

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS
Estudios 293

La Iglesia local:
hogar de comunión y misión

FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (Ed.)



PUBLICACIONES UNIVERSIDAD PONTIFICIA
SALAMANCA
2006

JORNADAS Y CONGRESOS

Facultad de Teología

19

© Servicio de Publicaciones
Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía, 5 • Teléf. 923 27 71 28. Fax 923 27 71 29

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del Copyright.

Motivo de cubierta: San Juan. Detalle del retablo de la Santa Cena, atribuido a Jacomart. Siglo XV. Museo Diocesano de la Catedral de Segorbe (Castellón)

I.S.B.N.: 84-7299-723-5
Depósito Legal: S. 1.274-2006

Imprenta KADMOS
Teléf. 923 28 12 39
SALAMANCA, 2006

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Gonzalo Tejerina Arias
(Decano de la Facultad de Teología Universidad Pontificia de Salamanca)

BREVES PALABRAS AL INICIO DE LAS JORNADAS DE TEOLOGÍA

Fernando Rodríguez Garrapucho
(Coordinador de las Jornadas por la Universidad Pontificia de Salamanca)

DISCURSO DE INAUGURACIÓN

Ricardo Blázquez Pérez
(Presidente de la Conferencia Episcopal Española)

CONFERENCIAS

RECUPERACIÓN DE LA CATEGORÍA ECLESIOLOGICA "IGLESIA LOCAL" EN OCCIDENTE

Fernando Rodríguez Garrapucho (UPSA)

PROBLEMÁTICA ACTUAL EN TORNO AL BINOMIO IGLESIA UNIVERSAL-IGLESIAS LOCALES

Santiago Madrigal Terrazas (Universidad Pontificia Comillas de Madrid)

EUCARISTÍA, MINISTERIO EPISCOPAL E IGLESIA LOCAL

Julián López Martín (Obispo de León)

CRISIS ECLESIAL-CRISIS SACRAMENTAL. SACRAMENTOS E IGLESIA

Dionisio Borobio (UPSA)

IGLESIA LOCAL Y SINODALIDAD

Roberto Calvo Pérez (Facultad de Teología de Burgos)

LA IGLESIA LOCAL EN EL CONTEXTO ECUMÉNICO ACTUAL

Jaume Fontbona i Missé (Facultad de Teología de Cataluña)

IGLESIA DE LEÓN, IGLESIA DE SANTOS

Eutimio Martino Redondo (León)

COMUNICACIONES

CELEBRACIONES TRIDENTINAS EN LA DIÓCESIS DE LEÓN
DURANTE EL PERIODO DE LOS AUSTRIA

M.ª Isabel Viforcós Marinas (Universidad de León)

EL CULTO A LAS RELIQUIAS EN LA DIÓCESIS DE LEÓN

M.ª Dolores Campos Sánchez-Bordona (Universidad de León)

LA IDEA DE LA IGLESIA EN LA ESPAÑA ROMANO-VISIGODA

Constantino Robles García (León)

EUCARISTÍA Y FE CRISTIANA

Felipe Fernández Ramos (León)

PRESENTACIÓN

Dr. GONZALO TEJERINA ARIAS
Decano Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

Excelentísimos señores Obispos, D. Julián López, Obispo de esta diócesis de León, D. Ricardo Blázquez, Presidente de la Conferencia Episcopal Española y Gran Canciller de nuestra Universidad Pontificia de Salamanca, Sr. Alcalde de León, Sr. Vicerrector de la Universidad de León, D. Constantino Robles, Director del Centro de Estudios Teológicos de León, amigos y hermanos en la fe, un saludo muy afectuoso en nombre de la Facultad de Teología de Salamanca, que desde hace muchos años y por encargo de la Conferencia Episcopal Española, organiza cada año estas Jornadas de Teología que en esta trigésimo octava edición vuelven a León, bajo iniciativa del obispo de esta Iglesia diocesana. Las Jornadas se suman al abanico de celebraciones importantes que en este año se desarrollan en esta Iglesia leonesa en ocasión de distintas efemérides de gran significado en su vida. En ese elenco de celebraciones, estas Jornadas quieren abrir el espacio siempre necesario para la reflexión teológica y para el diálogo de la fe en medio del clima de fraternidad cristiana que abre para todos nosotros la misma Iglesia de León, su obispo y el cabildo de esta Colegiata de San Isidoro que nos acoge.

Dado que las Jornadas se sitúan entre las actividades especiales de esta Iglesia diocesana, parece, en efecto, sumamente pertinente que el objeto de estudio en estos días sea la realidad de la misma Iglesia local, Iglesia particular, Iglesia diocesana. La eclesiología de la Iglesia local es un elemento precioso en la autoconciencia de la Iglesia de los últimos decenios, en buena parte a partir de cierta recuperación de ella llevada a cabo por el Concilio Vaticano II¹. La legiti-

¹ Véase LG 23, 26; SC, 42; ChD 11.

los avances de la eclesiología posconciliar a la diócesis, consiguiendo una teología de la Iglesia local muy profunda y equilibrada.

Todo ello representa una gran evolución en el campo de la eclesiología que tiene las raíces que hemos visto trazadas desde el siglo XIX. La intervención del magisterio romano por obra de la Congregación para la doctrina de la fe con el documento *Communio Notio*²⁹, en 1992, trató de poner luz en muchos de los aspectos teológicos implicados en una teología católica de la Iglesia local, y lo hizo con verdadera maestría, situándola en el ámbito de una eclesiología católica de comunión. Pero a la vez suscitó un diálogo y discusión teológicas que no han hecho sino crecer aún más, incentivando la elaboración sistemática, pastoral y canónica en torno a la realidad de la Iglesia local.

PROBLEMÁTICA ACTUAL EN TORNO AL BINOMIO IGLESIA UNIVERSAL-IGLESIAS LOCALES

DR. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Universidad Pontificia Comillas de Madrid

1. PUNTO DE PARTIDA: LA RECEPCIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA DEL CONCILIO VATICANO II

Se me ha encomendado la tarea de fijar la problemática inscrita en el binomio Iglesia universal - Iglesias locales, una relación que debe ser planteada en la visión de conjunto que nos proporciona la eclesiología del Concilio Vaticano II. En este sentido podemos recurrir de manera ejemplar a la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, del año 1994, que ofrece un buen punto de referencia, de verdadera piedra miliar, en el itinerario de la Iglesia postconciliar. En aquellas reflexiones el papa Juan Pablo II (1978-2005) nos invitaba a empeñarnos nuevamente en una plena aplicación de las directrices del Vaticano II. Para ello proponía un examen de conciencia sobre los grandes temas conciliares que debía servir de preparación para la celebración del jubileo del año 2000. Este documento, consciente de las resistencias y de las polarizaciones derivadas de la aplicación de la doctrina conciliar, señalaba los puntos fuertes y débiles de su recepción, intentando también delinear potencialidades aún poco desarrolladas. En este horizonte lanzaba la pregunta que afecta directamente a nuestro tema: “¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un

²⁹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, (Communio notio)*, Ciudad del Vaticano 1992. Versión española: *Ecclesia* n.º 2587 (2002) 34-38.

sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?¹

Este pasaje pone de manifiesto en qué medida la eclesiología postconciliar, al hilo de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, se ha reconcentrado en torno al concepto clave de *comunión*. Puede decirse que a partir del proceso de maduración y de recepción de esta comprensión de Iglesia se ha ido decantando la problemática de las Iglesias locales en el concierto de la Iglesia universal. En su día, O. González de Cardedal mostró cómo esta problemática se fue abriendo paso entre el Concilio Vaticano I y el Vaticano II, constatando que el tema de la Iglesia local entró de forma muy tímida en el aula conciliar y, consecuentemente, en sus textos². De todo ello se nos acaba de informar en la ponencia anterior. Entiendo, pues, que esta exposición debe avanzar en esta dirección: mostrar, en primer término, cómo aquella recuperación de la llamada eclesiología de comunión realizada por el Vaticano II se ha ido consolidando hasta el punto de ser una clave fundamental para la interpretación de la doctrina conciliar. Porque, efectivamente, es en el marco de esta visión de la Iglesia como comunión donde anida la actual discusión sobre la Iglesia universal y las Iglesias locales, un debate que ha alcanzado un punto de ebullición en el cambio de milenio y tuvo como protagonistas al entonces cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, J. Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI, y al cardenal W. Kasper, Presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. A la luz de esta controversia podremos destilar la problemática teológica que pone en juego la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales.

