

PRIMADO Y EPISCOPADO, LA SOLUCIÓN XIBERTIANA

S. MADRIGAL TERRAZAS S.J.

I. INTRODUCCIÓN

«*Doctrina de collegialitate, saltem in forma in qua hodie solet proponi nova est*»¹. En esta sentencia resumía el arzobispo de Granada, Rafael García y García de Castro, sus reservas acerca de la colegialidad episcopal debatida durante el Concilio Vaticano II. Esta doctrina representaba, a su juicio, una innovación sin apoyo en la tradición y en contradicción con el derecho canónico vigente. Sin embargo, el resultado final de los debates conciliares iba a llegar a las conclusiones opuestas. Las *animadversiones scriptae de Ecclesia* de este prelado centran perfectamente nuestro tema: atribuye la paternidad de esta doctrina a G. V. Bolgeni; considera, por otro lado, que son pocos los teólogos que siguen esa opinión; existen, además, «varios» modos de proponer la doctrina de la colegialidad, entre los que cita expresamente la obra conjunta de K. Rahner y J. Ratzinger titulada *Episkopat und Primat* (1961), así como el artículo de Maximos IV sobre la colegialidad episcopal (1963) y el de B. M. Xiberta sobre el papa y los obispos (1962)². Este último constituye el objeto central de este estudio.

La intención de estas páginas es examinar en su contexto la solución xibertiana al problema de la relación episcopado y primado³. Cabe formular así

1. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (en adelante, ASCOV) III, 1, 574-579; aquí: 578.

2. Ibid. 578: "In theologia occidentali primo, ut videtur, est a Bolgeni proposita (*L'Episcopato, ossia della Potestà di Governare la Chiesa*, Roma 1789 et Orvieto 1837; magna sunt differentiae inter has duas editiones), quem non multi theologi secuti sunt (elenchus theologorum, qui vel partialiter vel totaliter Bolgeni sequuntur, potest videri apud M.-R. GAGNEBET, *L'origine de la jurisdiction collegiale du corps episcopal au Concile selon Bolgeni*: *Divinitas* 5 (1961), pp. 437-444; cf. etiam de modo, quo theoriam proponunt, K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episkopat und Primat (Quaestiones disputatae* 11), Freiburg 1961; B.M. XIBERTA, *El Papa y los Obispos*: *Orbis Catholicus* 5 (1962), pp. 231-247; MAXIMOS IV, *La Collégialité Episcopale*: *Irenikon* 36 (1963), pp. 317-325. Agitur ergo de doctrina, quae non repraesentat communem opinionem theologorum, sed theoriam disputatam, quam aliqui sequuntur".

3. B.M. XIBERTA, *El papa y los obispos*: *Orbis Catholicus* 5 (1962) 231-247. Existe una traducción italiana, aparecida dos años después, con una apartado final añadido: *Il Papa e i Vescovi*: *Divus Thomas* 67 (1964) 165-182. Sobre esta temática véase R.M. VALABECK, *Two Studies of the Ecclesiology of Fr. Bartholomew M. Xiberta*, especialmente el segundo, «*The Pope, Bishops and Collegia-*

los términos del problema: mientras el arzobispo de Granada considera que Xiberta es un exponente de la doctrina de la colegialidad, resulta característico del modo xibertiano de plantear la cuestión un rechazo del concepto mismo de *colegio de los obispos*⁴. Quisiera mostrar que lo específico del «modo» xibertiano de plantear la relación entre el papa y los obispos depende profundamente de su concepción eclesiológica; se trata, por tanto, de la aplicación de su teología de la Iglesia a un problema concreto. Antes que nada voy a recrear el escenario, esto es, el desarrollo del debate sobre la colegialidad en el transcurso del Concilio Vaticano II. A continuación abordaré la posición del carmelita catalán.

