopado, porque el sucesor de Pedro es un obispo y el ejercicio de su ministerio está dado en su consagración episcopal, y así quedó de manifiesto en su producción teológica.

Villar, que escribió en numerosas revistas de teología y pastoral, derecho canónico e historia, y colaboró en múltiples misceláneas y publicaciones, comenzó poco después de su doctorado a ser colaborador en la revista *Diálogo ecuménico* (que dirigí desde 1983 hasta

mi consagración episcopal en 1997) con una crónica comentada del IX Coloquio católico-ortodoxo de Bari sobre el primado del Obispo de Roma¹⁹. Esta preocupación por el primado romano es inseparable de la teología del episcopado, que el profesor Villar nutría, por un lado, de la explicación y desarrollo de la eclesiología conciliar y de la teología católica del ministerio apostólico que condujo a la constitución conciliar *Lumen gentium*; y de otro, del mismo diálogo ecuménico interconfesional, dentro del cual la teología ortodoxa operaba como eferente principal. Vio con claridad que la eclesiología ortodoxa necesitaba confrontar su teología de la Iglesia y del episcopado, imposible la una sin la otra, con la teología de la estructura de la comunión, sin la cual la Iglesia universal carecería de articulación. Lo hizo ocupándose de la naturaleza *colegial* del episcopado y del carácter *primacial* del ministerio del sucesor de Pedro, su cabeza y principio de su unidad en la monografía que dedicó al Colegio episcopal. Había recapitulado los resultados de su investigación teológica sobre el alcance ecuménico de estos tres núcleos de la eclesiología, progresiva-

19. J. R. Villar Saldaña, «El primado del Obispo de Roma en el diálogo católico-ortodoxo. IX Coloquio católico-ortodoxo de Bari», *DiEc* 84 (1991) 147-157. La crónica introduce algunas variantes que amplían y completan el primer texto de la crónica publicada en *ScrTh* 22 (1990/3) 117-123.

mente expuestos en estudios y artículos escritos desde su doctorado hasta finales de los años noventa en su libro *Eclesiología y Ecumenismo*²⁰. El libro *El Colegio episcopal*, un estudio muy bien articulado, aparece en 2004, tres lustros después de sus trabajos doctorales sobre la Iglesia particular; y después de haber pasado por el aula sinodal de Roma como teólogo perito en los trabajos de la X Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2001). El fruto de esta asamblea sinodal quedó plasmado en el texto de la Exhortación apostólica postsinodal de san Juan Pablo II sobre el ministerio del Obispo *Pastoris gregis*, del 16 de octubre de 2003, en el vigésimo quinto aniversario de la elección al Pontificado Romano del santo papa.

Con relación a cómo es el Colegio episcopal sujeto de la potestad suprema en la Iglesia, es ciertamente pertinente la observación que hace Villar al afirmar que ese sujeto es el Papa y es asimismo, con él, el Colegio, pero la potestad de este último no es mediada por el Papa, sino que reside en el mismo Colegio con el Papa, en el sentido de que no tiene autoridad sin el Papa, ya que faltaría la cabeza del Colegio, como dice el Concilio en *Lumen gentium* 22; pero no en el sentido de que esa autoridad la reciba de él, ya que la potestad

20. J. R. Villar, *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro* (Pamplona 1999)

de jurisdicción no deriva de la *missio canonica*, sino que emana de la condición sacramental del episcopado²¹.

Coordinador y editor del valioso volumen *Communio et sacramentum* (2003), cuya edición corrió a su cargo, homenaje a su maestro don Pedro Rodríguez con motivo de su 70 cumpleaños²², don José Ramón ha querido ofrecernos en monografía de mayor divulgación una extracción de los núcleos eclesiológicos tratados en el extenso volumen. En la selección que realizó, ofrece a los lectores la gradación temática que ha suscitado la exposición que estamos haciendo como memoria del quehacer teológico del profesor Villar: Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino²³.

4. *El compromiso ecuménico del Prof. Villar Saldaña*

El compromiso del profesor Villar Saldaña con el ecumenismo se va haciendo realidad concomitante con su quehacer teológico, y le acompaña desde sus primeras investigaciones sobre la eclesiología. Bajo la orientación discipular del maestro, Villar se

21. J. R. Villar, *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral* (Madrid 2004), 190-194.

22. J. R. Villar, (ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez* (Pamplona 2003), 911 pp.

23. J. R. Villar (dir.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino* (Madrid 2004).

va acreditando como ecumenista, incorporado por don Pedro al diálogo de católicos y ortodoxos, y a los diálogos con las comunidades eclesiales protestantes²⁴, sin que falte la atención al diálogo interreligioso²⁵. Cuando en 1995 san Juan Pablo II publica su encíclica *Ut unum sint*, el profesor Villar explora y objetiva los elementos eclesiológicos de la encíclica²⁶ que harán avanzar el diálogo interconfesional. Entre esos núcleos, es relevante la cuestión del *primado petrino*, que el santo papa Wojtila afrontó con clara conciencia no sólo de la verdad revelada en la que se fundamenta este ministerio de institución divina, sino también de la necesidad de convergencia ecuménica sobre él. De este modo, se podrá llevar a cabo su mejor inserción en una eclesiología compartida que haga justicia a la tradición de fe eclesial y a la historia del primer milenio. Hemos de anotar lo que antes observaba Villar para confirmar que el mismo papa afirma que este servicio a la unidad «es confiado, *dentro del colegio de los obispos*, a uno de aquellos que han recibido del Espíritu el