1.1. "El Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia"

Los elementos fundamentales de la doctrina conciliar sobre la Iglesia hunden sus raíces en las tendencias y en los anhelos que fermentan durante la primera mitad del siglo XX. El Concilio Vaticano II ha acogido en sus documentos algo de aquella efervescencia eclesial y vital que se vio plasmada en el movimiento litúrgico, en el movimiento teológico de la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, en el movimiento laical, en el movimiento de aproximación ecuménica entre las distintas familias cristianas. El nuevo clima espiritual creado por aquella profunda reforma teológica de los primeros decenios del siglo pasado sugería y presentaba como la tarea más urgente la elaboración de una visión glo-

¹ TMA, n. 36. Cf. S. MADRIGAL, "Itinerario de la Iglesia-comunión: del Sínodo de 1985 al año jubilar", en: *Sal Terrae* 90/4 (2002) 311-323.

² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II", en: H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA (Eds.), *Iglesias locales y catolicidad* (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca, 2-7 de abril de 1991), Salamanca 1992, 33-78.

bal de la Iglesia. El significado permanente del Vaticano II había sido presentado y alentado por grandes pensadores de aquella hora, como R. Guardini, que había hablado de "un despertar de la Iglesia en las almas". Al poco tiempo de su clausura, K. Rahner sentenciaba que el Vaticano II había sido "un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia", "el concilio de la eclesiología", dada la predominante concentración eclesiológica de temas en sus constituciones, decretos y declaraciones: naturaleza, estructura y constitución de la Iglesia, su actividad pastoral y misionera, la colegialidad episcopal, la liturgia y los sacramentos, la relación con las otras Iglesias y comunidades cristianas, el laicado, la vida religiosa, la formación sacerdotal, la presencia de la Iglesia en el mundo moderno, su relaciones con la sociedad pluralista y con las grandes religiones de la humanidad. Entre los elementos básicos de esa nueva imagen de Iglesia, releyendo los capítulos fundamentales de *Lumen gentium*, el teólogo jesuita y perito del Concilio podía señalar los siguientes: la noción de Iglesia como sacramento de la salvación del mundo (LG 1.9.48), el principio de la colegialidad y de la sinodalidad anclado en una Iglesia que es comunidad de amor, donde la autoridad del ministerio procede del envío y de la misión confiados por Cristo; la Iglesia es el cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios peregrino, Iglesia santa de los pecadores, la comunidad de fe, esperanza y amor (LG 8), Iglesia que procede de la Trinidad (LG 2-4). K. Rahner también llamaba la atención sobre la revalorización de la Iglesia local (cf. LG 26), como uno de los elementos más novedosos de la doctrina conciliar³. Una síntesis magnífica de los núcleos doctrinales y de la eclesiología del Vaticano II se encuentra en el documento con el que Juan Pablo II hizo la presentación del nuevo Código de Derecho Canónico (1983), *Sacrae disciplinae leges*, donde afirmaba:

"De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, han de mencionarse principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el *pueblo de Dios* (LG II) y a la autoridad jerárquica como *servicio* (LG III); además la doctrina que expone a la Iglesia como *comunión* y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual *todos los miembros del Pueblo de Dios*, a su modo propio, participan de la *triple función de Cristo*, es decir, *sacerdotal, profética y regia*, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los *deberes y derechos de los fieles cristianos*, y concretamente de los *laicos*; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo"⁴.

³ Cf. S. MADRIGAL, "El Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia", en: *Estudios eclesiásticos* (2006). En prensa. S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger, tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 66-68.

⁴ *Código de Derecho Canónico*, Madrid 1983, 8.

Ahí nos encontramos con algunos contenidos fundamentales de la reflexión conciliar reconducidos a esas líneas de fuerza que han venido guiando la evolución de la Iglesia postconciliar: la noción de Iglesia-pueblo de Dios y la noción de Iglesia como comunión. La primera línea pone de relieve uno de los aspectos fundamentales de la eclesiología del pueblo de Dios, como es la participación de todos los cristianos en la triple función de Cristo, sacerdotal, profética y regia. Podemos comprobar, por otro lado, que la problemática en torno a la Iglesia universal y a las Iglesias locales se encuentra instalada en esa visión de conjunto de la doctrina conciliar que se reclama a la concepción de Iglesia como comunión, al mismo tiempo que pone de relieve la relación entre el primado y el colegio episcopal. El empeño ecuménico, que toma como punto de partida esa forma de comunión básica que establece el sacramento del bautismo, tiene a la vista la convicción de una forma de pertenencia gradual al único pueblo de Dios, de modo que el ámbito del esfuerzo ecuménico ofrece un escenario incomparable en el que se constata cómo la eclesiología del pueblo de Dios y la eclesiología de comunión, lejos de excluirse, están llamadas a ir de la mano⁵. De todos modos, la noción de *comunión* ha conocido un esplendoroso relanzamiento al hilo de la celebración del Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, que tuvo por objetivo analizar y verificar la acogida y aplicación de las líneas directrices del Concilio Vaticano II a los veinte años de su clausura.

El segundo Sínodo extraordinario de Obispos ha marcado un antes y un después en el devenir de la Iglesia posconciliar con su declaración programática recogida en su Relación final: "La eclesiología de comunión es una idea central en los documentos del Concilio. *Koinonía/comunión*, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida" (n. 18). No obstante, conviene recordar que A. Antón, con ocasión del primer Sínodo extraordinario (1969), había adelantado esta perspectiva al señalar que "la innovación de mayor trascendencia para la eclesiología y la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión"⁶. Esta intuición fue precisada poco después con los finos análisis de A. Acerbi sobre la Constitución dogmática sobre la Iglesia, en los que sostiene que los padres conciliares habían pasado paulatinamente de una visión jurídica y societaria de la Iglesia a una

⁵ S. MADRIGAL, "Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión", en: ID., *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 245-270.

⁶ A. ANTÓN, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, Madrid 1970, 34. Del mismo autor: "Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro", en: R. LATOURELLE (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas (1962-1987)*, Salamanca 1990, 275-294.

visión de la Iglesia como comunión⁷. ¿Qué encierran estas fórmulas sintéticas de eclesiología de comunión y eclesiología jurídica? ¿Cuál es el alcance histórico de este tránsito que se produjo en el aula conciliar?

Sabido es que la idea de comunión, de inspiración bíblica (1 Jn 1, 3; 1 Cor 1, 9; 1 Cor 10, 16-17; Hech 2, 42; 2 Cor 13, 13), dominó la conciencia eclesial y el pensamiento eclesiológico del primer milenio. "Régimen de comunión" designa el modo de organización de la vida eclesial que pivota sobre la Iglesia local, la celebración eucarística y el obispo (LG III, 26). Desde este reconocimiento se comprende a la Iglesia universal como "cuerpo de las Iglesias" (LG III, 23) o como "comunión de Iglesias" (*Ad Gentes*, 20). En este sentido, eclesiología de comunión se contrapone a lo que se ha denominado modelo "gregoriano" de Iglesia, es decir, ese régimen de la organización unitaria desplegado por la Iglesia latina tras la separación del Oriente y Occidente cristianos. Esta eclesiología, de fuerte impronta jurídica, hace de la Iglesia universal el punto de partida y de llegada, devaluando las Iglesias particulares a la condición de submúltiplos administrativos y reduciendo paulatinamente el episcopado a una función subalterna del primado⁸. Su expresión más acabada sería esa visión de "societas perfecta", que considera a la Iglesia como una sociedad visible similar al Estado, pero superior en razón de sus fines sobrenaturales. La recuperación de la eclesiología de *comunión* entraña una revisión de esa eclesiología universalista de la unidad que ha predominado unilateralmente durante el segundo milenio de la era cristiana. Por ello, Y. Congar señalaba, en sus estudios históricos, cómo el sentido de una auténtica eclesiología de la Iglesia universal debía establecerse en diálogo con la eclesiología esencialmente sacramental y eucarística de la comunidad local típica de las Iglesias orientales. Desde muy pronto, la Iglesia conoció una estructura de vida y existencia canónica fundada sobre la idea de una comunión de las Iglesias locales personalizadas en su obispo; también desde muy pronto, la Iglesia ha conocido una estructura de vida y de existencia canónica en la línea de la afirmación de una Iglesia única, de extensión virtualmente universal, teniendo en la Sede romana un punto de referencia y de regulación última de la comunión. Desde estos presupuestos históricos y teológicos, surge la tarea urgente de rehabilitar la eclesiología sacramental de la *communio* para lograr una adecuada eclesiología de la Iglesia universal⁹. Resulta, en este sentido, muy iluminadora la mirada retrospectiva del cardenal Suenens sobre la elaboración de la Constitución dogmática sobre la Iglesia:

⁷ A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

⁸ Sobre este proceso histórico, véase: KL. SCHATZ, "Die gregorianische Reform und der Beginn einer universalistischer Ekklesiologie", en: H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA (Eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias*, Salamanca 1997, 165-180.

⁹ Y. CONGAR, "De la comunión de las Iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal", en: Y. CONGAR-B.D. DUPUY, *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, 213-244.