II. EL ESCENARIO DEL CONCILIO VATICANO II

Hay que recuperar algunos momentos de la discusión conciliar sobre el episcopado y la colegialidad que nos proporcionen el marco teológico y el telón de fondo histórico de la misma reflexión de Xiberta⁵. La obra conjunta de Rahner y Ratzinger sobre el primado y episcopado, aparecida en 1961, da cuenta de una preocupación que ya estuvo presente tanto en los *vota* de los obispos recogidos en el período ante-preparatorio de 1959/60, como en el esquema inicial sobre la Iglesia. Entre los temas apuntados por los obispos de mentalidad más abierta se señalaban la revalorización del ministerio episcopal y de la Iglesia local, así como la dignidad eclesial del laicado. No obstante, ciertos sectores reclamaban exigencias extremas, en la línea de «coronar cuatro siglos de intransigencia»⁶, incluyendo, junto a condenas globales a la manera del *Syllabus*, la proclamación de nuevos dogmas marianos, la definición

lity», en: R. M. VALABECK (ed.), *IN MANSUETUDINE SAPIENTIAE*. Miscellanea in honor of Bartolomé María Xiberta, O. Carm. (Roma 1990) 244-257.

4. Así lo afirma B. Xiberta en su «votum» escrito de octubre de 1963, cuando se debatía rabiamente el tema de la colegialidad en el Aula conciliar: «Estoy convencido de que hay que suprimir del esquema el concepto de *Colegio de los Obispos*». Se trata de un voto que nunca fue presentado en el Aula y, por tanto, no aparece en las Actas del Concilio. La versión original latina, facilitada por el cardenal N. Jubany y que lleva por título *In Schema Constitutionis de Ecclesia. In caput II. Animadversiones*, fue publicada en *Miscel.lánia Bartolomeu M. Xiberta* (Analecta Sacra Tarraconensia, 45, Barcelona 1972, fasc. 2, pp. 1-5). La traducción al castellano de F. A. González Cerezo aparece en este mismo volumen.

5. G. ALBERIGO, *El Concilio Vaticano II (1962-1965)*, en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 335-373; también, K. SCHATZ, *Allgemeine Konzilien - Brennpunkte der Kirchengeschichte* (Paderborn 1997) 263-332.

6. Cf. G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II, I*, (Bolonia 1995) 124.

de la «inerrancia absoluta de la Sagrada Escritura» o —para el tema que nos ocupa— la definición del origen papal de toda jurisdicción eclesial.

El primer esquema *De ecclesia* fue debatido en los primeros días de diciembre de 1962, casi al final del primer período de sesiones. Entre sus objetivos se contaba el interés de plantear el ministerio episcopal completando el Vaticano I: se resaltaba la sacramentalidad de la consagración episcopal y aparecía la idea de colegialidad. Sin embargo, en su estructura general y en su concepción de fondo seguía pesando la antigua imagen de Iglesia-sociedad, marcada por la evolución del segundo milenio, y que entiende la Iglesia como institución, con gran peso de lo jurídico y con un clericalismo acusado. El esquema comenzaba con la jerarquía, no con el pueblo de Dios. En el caso del ministerio episcopal se trataba, en primer término, del obispo particular como pastor de su diócesis, añadiéndose después la colegialidad. El obispo particular detenta el «ejercicio» de su potestad (que se funda en la consagración episcopal) recibida del papa. Con ello parecía resuelta en un sentido papal la controversia planteada en Trento acerca del origen de la jurisdicción episcopal. Esta consecuencia era difícil de evitar mientras se siguiera planteando el episcopado como potestad individual y no desde su estructura colegial. Es de sobra conocido que el esquema, objeto de severa crítica, tuvo que ser reelaborado. La insatisfacción provocada por el esquema presentado por la comisión teológica preparatoria hizo que durante la intersesión de 1962/63 empezaran a circular entre los Padres otros proyectos alternativos. Con ello nos introducimos en el segundo período de sesiones, es decir, en otoño de 1963.