24. J. Villar, «La declaración luterano-católica sobre la doctrina de la justificación» *ScrTh* 32 (2000/1)101-134.

25. J. R. Villar, «La Iglesia, el ecumenismo y las religiones no cristianas», *Anuario de historia de la Iglesia* 10 (2001) 225-238.

26. J. R. Villar, «Elementos eclesiológicos relevantes en la encíclica *Ut unum sint*», *DiEc* 31 (1996) 353-373.

encargo, no de ejercer el poder sobre el pueblo [...], sino de guiarlo para que pueda encaminarse hacia pastos tranquilos»²⁷.

Muy pronto fue llamado para formar parte de la Comisión de Asesores de la Comisión Episcopal para las Relaciones Interconfesionales, y del mismo modo pasaría a formar parte de la Comisión Teológica Asesora de la Conferencia Episcopal, al servicio particularmente de la Comisión para la Doctrina de la Fe. Su presencia se hizo permanente en los encuentros ecuménicos organizados por la Comisión para las Relaciones Interconfesionales en España y fuera de nuestro país. Es obligado mencionar su inclusión en el grupo de obispos y teólogos que representó a España en la III Asamblea Ecuménica de Europa celebrada en 2007 en Sibiu (Rumanía), organizada por el Consejo de Conferencias Episcopales de Europa (CCEE) y de la Comisión de Iglesias de Europa (KEK/CIE), de cuya comisión mixta yo mismo formé parte algunos años durante la preparación temática y programación de la II Asamblea Ecuménica Europea, celebrada en Graz (Austria) en 1997.

El profesor Villar Saldaña fue un teólogo de presencia habitual en las Jornadas nacionales y en

27. Juan Pablo II, Carta encíclica sobre el empeño ecuménico *Ut unum sint* (25 mayo 1995), n. 94a.

los congresos de ecumenismo en España y fuera de nuestro país, en los que nos encontramos tantos años compartiendo objetivos eclesiales, contando no sólo con su presencia y sus intervenciones en los diálogos, apuntando siempre al núcleo teológico de las cuestiones disputadas, sino con frecuencia con sus bien trabajadas ponencias. Su generosa disponibilidad se acreditaba en su respuesta generosa, siempre pronto a participar en las jornadas diocesanas de ecumenismo en las que se reclamaba su intervención, sin dejar de atender ese mismo reclamo para acudir a encuentros de profesores de Universidades y Facultades de Teología, a los que la Conferencia Episcopal confió el desarrollo del gran congreso de Salamanca con motivo de los cincuenta años de la apertura del Vaticano II. La organización y el montaje de la logística correspondió a la ardua labor de los profesores Vicente Vide y José Ramón Villar, y ambos editaron las actas del congreso²⁸. Protagonista del ecumenismo teológico, exploró el alcance ecuménico del concilio²⁹, que orientó su

28. V. Vide-J. R. Villar (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva* (Madrid 2013).

29. J. R. Villar, «Dimensión ecuménica del Vaticano II», *ScrTh* 46 (2014/1) 91-102; Id., «Claves teológicas fundamentales para la recepción del magisterio del Concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 72 (2012) 429-448; Id., «La hermenéutica del Vaticano II», *ScrTh* 44 (2012/3) 615-640.

reflexión teológica y su proyección pastoral. Por ello se detuvo en la importancia de la formación ecuménica³⁰, y en general de todos los fieles; como no dejó de estimular el ecumenismo espiritual y el diálogo de la caridad a la luz de la misión evangelizadora de la Iglesia³¹.

Termino estas anotaciones que hacen memoria del profesor José Ramón Villar dando la vez a su propia palabra dirigida a un amigo, para hacer también memoria del recorrido de nuestra amistad lleno de agradecimiento. Consciente de la gravedad de su enfermedad y de cómo estaba en las manos de Dios, me decía con gran humildad que «recordaba con nostalgia aquellos primeros años en los que Pedro Rodríguez me introducía entre sus colegas de Salamanca, y tenía yo ocasión de palpar su cercanía, don Adolfo...». Me recordaba que el cliché de ser los aragoneses afectivamente sobrios no se cumplía en él, y con el afecto de una larga amistad me decía que me tenía presente en el corazón y en la oración, especialmente en aquellas fechas de vísperas de la Natividad del Señor.

30. J. R. Villar, «La formación ecuménica: balance y perspectivas», *Pastoral ecuménica* 77 (2007) 33-44.

31. J. R. Villar, «Ecumenismo y misión desde el punto de vista católico», *Misiones extranjeras* 239 (2010) 119-127.