“La historia de *Lumen gentium* incluye, en negativo, la eliminación del esquema preparado por la Curia, y, en positivo, la laboriosa redacción del documento que fue adoptado (...). Se trataba, en realidad, de un enfrentamiento entre dos concepciones de la Iglesia. El Santo Oficio había elaborado un esquema impregnado de una eclesiología muy marcada por el aspecto canónico y estructural de la Iglesia, sin poner de relieve de manera prioritaria sus aspectos espirituales y evangélicos. Se trataba, a nuestro modo de ver, de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias”¹⁰.

Dado que vamos a dar la palabra, como contendientes, en buena lid, a esos dos egregios personajes de nuestra Iglesia contemporánea que son W. Kasper y J. Ratzinger, nos vamos a dejar informar previamente de su interpretación teológica de aquellos resultados alcanzados en el Sínodo de 1985, cuya Relación final (n. 19) dejaba consignados en los términos siguientes: “El único y el mismo Espíritu obra en muchos y en varios dones espirituales y carismas (cf. 1 Cor 12, 4s.); la única y la misma Eucaristía se celebra en varios lugares. Por ello, la Iglesia única y universal está verdaderamente presente en todas las Iglesias particulares (cf. CD 11), y éstas están formadas a imagen de la Iglesia universal, de tal manera que la una y única Iglesia católica existe por ellas (cf. LG 23). Aquí encontramos el verdadero principio teológico de la variedad y la pluriformidad en la unidad”. En estas afirmaciones tomadas de los textos conciliares, como luego hemos de subrayar, había quedado expresada la relación de equilibrio entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares.

1.2. La Iglesia como comunión: la interpretación de W. Kasper y J. Ratzinger

Los primeros decenios del posconcilio han sido testigos de una acalorada disputa sobre la acogida y aceptación del Concilio, una controversia en la que se refleja la dificultad del análisis de sus textos a la búsqueda de una fiel y correcta interpretación de sus documentos¹¹. Si la chispa que encendió el debate fueron las manifestaciones del entonces cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, la discusión se vio enriquecida por la celebración del Sínodo extraordinario de Obispos. En este contexto resulta altamente significativo un trabajo de W. Kasper, secretario especial del Sínodo, que se titula “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones conciliares”¹². Siguiendo a H. J. Pottmeyer, distingue tres fases en la recepción del Con-

¹⁰ *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 143. J. RIGAL, *L'ecclésiologie de comunión. Son évolution et ses fondements*, París 1997.

¹¹ H. J. POTTMEYER, “Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II”, en G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 49-67.

¹² W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio”, en ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 401-415.

cilio: una primera fase de expectativas excesivas que vio el Concilio como un acontecimiento liberador, como un comenzar de cero y que pronto pasó a invocar el espíritu del Concilio frente a los textos conciliares. A esa fase le ha sucedido un período de desencanto y de desilusión, que iban asociados al hecho de que no se vieran satisfechas las legítimas expectativas creadas, como la puesta en marcha de la colegialidad, o venían provocados por otros fenómenos concomitantes, como la crisis de vocaciones, el cambio del clima espiritual, la disminución de la praxis sacramental, en particular de la eucaristía y de la penitencia. Por otro lado, se constata la oposición entre progresistas y conservadores, con la voluntad contrapuesta de ir más allá del Concilio frente a una frenada en seco. Si unos ven en los textos la expresión de una renovación sin precedentes, los otros perciben desmoronamiento, crisis y pérdida de identidad. Estas dos etapas vendrían a coincidir, poco más o menos, con el período que va desde la clausura del Concilio hasta la celebración de la asamblea extraordinaria de los Obispos de 1985. El resultado del Sínodo habla en la dirección de una nueva fase de recepción que sea capaz de superar la contestación y la restauración. Después de esas dos fases alternativas de polarización entre el optimismo de soñadores y el pesimismo de los desilusionados, la recepción del Concilio sigue exigiendo una hermenéutica serena y realista¹³.

Para nuestra temática, reviste un interés especial la sistematización de la noción de comunión como idea eclesiológica directriz de los textos del Concilio Vaticano II hecha por W. Kasper¹⁴. El actual Presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de las Iglesias aísla estos 5 significados de *communio*: A) la comunión con el Dios trinitario: *communio* designa la naturaleza o *mysterium* de la Iglesia, que consiste en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Jesucristo, para participar en su vida divina. La Iglesia es el icono de la comunión trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo (cf. LG 2-4; UR 2). B) La comunión significa participación en la vida de Dios a través de la Palabra y de los Sacramentos (eucaristía). Como *communio* eucarística (1 Cor 10, 16-17), la Iglesia es no sólo copia de la *communio* trinitaria, sino también su actualización como signo-medio de salvación y fruto de salvación (LG 7; UR 22; SC 47; LG 11; AG 9). C) El tercer significado de la comunión es el de *communio* de las Iglesias locales fundadas mediante la eucaristía (*terminus technicus*), es decir,

¹³ S. PIÉ, P. TENA, J. M. ROVIRA, J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos*, Madrid 1986. C. FLORISTÁN-J.J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985; J. M. LABOA (Ed.), *El postconcilio en España*, Madrid 1987; J. RUIZ-JIMÉNEZ - P. BELLOSILLO (Coord.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, Madrid 1987. E. VILANOVA, *El Concilio Vaticano II (1962-1965): treinta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca 1999, 21-52.

¹⁴ Cf. “Iglesia como comunión. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 376-400. Puede ver un trabajo más reciente, de orientación ecuménica: “Communio – Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie. Situation und Zukunft der Ökumene”, en: *Catholica* 56 (2002) 243-262.

comunidad-unidad, o red de Iglesias. Con esta concepción de comunión de las Iglesias locales fundadas en la eucaristía, el Vaticano II hace suyos un concepto y una realidad fundamental de la Iglesia antigua. Esta renovada eclesiología de la comunión, de evidentes repercusiones ecuménicas, es el presupuesto de la colegialidad episcopal y ahí entronca la noción de “comunión jerárquica” (NEP 2; OE 13; UR 14s; LG 23.26; CD 11). D) La comunión de los fieles como comunión básica (LG 13; UR 2; AA 18), entendida como participación y corresponsabilidad (SC 14); su punto de arranque es la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10), que se concreta en la forma del *sensus fidei* o *sensus fidelium* (LG 12). Frente a la *societas inaequalis* la común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción de ministerios, carismas y servicios. E) La *communio* de la Iglesia es sacramento para el mundo: la Iglesia es tipo, modelo y ejemplo de la *communio* de los hombres y de los pueblos (AG 11.23; GS 29), como un signo e instrumento para la paz del mundo (LG 1); en su condición de pueblo mesiánico, la Iglesia es signo universal de la salvación (LG 9; 48).

Esta síntesis interpretativa de los textos conciliares obedece ciertamente a los criterios hermenéuticos propuestos por W. Kasper en el estudio que hemos citado anteriormente. Son unos criterios interpretativos coincidentes en alto grado con los que propuso Joseph Ratzinger tras el primer decenio posconciliar, pues ambos subrayan la necesidad de leer los textos conciliares en su globalidad, aunando espíritu y letra, y sin perder su conexión profunda con la tradición y la historia precedente de la vida de la Iglesia¹⁵. En varias ocasiones el cardenal Prefecto para la doctrina de la fe ha vuelto la vista hacia el acontecimiento conciliar y ha reflexionado sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II¹⁶. Entre los elementos más característicos de esta visión de Iglesia destacaba la depuración bíblica e histórica de la noción de cuerpo de Cristo, que permitía recuperar la eclesiología eucarística y de comunión de la Iglesia antigua, así como la doctrina de la colegialidad episcopal; en aquel ensayo proponía, finalmente, una adecuada interpretación de la noción de pueblo de Dios que subraya la unidad de la historia de la revelación y de la salvación, apunta hacia el carácter histórico de la Iglesia, con su fragmentariedad y provisionalidad, y relanza su dimensión ecuménica. Allí ha dejado escrito: “Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia, el elemento nuevo y, al mismo tiempo, enteramente ligado a los orígenes que este Concilio ha querido ofrecernos”¹⁷.

¹⁵ MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger*, 149.

¹⁶ *Ibid.*, 160-176.

¹⁷ J. RATZINGER, “La eclesiología del Vaticano II”, en: ID., *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 5-33; aquí: 10.