El nuevo esquema sobre la Iglesia fue presentado en el Aula el 30 de septiembre y se debatió durante todo el mes de octubre. En este nuevo documento de cuatro capítulos, el segundo afrontaba el tema crucial de las relaciones papado-episcopado. Frente a la exasperación de la dimensión personal del papado se trataba de recuperar el significado de la sacramentalidad esencial del episcopado y el sentido histórico de la sucesión del colegio apostólico. En esta redacción de 1963 no estaban aún ensambladas las afirmaciones sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal y las afirmaciones sobre la colegialidad. Sin embargo, se señalaba de forma clara (y más neta que en texto definitivo) que la autoridad suprema única e indivisa compete al colegio episcopal en unidad con su cabeza, el obispo de Roma. Los Padres reclamaron a lo largo de la discusión la aproximación de estas dos magnitudes: la sacramentalidad de la consagración episcopal, como grado supremo del ministerio, y la colegialidad; se quería subrayar la conexión íntima entre el colegio apostólico y el de los obispos, sus sucesores, poniendo el acento en el alcance sacramental de la consagración episcopal, de modo que el nuevo obispo no recibe sólo la participación en la *potestas ordinis* (capacidad para administrar sa-

cramentos), sino también la autoridad de enseñar y gobernar (*potestas iurisdictionis*), quedando así incorporado al colegio episcopal. La colegialidad fue el gran caballo de batalla. En la otra trinchera parecía que el colegio episcopal debilitaba la autoridad papal y se indicaban reservas sobre el hecho de que la consagración episcopal atribuyese también la autoridad de gobierno, que la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII remontaba al nombramiento por parte del papa. Esta posición no compartía la convicción que se va a abrir paso paulatinamente: con la consagración episcopal el obispo entra a formar parte del colegio episcopal, recibiendo también una «jurisdicción universal» que compromete al colegio de los obispos junto con el papa en la *sollicitudo omnium ecclesiarum*. En esta discusión sobre las estructuras eclesiales no se ahorraron mutuas descalificaciones de heterodoxia. Y ambas posiciones citaban la tradición a favor de sus tesis.

Un momento estelar del debate tuvo lugar el 11 de octubre de 1963, cuando el obispo auxiliar de Bolonia, Betazzi, apeló a E. D. Cristianopulo y a G. V. Bolgeni como testigos de la doctrina de que el poder de jurisdicción de los obispos era transmitido junto con la consagración episcopal⁷. Estas afirmaciones fueron rebatidas por Pietro Parente el día 14 de octubre; este miembro de la comisión central estigmatizaba la doctrina de Bolgeni como «errónea». Bettazzi, por contra, había argüido que dicha doctrina era propia de la *teología romana*, desde Cristianopulo y Bolgeni hasta Mauro Cappelari, es decir, el papa Gregorio XVI⁸. La doctrina de la colegialidad entraña una pregunta de fondo relativa al origen del poder jurisdiccional y magisterial que los obispos ejercen en el Concilio o en su diócesis: si procede de Dios directamente o es una concesión papal; la cuestión había sido debatida con suma crudeza entre conciliaristas y papalistas en el siglo XV y en el Aula conciliar seguía dividiendo los espíritus⁹.

7. Cf. H.J. SIEBEN, *Römische Konzilsidee zu Beginn des 19. Jhds.: der päpstliche Theologe Giovan Vincenzo Bolgeni (1733-1811)*, en: *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn 1993) 7-35; aquí: 8-10. Véase también G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina dei poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Roma 1964). Sobre Cristianopulo, 256-285; sobre Bolgeni, 307-348.

8. ASCOV II, 2, 486: "Ex Christianopulo, quem omnes coryphaei romanae doctrinae (Zaccaria praesertim) laudaverunt, plurimi hauriunt auctores subsequentes usque ad Concilium Vaticanum I: a Bolgeni (qui non recte huius doctrinae inventor existimatus est) usque ad Maurum Cappelari (qui postea fuit supremus Pontifex Gregorius XVI)... In opere quod *Il trionfo della Santa Sede* inscribitur, Cappelari, eandem traditionem sequens, episcopis tribuit, sicut dicit, «ius suffragii», i. e. «*iurisdictionem universalem quae a Deo episcopis directe communicatur*» cum contra «*ius regiminis singulae Ecclesiae particularis ab Ecclesia communicatur per Papam caput eius*»".