Esa recopilación de trabajos del cardenal Ratzinger, publicada en su original alemán en 2002 con el título de “Convocados en el camino de la fe”, incorpora el siguiente subtítulo: *La Iglesia como comunión*. Uno de los estudios ahí reproducidos está dedicado a esclarecer el concepto de *communio*. En realidad, se trata de la reelaboración de una conferencia pronunciada en 1984, donde quería ilustrar la relación entre eucaristía y comunidad¹⁸. Aquellas reflexiones arrancan del sumario de Hech 2, 42, según el cual los primeros cristianos perseveraban “en la enseñanza de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones”. Con ayuda de otros textos, como Gal 2, 9-10, 1 Cor 10, 16-17, expone la riqueza semántica del vocablo *koinonia*/comunión en sus aspectos sacramentales y jurídicos, cristológicos y eclesiológicos. Comunión en y con el cuerpo de Cristo significa la comunión de unos con otros; la comunión vertical con la Palabra encarnada de Dios se expresa en la dimensión horizontal de la comunidad cristiana; la comunión eucarística transforma la vida del ser humano en su totalidad, pues los cristianos somos introducidos en la comunión con Dios, hechos partícipes de la comunión de la Pascua y, por tanto, partícipes del ser Dios y ser hombre de Cristo. En nota conclusiva escribía: “El término bíblico y patrístico *koinonia* reúne en sí ambos significados: “eucaristía” y “comunidad”. Con esta síntesis semántica no se remite meramente al centro de toda eclesiología comprendida rectamente; se clarifica con ello, al mismo tiempo, la *síntesis necesaria de Iglesia particular e Iglesia universal*. Pues la celebración eucarística se desarrolla de hecho en un lugar determinado, y construye allí una célula de fraternidad de cristianos. La “comunidad” local crece a partir del presente vivo y actuante del Señor en la eucaristía. Pero igualmente es cierto que el Señor es uno solo en todos los lugares y en cada eucaristía”¹⁹.

A la altura del año dos mil, el actual papa Benedicto XVI hizo una valoración de la eclesiología de *Lumen gentium* que nos permitirá adentrarnos finalmente en el corazón del debate acerca de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales. Por lo pronto, de la teología de la Iglesia propuesta en *Lumen gentium* recordaba aquellos elementos ya apuntados más arriba: “el concepto de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio del obispo frente al primado del papa, la nueva valoración de las Iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo, ‘*subsistit in Ecclesia*

¹⁸ J. RATZINGER, “Communio. Eucaristía – Comunidad – Misión”, en *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 63-93. Reproduce el texto publicado en el libro *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 1990, 60-84.

¹⁹ *Ibid.*, 92.

catholica”²⁰. A partir de esta enumeración de los contenidos fundamentales de la doctrina conciliar, iniciaba un repaso de la historia de la recepción del Vaticano II.

Durante la primera fase de recepción del Concilio —observa nuestro cronista— dominó el panorama, junto con el tema de la colegialidad, *el concepto de pueblo de Dios*. Denuncia, como ya hiciera en el *Informe sobre la fe*, la utilización en clave política de este concepto que fue adquiriendo una gama de usos lingüísticos insostenibles desde el punto de vista exegetico (uso marxista de la palabra pueblo como polo opuesto a las clases dominantes en el ámbito de la teología de la liberación, uso político en el sentido de la soberanía popular o pueblo soberano). El trabajo teológico fue mostrando lo insostenible de aquellos “fuegos de artificio del lenguaje” (N. Lohfink), de modo que la noción de pueblo de Dios debe encontrar su significado específico en el marco trinitario que le señala la Constitución sobre la Iglesia. Este proceso desvela, a su juicio, en qué medida la crisis de la Iglesia ha sido una “crisis de Dios”, por abandono de lo esencial.

Desde el sínodo de obispos de 1985 ha predominado ese intento de resumir la totalidad de la eclesiología conciliar en la expresión *eclesiología de comunión*. Aunque este concepto no ocupó un lugar central en el Concilio, puede servir como síntesis de la eclesiología del Vaticano II. El punto de partida de la comunión es nuestro encuentro con el Hijo de Dios encarnado, Jesucristo, que llega a los hombres en el testimonio de la Iglesia. Esta comprensión cristiana de la *comunión* ha quedado compendiada de forma insuperable en 1 Jn 1, 3s: “lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que estéis en comunión con nosotros; nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo”. Este núcleo escriturístico de la comunión se encuentra desarrollado en los textos paulinos de naturaleza eucarística que formulan la dimensión sacramental de la comunión (cf. 1 Cor 10, 16s). Así se pone de manifiesto que “la eclesiología de comunión es desde su interior *eclesiología eucarística*”²¹. En la eucaristía, Cristo construye la Iglesia; porque todos participamos de un mismo pan, formamos un solo cuerpo; esa eucaristía celebrada en tantos sitios concretos es siempre una y la misma. La palabra *communio* acoge en sí esa dinámica de la unidad y de la pluralidad de la Iglesia.

Sin embargo, el paso del tiempo ha mostrado que ninguna expresión está libre de malentendidos. A su juicio, el lema de la *comunión* ha experimentado una adulteración y tergiversación de su contenido, un proceso similar al que anteriormente había sufrido la expresión pueblo de Dios. La eclesiología de comunión experimentó una especie de horizontalización cuando comenzó a

²⁰ J. RATZINGER, “La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*”, en *Convocados en el camino de la fe*, 129-157; aquí: 132.

²¹ *Ibid.*, 136.

reducirse a la temática de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales y a perderse en un debate sobre el reparto de poderes y de competencias de una y de otra. A la vista de estos desarrollos, la Congregación para la Doctrina de la Fe elaboró una *Carta sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión (Communio notio)*, que fue publicada el 28 de junio de 1992. Reconocía el entonces cardenal Prefecto la lluvia de críticas recibida por este documento y, en particular, la afirmación de que la Iglesia toda es en su misterio esencial una realidad que precede ontológica y temporalmente a las Iglesias particulares. Ponemos fin a este recorrido por el proceso de recepción de la eclesiología del Vaticano II, pues hemos dejado trazado el cuadro teológico en el que se inscribe la discusión sobre la Iglesia local y la Iglesia universal.

2. EL DEBATE TEOLÓGICO “SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA IGLESIA COMO COMUNIÓN”

2.1. “*Ecclesia in et ex ecclesiis – Ecclesiae in et ex ecclesia*”

A la hora de ocuparse del binomio Iglesia universal - Iglesias locales y de su adecuada articulación hay que volver la mirada hacia algunos textos del Concilio Vaticano II. De manera muy especial nuestra atención ha de concentrarse, como ya hemos dejado indicado más arriba, en *Lumen gentium*, III, 23. El texto que nos interesa dice así: “Cada uno de los obispos, por su parte, es el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal (*ad imaginem Ecclesiae universalis formatis*). En ellas y a partir de ellas (*in quibus et ex quibus*) existe la Iglesia católica, una y única”. Durante cierto tiempo, estas formulaciones habrían marcado un hito, una situación de equilibrio, que se ha visto escoltada por el interesante fenómeno de la efervescencia y eclosión de la llamada eclesiología de comunión en el tiempo postconciliar que suministra, como acabamos de poner de relieve, el marco para una teología de la Iglesia local. Sobre este trasfondo, el escrito *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe replantea y, de algún modo, perturba y corrige los términos de aquel equilibrio con su tesis de la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares.

Así las cosas, S. Pié-Ninot, que se ha ocupado varias veces de esta problemática, podía explicar la nueva situación creada en los siguientes términos: “El fuerte acento sobre “la imagen de la Iglesia universal” como referente del binomio conciliar *Ecclesia ex et in ecclesiis* de LG 23 es el que sirve de base para la Carta de la Congregación de la Fe de 1992 a los Obispos de la Iglesia católica ‘La Iglesia como comunión’, que afirma el binomio inverso ‘*Ecclesiae in et ex Ecclesia*’ (n. 9), que Juan Pablo II usó por primera vez en 1991”²². Este énfasis y

²² S. PIÉ-NINOT, “*Ecclesia in et ex ecclesiis* (LG 23). La catolicidad de la ‘Communio ecclesiarum’”, en F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (eds.), *Ecclesia tertii millennii adveniens*. Omaggio

esta marcada revalorización de la noción de Iglesia universal han suscitado no pocos temores, perplejidades y recelos de cara al modo concreto de plasmarse esta doctrina en las cuestiones estructurales de funcionamiento eclesial, como son el nombramiento de los obispos, el significado de las conferencias episcopales, de los sínodos de obispos, o de los sínodos diocesanos.

En cualquier caso, no conviene perder de vista ese otro texto conciliar que nos ofrece, también desde el corazón del capítulo III de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, un verdadero compendio de teología de la Iglesia local. Me refiero al artículo 26, sobre el que K. Rahner llamaba la atención. La fe cristiana ha visto en la eucaristía el *sacramentum unitatis*. En la comunidad eucarística local, bajo la presidencia del obispo, según la más antigua tradición cristiana, está presente la plenitud del misterio eclesial. LG 26 constituye un verdadero compendio de eclesiología eucarística:

“El obispo, cualificado por la plenitud del sacramento del orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio, sobre todo en la eucaristía que él mismo celebra o procura que sea celebrada y por la cual la Iglesia vive y crece continuamente. Esta Iglesia de Cristo está (“adest”) verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles, unidas a sus pastores. Estas, en el Nuevo Testamento, reciben el nombre de Iglesias, ya que son, en efecto, en su lugar el nuevo Pueblo que Dios llamó en el Espíritu Santo y en todo tipo de plenitud (1 Tes 1, 5). En ellas se reúnen los fieles por el anuncio del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor, ‘para que por el alimento y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad del cuerpo’. En toda comunidad en torno al altar, presidida por el ministerio sagrado del obispo, se manifiesta el símbolo de aquel gran amor y de la ‘unidad del cuerpo místico sin la que no puede uno salvarse’. En estas comunidades, aunque muchas veces sean pequeñas y pobres o vivan dispersas, está presente Cristo, quien con su poder constituye a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En efecto, ‘la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace precisamente que nos convirtamos en aquello que recibimos’”.