9. ASCOV III, 1, 577: "Si haec propositio in schema includeretur, Concilium videretur asserere episcopos potestatem pastorem atque iurisdictionem accipere, non a Romano Pontifice,

Aquel enfrentamiento entre dos teologías de la Iglesia y del episcopado fue zanjado con la votación propuesta en la jornada del 30 de octubre de 1963; los Padres debían dar su voto orientativo sobre estas cuestiones: 1) si la consagración episcopal es el grado supremo del orden sagrado; 2) si cada obispo consagrado en comunión con el papa y los obispos se convierte por eso mismo en miembro del colegio episcopal; 3) si el colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la tarea de evangelizar, santificar y apacentar y si posee —junto con su cabeza, el papa, y nunca sin él— la potestad plena y suprema en la Iglesia; 4) si esta potestad es de derecho divino; 5) si es oportuno restablecer el diaconado como grado distinto y estable del ministerio sagrado. Tras la respuesta afirmativa de la mayoría conciliar la suerte estaba echada; la doctrina sobre el episcopado va a quedar planteada en los términos de aquella consulta que puso fin a la "crisis de octubre"¹⁰. Sin embargo, seguirá siendo palpable la preocupación acerca de si la doctrina de la colegialidad episcopal vulnera las prerrogativas papales definidas un siglo antes. Así se pondrá de manifiesto en la última discusión del esquema *De ecclesia* acaecida durante el tercer período de sesiones.

No se puede cerrar esta breve crónica sobre el debate de la colegialidad sin aludir a la llamada "crisis de noviembre". Transcurría el tercer período de sesiones, que se había iniciado el 14 de septiembre de 1964. A raíz de los debates de octubre de 1963 la comisión había preparado un documento articulado en ocho capítulos, ya que a los cuatro primeros (misterio de la Iglesia, pueblo de Dios, estructura jerárquica, laicado) se habían añadido otros relativos a la vocación universal a la santidad, a los religiosos, al horizonte escatológico de la Iglesia y a la Virgen María). Aunque sólo requerían del debate conciliar los nuevos capítulos añadidos, la colegialidad seguirá siendo centro candente de la discusión. El 14 de noviembre los Padres recibieron un fascículo que contenía el texto del capítulo III del esquema *De ecclesia* sobre la estructura jerárquica, al que se adjuntaba «por mandato de la autoridad superior» una *Nota explicativa praevia*. La nota se presentaba como interpretación del capítulo, propuesta a los Padres, por la

sed directa a Christo per consecrationem, quae illos in Collegium episcopale introducit". García y García de Castro consideraba que en contra de esta postura estaban la mayoría de los teólogos (cita a J. Salaverri como ejemplo de la doctrina de que el Romano Pontífice otorga a los obispos el poder de jurisdicción [*De Ecclesia Christi*, Madrid 1962, p. 618]), así como las mismas declaraciones de Pío XII (por ej., *Mystici Corporis*: AAS 35 [1943] p. 212: «*Iurisdictionis potestas episcopis ex divino provenit iure, at non nisi per Petri Successorem*»).

Sobre la postura de los obispos españoles en esta etapa conciliar, véase J.M. LABOA, *Los obispos españoles en el Concilio Vaticano II (2ª sesión)*: Miscelánea Comillas 52 (1994) 57-80; especialmente, 62-65.