Aquí están dados los diversos elementos que intervienen en la discusión sobre la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares o locales: en su raíz neotestamentaria emerge ya la cuestión lingüística, puesto que la Escritura habla de Iglesia en un lugar, no de “Iglesias particulares”, que es una nomenclatura de impronta más canónica. Conviene entonces tener como trasfondo el n. 11 del decreto *Christus Dominus*, donde se halla la conocida definición de Iglesia particular o local, en su equiparación a la diócesis: “La diócesis es una porción del pueblo de Dios que se confía al Obispo para ser apacentada

con la cooperación de su presbiterio, de suerte que, adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y de la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica” (CD 11). Sin duda, las oscilaciones lingüísticas tienen que ver con los problemas ya señalados acerca del despliegue histórico de la institución eclesial, con la contraposición entre un modelo de eclesiología jurídica y universalista frente al modelo de eclesiología de comunión. Todas estas cuestiones y otras muchas más habían sido planteadas a fondo, de manera complexiva, en el congreso celebrado en Salamanca, entre el 2-7 de abril de 1991, sobre “Iglesias locales y catolicidad”. Sus actas siguen siendo un punto de referencia ineludible y guardan un verdadero arsenal de datos²³.

Ahora bien, el binomio Iglesia universal-Iglesias o locales se ha hecho mucho más candente y conflictivo a partir del texto de la Congregación sobre “Algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión”, que es posterior al simposio celebrado en la ciudad del Tormes. Además esta problemática ha adquirido una especial densidad en el debate que han venido sosteniendo el cardenal Joseph Ratzinger y el cardenal Walter Kasper. Podemos pasar a presentar el *status quaestionis* en la problemática suscitada en torno al binomio Iglesia universal e Iglesias locales a partir de una doble descripción de este debate²⁴: primero, dando algunos datos sobre su desarrollo; ofreceré, a continuación, unas reflexiones sobre los acuerdos alcanzados y los puntos que siguen en litigio para destacar el tenor de los argumentos utilizados.

2.2. Breve historia de una querrela

La comunión entre las Iglesias puede estar expuesta a la disgregación o a la dispersión. En 1992, el escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe “Sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión” (*Communio notio*), resume de forma positiva el presupuesto de la centralidad de la comunión en el proyecto eclesiológico del Vaticano II. Critica una eclesiología unilateral que, partiendo de la Iglesia local, desembocara en la consideración de la Iglesia uni-

²³ H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA (Eds.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992; cf. D. VALENTINI, “La cattolicità della chiesa locale”, en ID. (Ed.), *L'eclesiologia contemporanea*, Padova 1994, 69-133.

²⁴ Cf. M. KEHL, “Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen”, en P. WALTER (et alii), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, FS Walter Kasper, Freiburg 2003, 81-101. Véase también su trabajo: “Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen”, en *Inkulturation und Kontextualität*, FS L. Bertsch, Frankfurt 1994, 124-137. K. MCDONNELL, “Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate”, en *Kirche in ökumenischer Perspektive*, 102-114. Del mismo autor: “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches”, en *Theological Studies* 63 (2002) 227-250. Reproduzco aquí parte de mi estudio S. MADRIGAL, “A propósito del binomio Iglesia universal – Iglesias particulares: status quaestionis”, en: *Diálogo Ecueménico* XXXIX, n. 123 (2004) 7-29.

al P. Angel Antón, Casale Monferrato 1997, 276-288; aquí: 280. Véase también: “Ecclesia” ed “Ecclesiae” *Gregorianum* 83, 4 (2002) 761-766. Y las voces “Communio ecclesiarum”, “Iglesia local/particular”, en C. O'DONNELL-S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 183-187; 504-513.

versal como resultado ulterior de una mera confederación de Iglesias locales, como si cada Iglesia pudiera existir de modo autónomo. El objetivo de este documento era salir al paso de todas aquellas tendencias que favorecen una desfiguración teológica y un empobrecimiento del concepto y misterio de la Iglesia. Desde sus primeros compases se reclama, en consecuencia, la búsqueda de un equilibrio e integración de la noción de *comunión* con las imágenes de “pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo” y “sacramento”.

Las afirmaciones más controvertidas se encuentran en el n. 9. Ahí se habla primeramente de la “mutua interioridad” entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares. A continuación se declara que “la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares”. Por ello, el escrito de la Congregación completa la afirmación conciliar, según la cual “la Iglesia universal existe *en y a partir de* las Iglesias locales” (LG III, 23), con esta otra tesis: las Iglesias locales existen “*en y a partir de* la Iglesia universal”. El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe establece exactamente: “Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: *La Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*. Es evidente la naturaleza misteriosa de esta relación entre la Iglesia universal e Iglesias particulares, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana”.

Por tanto, frente a la primacía de la Iglesia local formulada por algunos teólogos, establece el principio de la anterioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales. Esta tesis había sido formulada por el cardenal Ratzinger en una conferencia pronunciada en Brasil ante un centenar de obispos en 1990, en la que terminaba glosando la eclesiología narrativa del libro de los Hechos en esta clave: “La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal, que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia”²⁵.

Sobre la tesis de la anterioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales llovieron, inmediatamente, numerosas críticas que motivaron una oficiosa clarificación, calificada por algunos de “retracción” y publicada al cabo de un año (exactamente el 23 de junio de 1993) en *L'Osservatore Romano*. El principio de la prioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales quedaba matizado de esta manera: “La Iglesia como totalidad no se diferencia de la comunión de las Iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas”. La única Iglesia de Cristo no existe en abstracto, sino que se manifiesta en la historia, simultáneamente, como Iglesia universal y como Iglesia particular o

²⁵ *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992, 26.

local; en este sentido se afirma: “La Iglesia que se manifiesta en Pentecostés es simplemente la Iglesia de Cristo, la que en el Símbolo confesamos con sus cuatro propiedades y que por esto sigue siendo siempre matriz de la Iglesia universal –entendida como *communio ecclesiarum*– y de las Iglesias particulares, tal como se dan en el *tempus Ecclesiae*”²⁶.

En esta misma línea de debate acerca del significado de las Iglesias locales y de las conferencias de los obispos se inscribe una reflexión que cristaliza en el *motu proprio* “Sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias de los obispos” (*Apostolos suos*, del 21 de mayo de 1998). Así las cosas, las ascuas de aquella polémica iban a ser reavivadas por el entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart. Con ocasión de un libro de homenaje al obispo de Hildesheim, Josef Homeyer, W. Kasper publicó en 1999 un trabajo sobre la teología y praxis del ministerio episcopal en la actual situación de la Iglesia²⁷. En este estudio el otrora teólogo de Tubinga aborda el tema de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales o particulares y avisa acerca de los peligros de centralismo romano latentes en el documento de la Congregación del año 1992, sobre todo en la fórmula de “las Iglesias particulares en y a partir de la Iglesia”, donde percibe una tendencia a identificar la realidad teológica “Iglesia universal” con la Iglesia empírica romana.

La respuesta del cardenal Ratzinger no se hizo esperar y tuvo como escenario el simposio sobre el Concilio Vaticano II organizado en Roma con ocasión del año jubilar. *Tertio millennio adveniente* había dejado fijado un programa. En consecuencia, la Comisión Teológica del Jubileo encomendó a Mons. Rino Fisichella la preparación de un congreso, que se celebró en el Vaticano del 24 al 26 de febrero del 2000. La presentación de la eclesiología de la Constitución dogmática *Lumen gentium* corrió a cargo del cardenal Ratzinger²⁸. Buena parte de su exposición estuvo dedicada a la relación entre la Iglesia universal e Iglesias locales, haciendo la defensa del texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En su ponencia sobre la eclesiología de la constitución dogmática *Lumen gentium*, el cardenal Prefecto no sólo defendió las afirmaciones del documento *Communione notio*, sino que tampoco ahorró críticas hacia los teólogos que afirman la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares con

²⁶ Cf. *La Iglesia como comunión. Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares*. Comentario, sin firma, a un año del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe “*Communione notio*”: *L'Osservatore Romano* (ed. Esp. 25-6-1993) p. 18. Véase: P. RODRÍGUEZ, “La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe”, en *Scripta Theologica* 24 (1992) 559-569; esp. 562-563.