10. ALBERIGO, *El Concilio Vaticano II*, 352.

comisión teológica; en ella se resaltan las prerrogativas del primado y se previene frente a una comprensión de la colegialidad que lesione los derechos soberanos del papa. El 16 de noviembre, Felici, secretario del concilio, dio a conocer que no se iba a votar sobre dicha nota. La nota consta de los siguientes puntos: 1) el término «colegio» no debe entenderse en un sentido «estrictamente jurídico», como un grupo de iguales, de modo que el paralelismo entre Pedro y los demás apóstoles por un lado y el sumo pontífice y los obispos por otro no implica «igualdad», sino sólo «proporcionalidad». 2) La incorporación al colegio como efecto de la consagración episcopal está condicionada por la «comunidad jerárquica» (expresión acuñada para la ocasión) del nuevo obispo con el papa y los demás obispos, añadiendo que corresponde al papa la «determinación jurídica» del ámbito del ejercicio de la autoridad recibida en la misma consagración. 3) Se fija la modalidad personal y la modalidad colegial del ejercicio de la suprema autoridad en la Iglesia, garantizando al papa la libre opción para cada una de ellas. 4) Se recalca la libertad del papa respecto a los condicionamientos del colegio, y se remacha a su vez la imposibilidad para el colegio de realizar cualquier acto sin la participación o aprobación del papa.

Parece ser que el trasfondo de esta intervención papal reside en la búsqueda de un consenso frente a las quejas de la minoría conciliar reacia a aceptar la doctrina de la colegialidad. La *Nota* suscitó turbación e irritación en el Aula, pues el Concilio nunca fue invitado a expresarse sobre ella. La *Nota* acababa repitiendo de forma pleonástica las prerrogativas del poder soberano del papa sancionadas ya de forma rotunda en el capítulo III (n. 22 de *Lumen gentium*): «conservando el papa en su totalidad el poder primacial sobre todos, tanto pastores como fieles»; el obispo de Roma tiene su poder supremo «en virtud de su cargo, es decir, como vicario de Cristo y pastor de toda la Iglesia», «que puede ejercer siempre libremente»; en cambio el colegio «no puede ejercer dicha potestad sin el consentimiento del Romano pontífice». Brevemente: si parecía perfilarse un único sujeto de la suprema potestad, a saber, el colegio episcopal del que el papa forma parte como su cabeza, ahora parecen ser dos: el colegio junto con el papa, y el papa solo.

Tras este recorrido por los episodios del debate conciliar podemos proceder a presentar la postura del cardenal catalán; conviene tener en cuenta que Xiberta ha planteado su postura ya en 1962, antes de la gran discusión de octubre de 1963, y ha vuelto sobre su posición en la versión del año 1964.

III. LA SOLUCIÓN XIBERTIANA

Xiberta plantea su postura desde una visión de Iglesia que condiciona decisivamente su concepción de la jerarquía eclesiástica. Siguiendo fielmente sus pasos podemos avanzar conforme a los momentos que él mismo ha trazado: 1) planteamiento del problema en la forma de «dos concepciones irreducibles de la jerarquía eclesiástica»; 2) el segundo momento, o «en busca de una solución orgánica», constituye la exposición de la noción de Iglesia y de su constitución jerárquica; 3) finalmente, como «*conato de solución*» Xiberta formula una tercera concepción de la jerarquía eclesiástica.

1. Dos concepciones irreducibles de la jerarquía

Xiberta da una descripción inicial muy sencilla de estas dos posturas irreducibles: por un lado, un «episcopalismo» que sitúa a los obispos en el vértice de la jerarquía, imposibilitando la atribución de una autoridad más elevada al romano pontífice; estamos ante el error dominante en la Iglesia ortodoxa, en la Iglesia anglicana y otras comunidades episcopalianas, en los círculos jansenistas y galicanos, así como en el movimiento vétero-católico. Por otro lado está la doctrina que sitúa la autoridad papal en un plano esencialmente superior a la de los obispos; esta es la postura católica, que encierra el riesgo de incurrir en algunas formas de «papalismo» exacerbado que haría irrisoria la plenitud de potestad del episcopado¹¹.