²⁷ “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en: W. SCHREER-G. STEINS (eds.), *Auf neue Art Kirche sein* (FS Bischof Dr. Josef Homeyer), München 1999, 32-48. S. MADRIGAL, “El itinerario teológico del Cardenal W. Kasper”, en *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 371-394.

²⁸ “L'eclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*”, en R. FISICHELLA, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 66-81.

una referencia crítica expresa hacia los planteamientos de W. Kasper, también allí presente. Durante el simposio el cardenal Ratzinger defendió enérgicamente esta postura: “Esta precedencia ontológica de la Iglesia universal, de la Iglesia una y del cuerpo uno, de la novia una de la cual dimanan las realizaciones empíricas concretas en las Iglesias particulares, me parece tan notoria que me cuesta comprender las protestas en contra de ella”²⁹.

La réplica de Kasper se produjo casi de modo inmediato en un artículo publicado en la revista *Stimmen der Zeit* a comienzos del año 2000 con el título de “discusión amigable con la crítica del cardenal Ratzinger”³⁰. Ahí, como en su estudio sobre el ministerio episcopal, volvía a señalar una serie de problemas prácticos con los que se enfrenta a diario el pastor de una Iglesia local, constatando la existencia de “tendencias centralistas”. El corazón de este debate, sostenido por dos cardenales, a su vez, reconocidos teólogos, nos pondrá al día de las cuestiones que se ventilan tras la idea de la Iglesia-comunión y que se reflejan en la praxis a la hora de articular las nociones de Iglesia universal e Iglesias locales o particulares.

2.3. Argumentos bíblicos, históricos y teológicos

Lo primero que se ofrece a nuestra consideración es el hecho de un acento o preocupación diferentes por parte de nuestros dos contendientes, que se inscribe en esta alternativa: el sentido pastoral y el interés sistemático. En su artículo de *Stimmen der Zeit*, Kasper argumentaba desde su profunda y urgente preocupación pastoral, sentida por el obispo de una diócesis que hace la experiencia de diástasis creciente entre las normas de la Iglesia universal y la praxis en un lugar. Se trata, decía él, de cuestiones éticas, de preguntas concernientes a la praxis sacramental y ecuménica (como la admisión a la comunión de los separados o la hospitalidad eucarística). La cuestión pastoral alcanza un nuevo nivel a la vista de la función y de la tarea específica del obispo que consiste precisamente en el ministerio de la unidad: el carácter “local” de las preguntas, necesidades y expectativas de una comunidad eclesial concreta, nacidas de la escucha, se topan con la responsabilidad de índole universal que le competen a ese mismo obispo en razón de su solidaridad con los otros obispos y con el papa. La reivindicación de Kasper es clara y distinta: desde el punto de vista eclesiológico, una Iglesia local no es una provincia ni un departamento de la Iglesia universal; es la Iglesia en un lugar (LG III, 26; CD 11). Al obispo le corresponde una responsabilidad fundada sacramentalmente (*potestas propria, ordinaria, inmediata*). Kasper

²⁹ “La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*”, en J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 140.

³⁰ “Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger”, en *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 793-804.

reprocha a Ratzinger pasar por alto esta preocupación pastoral y estas experiencias. Al cardenal Prefecto le preocupan más los aspectos teóricos y sistemáticos de la cuestión.

Una segunda serie de consideraciones tiene que ver con la perspectiva histórica frente a una orientación deductiva. W. Kasper se muestra partidario de dejar que los textos hablen, de modo que los testimonios genuinamente paulinos, los de las cartas de la cautividad (Efesios y Colosenses), o el doble testimonio lucano (Evangelio y libro de los Hechos) deben ser examinados en su variedad, por lo que dicen de la “ekklesia” en un lugar, o en su referencia a la Iglesia universal. Un recorrido histórico demostrará de forma bastante clara la puesta en práctica del sistema de comunión que desde los primeros tiempos funciona a partir de los obispos de las Iglesias. La evolución eclesiológica del primer milenio nos obliga a descartar tanto el exceso unilateral de una eclesiología local y localista como el defecto de un principio de una eclesiología unidimensional en clave universalista. En este punto retoma la tesis de Ratzinger, según la cual Roma no puede exigir a Oriente una doctrina del primado distinta de la que se vivió y formuló en el primer milenio.

Parece, pues, evidente que hay una evolución histórica propia de la Iglesia de Occidente, que, confrontada con las fuerzas centrífugas u opositoras del conciliarismo, de la reforma, del estado absolutista moderno, del galicanismo y del josefinismo, cristaliza en la doctrina del primado de jurisdicción del papa, como coronación de toda esta peripecia histórica. El Concilio Vaticano II representa el intento de reconciliar y reequilibrar la tradición eclesial más antigua de la *communio* con el horizonte dogmático del Vaticano I. Este equilibrio reposa sobre estos tres pilares: la doctrina de la Iglesia local, la sacramentalidad de la consagración episcopal y la colegialidad del episcopado³¹. A la vista de la evolución y del despliegue histórico-teológico, la tesis defendida por *Communio notio* sobre el primado ontológico de la Iglesia universal no deja de ser sospechosa, sobre todo para los defensores del primado de la Iglesia local.

La idea de la “mutua interioridad” entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares o locales se viene considerando como la verdadera clave hermenéutica. El problema surge a la hora de su interpretación, bien en la clave de prioridad o en la clave de simultaneidad. Por lo pronto, Kasper ha destacado las tres tesis eclesiológicas fundamentales en las que está de acuerdo con Ratzinger, o, mejor dicho, con la Carta *Communio notio*, a partir de la “mutua interioridad” o inter-penetración de la Iglesia local y universal: a) la única Iglesia de Jesucristo “subsiste en” la Iglesia católica-romana; b) la única Iglesia de Jesucristo existe “en y a partir de” las Iglesias locales; c) la Iglesia universal no es la suma

³¹ S. MADRIGAL, “Gobierno de la Iglesia: ‘El episcopado es uno e indiviso’”, en *Sal Terrae* 92 (2004) 425-439.

ni la federación de las Iglesias locales, ni las Iglesias locales son subdivisiones administrativas de la Iglesia universal. Su estructura constitucional es de otro género, conformado a imagen de la Trinidad, de un Dios en tres personas, de modo que la unidad de la Iglesia no es uniformidad ni excluye la diversidad.

La interpretación de la “mutua interioridad” lleva a Ratzinger a formular la idea del primado histórico y ontológico de la Iglesia universal tanto con un argumento histórico como sistemático. Podemos adelantar que esta controversia sobre el primado de la Iglesia universal es, en buena parte, un asunto no de doctrina sino de opinión teológica de escuela que depende, en último término, de distintos presupuestos filosóficos: una perspectiva platónica acentúa el primado de la idea y de lo universal, mientras que una mente de cuño aristotélico percibe lo universal en su realización concreta. En la historia de la teología estas dos diversas orientaciones se ponen de manifiesto en las distintas maneras de plantear el primado papal, sea a la manera de Buenaventura o de Tomás de Aquino. Estas observaciones de Kasper resultan decisivas en la medida en que quitan mucho hierro a la disputa. Yendo a la elaboración concreta de la postura de nuestros dos contendientes, hay que decir -como pone de manifiesto K. McDonnell en su estudio- que la diferencia entre Ratzinger y Kasper tiene que ver, a fin de cuentas, con una distinta interpretación del acontecimiento de Pentecostés narrado en el segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles.

Efectivamente, el escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe asentaba el *primado histórico* de la Iglesia universal sobre la presentación lucana del acontecimiento de Pentecostés (n. 9). Resulta cuestionable (así, por ej., McDonnell) que se tome una decisión sobre una pregunta cronológica a partir de un relato que es considerado por muchos exegetas como una construcción teológica. Desde un punto de vista histórico, parece probable la existencia de comunidades en Galilea desde el principio. Pentecostés -en opinión de M. Theobald³²-, no tiene a la vista la Iglesia universal, sino la diáspora judía reunida que, con la efusión y bajo la guía del Espíritu, se constituirá como la Iglesia de todos los pueblos. Hay que distinguir y analizar la historicidad y el significado teológico de Pentecostés.