Xiberta hace una caracterización más detallada de estas dos concepciones. La postura episcopalista, o de supremacía de los obispos, parte del presupuesto básico de que el Señor entregó la plenitud de poder a los apóstoles, a todos por igual; esta *plenitudo potestatis* pasó de los apóstoles a los obispos, sus sucesores. Cada uno de los obispos preside, por derecho divino, una de las Iglesias particulares en las que se divide la Iglesia universal. Cada obispo es soberano en su diócesis, pero su autoridad se restringe a su diócesis particular. No obstante, reunidos en concilio, deliberan sobre los asuntos que afectan a varias Iglesias y a la Iglesia universal. Una autoridad superior, como el primado del romano pontífice, caería dentro del siempre mudable derecho eclesiástico. Ello deja lugar a diversas apreciaciones de la dignidad papal, que van desde el primado de honor hasta cierta jurisdicción universal, no considerada como de derecho divino sino sólo eclesiástico.

11. XIBERTA, *El papa y los obispos*, 232-233.

La segunda concepción bien podría tener como trasfondo la definición dogmática del Concilio Vaticano I (1870). Se comienza presentando la base bíblica: Cristo, al instituir la jerarquía eclesiástica, confirió “dos especies de autoridad”; según Jn 20, 23 y Mt 28, 19-20, confirió a los Apóstoles en común (con Pedro a la cabeza) la plenitud de poder sacramental y una plenitud condicionada de autoridad y gobierno, es decir, el poder de consagrar la eucaristía y perdonar pecados, así como el mandato de predicar y anunciar a todas las gentes. A Pedro, en particular, atribuyó la función de piedra (Mt 16; 16ss), fundamento de la Iglesia, y a él encomendó la misión de confirmar a sus hermanos (Lc 22, 32), y de apacentar a sus corderos y ovejas (Jn 21, 15-18), «significando a los simples fieles y a los jerarcas». Sobre este presupuesto bíblico se asentaría el primado del Apóstol Pedro sobre los otros apóstoles (DS 3053-3055) y la transmisión, por derecho divino, de ese primado a los obispos de Roma (DS 3056-3058). A ello se añade, en tercer lugar, la determinación del carácter de la potestad del papa: es un poder de gobierno superior al episcopal, de derecho divino, sin restricción en cuanto a extensión e intensidad, inmediato y directo (DS 3059-3060). Siguiendo los enunciados de la constitución dogmática *Pastor aeternus*, Xiberta repara en lo que el Vaticano I concede al episcopado (DS 3061): autoridad de derecho divino, ejercida como vicarios de Cristo (no del Papa), limitada a un territorio particular, autoridad que el romano pontífice puede reducir o ampliar; con potestad ordinaria, no delegada, gobiernan sus diócesis y reunidos en concilio ecuménico, convocada por el Papa, extienden su acción de gobierno a toda la Iglesia.

Siendo esta concepción deudora de la definición dogmática del Vaticano I, ¿en qué sentido puede Xiberta tomar distancia frente a ella? ¿Quién puede ser ahora rival personificado sin abandonar la ortodoxia? Xiberta hace esta distinción: «en lo que tiene de dogmático (del papa el primado de jurisdicción, de los obispos la plenitud de derecho divino junto con la dependencia respecto del sucesor de Pedro), es doctrina de fe definida; en lo que tiene de interpretación teológica (duplicidad básica de los poderes), hoy día es doctrina bastante común»¹².

Finalmente, al comparar estas dos concepciones, concluye: la segunda salva la autoridad de los obispos, reservando el vértice de la jerarquía al romano pontífice; sin embargo, las dos concepciones resultan irreductibles, es decir, discrepan en un punto esencial: «el de la unidad o duplicidad de poderes»; Xiberta indica el camino de la concordia y anticipa la que será su solución final: «el primado es la misma autoridad episcopal ejercida en determinadas condiciones que, por voluntad de Cristo Jesús, inducen la supremacía»¹³. Esta con-

12. Ibid. 234.

13. Ibid. 235.

cepción, como una tercera vía de concordia, requiere un estudio de la naturaleza misma de la Iglesia. Antes de seguir adelante resulta interesante un pasaje situado casi al final del artículo donde, a modo de recensión, el sabio carmelita expone resumidamente y valora el curso de su razonamiento. Sus indicaciones textuales resultan muy interesantes y son de este tenor:

“La prueba fundamental (de esa concepción) parece resultar de la sucesión de ideas que hemos ido exponiendo en el presente artículo. Las principales fueron: a la base de la Iglesia están los dones constitutivos de nuestra vida sobrenatural; de ellos proviene el carácter social por el cual la obra de Cristo es Iglesia, carácter social que así resulta totalmente sumergido en la vida interior de los cristianos; en la Iglesia la ecumenicidad y catolicidad imponen y condicionan la indefectibilidad, que proviene no de poderes conferidos a los hombres sino de la perenne asistencia de Dios; la jerarquía sigue la condición de la Iglesia en cuyo servicio fue instituida por Cristo, no al revés; por lo mismo tal jerarquía, siendo siempre actuadora de valores sobrenaturales, obtiene la propiedad de indefectible en la medida en que alcanza la ecumenicidad, el papa por su dignidad de obispo de la Iglesia católica, los obispos por su concordia con los demás. De estas ideas la trabazón creo se impone por encima de todas las dificultades. Y si es verdad que algunas son ajenas a la doctrina más comúnmente recibida, sobre todo la primera, cualquiera reconocerá que afirmándolas se consigue mucha mayor cohesión entre los diversos elementos de la vida cristiana, pues así la razón de Iglesia penetra mucho más en la vida interior de los fieles”¹⁴.

Reparemos en estas palabras: Xiberta considera que la novedad de su planteamiento radica en la idea primera, fundamental y básica, de Iglesia; es importante determinar esa noción de Iglesia puesto que es la que subyace a su concepción de la jerarquía, alternativa y vía media a esas concepciones irreductibles de la jerarquía. Esa noción de Iglesia tiene que ver con el carácter mismo de la solución xibertiana: un solución «orgánica», porque la noción de Iglesia es, a su vez, orgánica. ¿Qué significa, exactamente, esta categorización? ¿Dónde se inspira?

2. En busca de una solución “orgánica”:

La realidad de la Iglesia y la jerarquía eclesiástica

Xiberta indica que esa concepción de la jerarquía eclesiástica podría ser fruto de un estudio que comenzara desde «la constitución misma de la Iglesia en su carácter de perenne continuación de la obra redentora de Cristo Je-

14. Ibid. 243-244.

sús»¹⁵. Aquí va ya dada una noción de Iglesia que bien podría haber salido de la pluma de J. A. Möhler¹⁶. Sabido es que Möhler se rebelaba contra una consideración de la Iglesia-sociedad, de forma que llegaba a ironizar en estos términos: «Al principio, Dios creó la jerarquía y con ello cuidó, hasta el fin del mundo, más que suficientemente de su Iglesia»¹⁷. Xiberta se rebela contra la aplicación a la Iglesia de una concepción sociológica meramente externa y jurídica, es decir, de la aplicación de la idea de «sociedad civil pública»; quiere, por eso, evitar una pura consideración de la Iglesia como realidad exterior sobrevenida y, —dice textualmente—, «cuyo constitutivo formal es, en gran parte, la jerarquía»¹⁸.

2.1 La construcción social de la realidad eclesial

Xiberta ha expuesto este punto de vista con más detenimiento en un artículo dedicado al *fundamento del carácter social de la Iglesia*; allí dice en perfecta consonancia con la ironía de Möhler: «Es frecuente entre nuestros teólogos el acentuar el aspecto jerárquico de la Iglesia hasta el punto que muchas veces parecen cifrar en él el carácter social que la debe distinguir. El ser una sociedad para la Iglesia se identificaría hasta cierto punto con el ser jerárquica»¹⁹. Para Xiberta, fundamentar el carácter social de la Iglesia en su jerarquía tiene por consecuencia inmediata e inevitable un juridicismo que se concreta en estas dos incongruencias: el carácter sobreañadido de la pertenencia a la Iglesia y el escaso influjo de la Iglesia en la vida cristiana que seguirá siendo profundamente individualista. Xiberta ha ejemplificado ese juridicismo de la eclesiología vigente en un *capolavoro* del género, el tratado sobre la Iglesia del P. Joaquín Salaverri SJ: «estando dedicado el primer libro a la constitución social de la Iglesia, su primer capítulo versa sobre la institución de la Iglesia jerárquica, el segundo sobre la institución del primado y el tercero sobre la perpetuidad del apostolado y del primado por la sucesión de los obispos y del romano pontífice»²⁰.