Por otro lado, el *primado ontológico* queda fundamentado sobre la tesis de la preexistencia de la Iglesia, anclada en los textos sobre la Jerusalén celeste o de arriba (Gal 4, 26), y desarrollada por los Padres. Esta tesis de la preexistencia de la Iglesia, despojada de sus conexiones temporales, afirma sencillamente que la Iglesia no es el puro resultado de la casualidad de desarrollos o de decisiones intrahistóricas sino que se funda en la voluntad eterna y salvífica de Dios. Los textos paulinos nos hablan del *mysterion* escondido durante tanto tiempo y que

³² Kasper se apoya en el trabajo de M. THEOBALD, “Der römische Zentralismus und die Jerusalemer Urgemeinde”, en *Theologische Quartalschrift* 180 (2000) 225-228.

se ha revelado en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. Ef 1, 3-14; 3, 3-12; Col 1, 26s). La reflexión teológica no puede renunciar a una idea de Iglesia preexistente; parece pues bastante evidente que de esta preexistencia no se deriva ninguna consecuencia acerca de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales en el sentido de una verificación de la Iglesia universal. Piensa Kasper que la preexistencia de la Iglesia puede fundar también la tesis de la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares.

Señalemos, finalmente, la dimensión ecuménica de la cuestión: para Kasper, lo que comenzó siendo un problema o una urgencia pastoral, adquiere ribetes de verdadero anhelo ecuménico desde ese ideal regulador de la *communio* que tan buena acogida ha tenido en el empeño ecuménico de las distintas Iglesias y comunidades cristianas. Es preciso señalar que la noción de *communio* se ha convertido en idea directriz del movimiento ecuménico. La V Asamblea de Fe y Constitución celebrada en Santiago de Compostela (1993) ha examinado su capacidad para servir de ideal regulador de la unidad. Y allí revalidó su potencialidad ecuménica, ya que patrocina el modelo de una unidad no uniformadora, sino orientada hacia la *ecclesia una* en la diversidad reconciliada. La aportación de la Iglesia católica al movimiento ecuménico, si pretende ser “ecuménicamente” creíble, presupone que sea capaz de verificar y realizar de manera ejemplar en ella misma la relación entre Iglesia universal e Iglesia local, como una unidad en la diversidad y como pluralidad en la unidad. En otro caso no hará sino resucitar viejas desconfianzas y amargos recuerdos.

El entonces cardenal Ratzinger fue invitado por la revista *America* a exponer sus puntos de vista frente a Walter Kasper, recién nombrado cardenal³³. El cardenal Prefecto acogía con agrado el hecho de que Kasper hubiera dejado constancia de los puntos eclesiológicos y básicos de acuerdo, mostrando su satisfacción por el abandono de aquella identificación entre papa y curia romana con la Iglesia universal, presente en el artículo de 1999. Ratzinger se preguntaba por qué su tesis de la primacía ontológica de la Iglesia universal despierta sospechas de legitimación ideológica del centralismo romano en teólogos de la altura de W. Kasper. En este contexto ha introducido un nuevo elemento en la discusión, con la modificación clarificadora de una primacía de la Iglesia universal no de naturaleza “ontológica”, sino de índole “teleológica”. De esta manera la preexistencia de la Iglesia en el plan de Dios encaja bien con el *telos* interno de la creación y de la historia de la salvación según el plan de Dios. Así quedaría desactivado el malentendido de la defensa del centralismo romano. De todos modos, él se aferra a la tesis de la primacía interior de la idea de Dios de la Iglesia una, o sea, de la única esposa que precede a la realización empírica en las

³³ “A Reponse to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church”, en *America* 185 (November 19, 2001) 7-11.

Iglesias particulares. En su respuesta, desde la misma revista norteamericana³⁴, W. Kasper reacciona congratulándose del avance positivo y de la superación de algunos malentendidos y preguntando a Ratzinger si esa preexistencia de la Iglesia en la voluntad salvífica de Dios no vale al mismo tiempo para la Iglesia universal y para las Iglesias locales. En consecuencia, Kasper sigue haciendo valer el principio de una “simultaneidad” o “cooriginariedad”.

3. PRINCIPIOS DE UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

A partir de la cordial y amigable controversia sostenida por Ratzinger y Kasper se pueden hacer algunas consideraciones que nos ayuden a fijar los principios fundamentales de una eclesiología de comunión. Cabe decir que este debate ha operado como catalizador de la problemática que había sido delineada por J. A. Komonchak en el simposio salmantino y que hemos evocado más arriba: la notoria versatilidad del lenguaje implica una serie de opciones tomadas respecto a cuestiones sustantivas de la teología contemporánea: “¿Cuáles son los elementos constitutivos de una Iglesia y cuáles las relaciones entre ellos? ¿Dónde se realiza la Iglesia? ¿Tiene “prioridad” la Iglesia local o la Iglesia universal?, y ¿cuál es la importancia eclesial de la particularidad o localidad?”³⁵.

A la hora de plantear el problema de la articulación entre la Iglesia universal y la Iglesia particular aflora la pregunta por la estructura o constitución de la Iglesia, que siempre se mantiene en los parámetros derivados de la revelación y, por tanto, irreductibles a puros esquemas humanos, políticos o sociológicos. La relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal (o en su totalidad) es única. La Iglesia universal no es una pura federación ni la Iglesia local es una mera subdivisión administrativa o “parte” de la Iglesia universal. Bien vale aquel texto de Rahner: “El concilio ha mostrado que la Iglesia, en la misteriosa unidad de estructura personal y colegial (garantizada en el fondo únicamente por el Espíritu de Dios), representa una magnitud de derecho constitucional que no se puede comparar con todas las demás formas sociales profanas, posibles y existentes. Por eso es un misterio de fe que desborda toda democracia y todos los sistemas autoritarios, con su respectiva problemática”³⁶. Conforme a esta lógica apoyada sobre el misterio de la Iglesia, la inclusión mutua de Iglesia universal e Iglesias locales constituye el reflejo eclesial de la “circuminsesión” de las tres personas divinas en la única naturaleza de Dios.

³⁴ “From the President of the Council for Promoting Christian Unity”, en *America*, vol. 185 (November 26, 2001) 28-29.

³⁵ J. A. KOMONCHAK, “La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea”, en *Iglesias locales y catolicidad*, 559-591; aquí: 560.

³⁶ K. RAHNER, “El Concilio, nuevo comienzo”, en K. LEHMANN, PH. ENDEAN, J. SOBRINO, G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 68.

Como ya hemos podido comprobar para el debate Ratzinger/Kasper, el acuerdo y el consenso sobre la “interioridad recíproca” de la Iglesia universal y de las Iglesias locales deja en pie la cuestión sobre la prioridad entre ellas. Han elaborado propuestas de solución varios autores que intentan una superación del problema de la relación entre Iglesia universal e Iglesia local en términos de primacía temporal o de importancia específica, dejando constancia de lo inane de la pura discusión en abstracto. Komonchak rechazaba la prioridad de un lado o de otro en esta dirección: “la comparación real no está entre la Iglesia universal y una Iglesia local individual, sino entre la Iglesia universal y la comunión de todas las Iglesias locales”³⁷. Para ello, algunos teólogos han señalado la catolicidad de la *communio ecclesiarum*, o la *catolicidad* de la Iglesia local. La afirmación de la catolicidad del *corpus ecclesiarum*, rechaza la consideración de la Iglesia universal y la Iglesia local o particular como dos magnitudes distintas o dos realidades autónomas; se trata, más bien, de dos dimensiones imprescindibles del misterio de la única Iglesia de Cristo. Por tanto, la Iglesia como *communio* debe ser pensada desde este doble movimiento: la Iglesia universal existe concretamente sólo en la medida en que se realiza en las Iglesias locales; al mismo tiempo, la Iglesia universal está constituida en cuanto realidad concreta histórica por la Iglesias locales. En este sentido, S. Pié proponía sustituir la utilización del atributo *universal* por el de *catolicidad*, como determinante de la constitución de las Iglesias y de la comunión entre ellas. Tal era la línea emergente en el coloquio salmantino celebrado en 1991, que está sistematizada de modo amplio en la monumental obra de J. M. R. Tillard, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*.

La sabiduría secular del lenguaje litúrgico nos ofrece en el Misal Romano (Misa por la Iglesia local) un buen compendio de eclesiología de comunión. A su luz podemos indicar sus principios fundamentales:

“Oh Dios, que en cada una de las Iglesias diseminadas por el mundo manifiestas el misterio de la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, haz que tu familia se una a su pastor y, por el Evangelio y la Eucaristía, se congregue en el Espíritu Santo, para que manifieste dignamente la universalidad de tu pueblo y sea signo e instrumento de la presencia de Cristo en el mundo”.

1. Entre las Iglesias particulares (locales) y la Iglesia universal existe una “interioridad mutua”, una especie de ósmosis, de modo que el misterio de la Iglesia se hace palpable en la Iglesia particular (LG III, 23). En el plano del misterio existe una identidad real, hasta el punto que cada “comunidad local” (la diócesis presidida por el obispo) merece “el nombre que es gala del único y total

³⁷ J. A. KOMONCHAK, l. c., p. 574.

pueblo de Dios, es decir, Iglesia de Dios” (LG III, 28). Por consiguiente, la Iglesia particular no es una mera circunscripción administrativa de la Iglesia universal. La totalidad del misterio de la Iglesia subsiste en la Iglesia particular. Y, de forma recíproca, “la Iglesia particular debe representar lo mejor que pueda a la Iglesia universal” (AG 20).

2. Este misterio de identidad y de unidad, que subsiste en y a pesar de la diversidad fáctica de las Iglesias locales, descubre su referencia última en el misterio de la eucaristía, que es una e idéntica a través de la multiplicidad de las celebraciones locales (LG III, 26).

3. Este misterio de identidad y de unidad está remitido a la institución del ministerio episcopal. La eucaristía es presidida por el obispo en el centro de su presbiterio. Es figura de la unidad de su pueblo reunido por el Señor o, como dice el Vaticano II, “vicario y delegado de Cristo” (LG III, 27). El obispo desempeña un ministerio constitutivo de la Iglesia local, que garantiza la apostolicidad de la comunidad (conexión con los orígenes apostólicos) y la catolicidad; porque establece la unidad con el resto de las Iglesias en su calidad de miembro del colegio episcopal. El episcopado es único, extendido por un gran número de obispos en la comunión, reflejo de la identidad mística de lo universal y lo particular.

4. El pueblo de Dios constituye una “comunidad de vida, de caridad y de verdad” (LG II, 9) en un lugar. La voz neotestamentaria de *koinonía* establece dos relaciones básicas que sirven para definir el ser íntimo de la Iglesia: comunión vertical con el Dios trinitario y comunión horizontal entre los seres humanos (1 Jn 1, 3ss). La unidad mística se traduce en unas relaciones de comunión fraterna, que es comunión en la fe, comunión en la celebración de los sacramentos, comunión de vida en un mismo cuerpo orgánico. Los procesos instituyentes de la comunión son los elementos constitutivos de la Iglesia local: el Evangelio de la reconciliación, el Espíritu Santo, los sacramentos -en especial, la eucaristía- y los ministerios. El servicio a esta comunidad orgánica hace necesaria la existencia de órganos institucionales y el ejercicio de la autoridad. No hay Iglesia particular fuera de la comunión. Cada Iglesia es en sí misma una comunión; la comunión de estas comuniones se da en una sola comunión, la de la Iglesia universal.

5. Así como la Iglesia particular encuentra representada su unidad en su obispo, la Iglesia universal, y en ella el colegio episcopal, encuentran representada su unidad en el obispo de Roma. El papa es el símbolo visible de la unidad de la Iglesia universal y ejerce el ministerio de la comunión entre todas las Iglesias.

En esta línea se ha abierto una reflexión sobre los elementos para una teología de la Iglesia local. Más allá de la reflexión y querella semántica acerca del

nombre, -Iglesia local, particular, regional³⁸-, está en marcha una reflexión específica sobre la “localidad/territorialidad” de las Iglesias concretas. Para decirlo con Zizioulas: “La expresión ‘Iglesia local’ incluye dos aspectos que se corresponden con las palabras de la expresión, y ninguno ha de ser considerado sin el otro. El primer aspecto es el de la *localidad*; el segundo es el de la *ecclesialidad*. Si se consideran unidos ambos aspectos, se debe plantear una doble cuestión: ¿qué es lo que hace “local” a la Iglesia y qué es lo que hace a una comunidad local ‘Iglesia’? No toda reunión de cristianos es automáticamente ‘una Iglesia’ y no toda Iglesia es necesariamente ‘local’”³⁹.

Por otro lado, la reflexión teórica tiene a la vista problemas concretos de índole pastoral y ecuménica. Lo fundamental es, decía Kasper, la distancia creciente entre las normas marcadas para la Iglesia universal y la praxis concreta de la Iglesia en un lugar. Un obispo -dice- debe contar con un margen para la aplicación de leyes eclesiales universales. Podemos añadir que hay un reto nuevo que procede de la contextualidad: es obvio que los desafíos del futuro se multiplican para las Iglesias locales según los propios contextos culturales y locales. Si las Iglesias en Europa se enfrentan al reto de su condición de minoría cultural en una sociedad secularizada, o las Iglesias de América Latina se ven afectadas en su defensa de la dignidad de los pobres por la proliferación de las sectas, las Iglesias de África se preguntan por una identidad que supere los conflictos entre tribus y grupos étnicos rivales, o las Iglesias de la India buscan expresar su peculiaridad religiosa sin incurrir en el sincretismo en un contexto marcado por las urgencias del diálogo interreligioso.

4. CONCLUSIÓN: “HACER DE LA IGLESIA LA CASA Y LA ESCUELA DE LA COMUNIÓN”

Los retos concretos de futuro se cifran en una fórmula sencilla: el desafío de la comunión. Conjugando la teoría y la realidad eclesial reciente bien puede concluirse a modo de corolario: el tenso y prometedor camino posconciliar ha sido escenario de la progresiva afirmación de las Iglesias locales y de su protagonismo. La Iglesia local es la realización y la manifestación de la Iglesia de Dios en un lugar. Podemos referirnos, finalmente, a la carta apostólica *Al comienzo del nuevo milenio*, redactada nada más concluir la celebración del Gran Jubileo (6-I-2001). En la sección dedicada a la “espiritualidad de la comunión” Juan Pablo II formula un reto y una tarea: “Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder

³⁸ Véase para una clarificación terminológica: B. ALVAREZ AFONSO, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la ecclesialidad de la diócesis*, La Laguna (Tenerife) 1996, 36-53.

³⁹ I. D. ZIZIOULAS, Salamanca 2003, 267.

también a las profundas esperanzas del mundo” (n. 43). Este escrito distingue entre la dimensión interna de la comunión y los instrumentos externos de la comunión. En consecuencia, urge, por un lado, la promoción de una *espiritualidad de la comunión* como principio educativo que enseñe a mirar hacia el misterio de la Trinidad y hacia todo ser humano como hermano. El capítulo de instrumentos externos de la comunión contempla, en primer lugar, el servicio específico de la comunión que realizan el *ministerio petrino* y la *colegialidad episcopal*, que se prolonga en la mención de “la reforma de la Curia romana, la organización de los Sínodos y el funcionamiento de las Conferencias episcopales” (n. 44). A continuación dirige la mirada hacia la Iglesia local: “Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia” (n. 45). Esta comunión ha de hacerse patente en las relaciones entre obispos, presbíteros y diáconos, entre los pastores y el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales. Insta, asimismo, a valorar los organismos de participación previstos por el Derecho canónico: consejos presbiterales y pastorales. En suma: la espiritualidad de la comunión debe ser el alma de la estructura institucional. Se trata de rehacer desde dentro el sujeto de la comunión. Para ello, los planes pastorales, los consejos diocesanos y los sínodos han de ser la mejor expresión de la identidad y de la autoconciencia de la vida de la Iglesia local. El objetivo, los instrumentos y la tarea parecen estar claros. Afirmar que el hacer de la Iglesia casa y escuela de la comunión es un desafío, equivale a reconocer que aún estamos lejos de su plena realización.

EUCARISTÍA, MINISTERIO EPISCOPAL E IGLESIA LOCAL

MONS. JULIÁN LÓPEZ MARTÍN
Obispo de León

Entre los elementos constitutivos de la Iglesia local se encuentran la eucaristía y el obispo. Al referirme a la Iglesia local, entiendo ésta principalmente como *Iglesia particular* o diocesana según la describe el Decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II en el artículo 11, bien conocido; sin excluir, por supuesto, la referencia a otras comunidades eclesiales en las que se verifica así mismo el misterio de la Iglesia de Cristo, como son las confiadas a los presbíteros.

Me centraré, ante todo, en la eucaristía como elemento esencial y constitutivo de la Iglesia –junto al Espíritu Santo y al Evangelio–, pero destacando también la importancia del ministerio episcopal, en el que se actualiza el ministerio apostólico, al servicio precisamente de la edificación de la Iglesia que *vive y crece continuamente de la Eucaristía*, como afirma el Concilio Vaticano II (cf. LG 26: *Eucaristía... ex qua continuo vivit et crescit Ecclesia*). En este sentido, el ministerio del obispo –y el de los presbíteros– está estrechamente vinculado a la celebración eucarística, porque sin esta función, que tiene su origen en el sacramento del Orden, la Iglesia local se vería privada de la fuente de su vitalidad y crecimiento.

Divido este trabajo en dos partes. La primera quiere ser una mirada de conjunto al tema de la eucaristía, el obispo y la Iglesia local a partir del Concilio Vaticano II. La segunda se fijará en algunos aspectos de las relaciones mutuas entre la eucaristía y la Iglesia, teniendo en cuenta la *eclesiología de comunión*.

1. LA EUCARISTÍA, EL OBISPO Y LA IGLESIA LOCAL A PARTIR DEL VATICANO II

La íntima relación existente entre la eucaristía, el obispo y la Iglesia local constituye una de las aportaciones más trascendentales del Concilio Vaticano