A esta luz se entiende la afirmación xibertiana que antes recogíamos: de entre las ideas expuestas en su artículo *El papa y los obispos*, la «más ajena a

15. Ibid. 235.

16. Así, por ejemplo, dice en la *Simbólica* (& 34): «Considerada bajo un aspecto la Iglesia es, a modo de imagen viviente, el Cristo que aparece y actúa a través de todos los tiempos; repite, pues, eternamente y continúa sin interrupción su acción reconciliadora y redentora».

17. Cf. *Tübinger Theologischer Quartalschrift* (1823) 497.

18. *El papa y los obispos*, 235.

19. B. XIBERTA, *Fundamento del carácter social de la Iglesia*: *Orbis Catholicus* 6 (1963) 400-413; aquí: 401.

20. *Fundamento*, 401.

la doctrina más comúnmente recibida» sería ésta: «la obra de Cristo recibe su carácter social de Iglesia no precisamente por la institución de la jerarquía, sino por los mismos dones sobrenaturales individuales que son la médula de la vida cristiana»²¹; en otras palabras: el carácter social de la Iglesia no deriva de la jerarquía, sino de los elementos místicos e íntimos.

Esta idea tan simple resulta subversiva en cuanto que pone del revés la eclesiología católica vigente de inspiración belarminiana (*coetus hominum sub regimine legitimatorum pastorum*), que, en su afán contra-reformista, acentuaba el elemento visible —jurídico y jerárquico— de la Iglesia en detrimento de su factor divino e invisible. Esa idea tan simple entraña, además, la quintaesencia de lo que constituye el *redescubrimiento* de la Iglesia²². Con ayuda de otro concepto de sociedad, Xiberta se sitúa en la línea marcada por Möhler y la Escuela de Tübinga, cuyo mérito fue precisamente «haber abierto o reabierto el capítulo de una consideración verdaderamente teológica y sobrenatural de la Iglesia»²³. Estoy indicando ecos y resonancias de Möhler en Xiberta; la cuestión debería ser analizada con más detenimiento; se podría seguir la pista indicada por Congar al trazar la línea eclesiológica del siglo XIX: Möhler «engendró» a Passaglia, éste a Schrader, y ambos son la base de Scheeben y Franzelin²⁴; en esta secuencia nos consta por diversos testimonios que M. J. Scheeben fue el teólogo favorito de Xiberta²⁵; baste ahora con señalar que Scheeben emplea un concepto vital y orgánico de Iglesia²⁶. Ello significa que la Iglesia es un verdadero *organismo vivo*, unido por vínculos de vida sobrenatural, donde se dan relaciones vitales y orgánicas de dependencia mutua. Antón subraya otros dos conceptos clave para interpretar el pensamiento eclesiológico de Scheeben: las categorías de *lo sobrenatural* y la de *autoridad*. La Iglesia es sobrenatural en su ser, un *mysterium fidei*; este organismo vivo subsiste en Cristo como el cuerpo místico de Cristo; ahora bien, el ser sobrenatural de la Iglesia incluye sus estructuras jerárquicas. Cristo y el Espíritu garantizan con su acción la unidad orgánica entre esas estructuras, entre el ministerio y el carisma, entre el papa y los obispos, entre los ministros y los fieles.

21. *El papa y los obispos*, 239.

22. Véase F. MILLAN, *El «redescubrimiento» de la Iglesia en nuestro siglo según Bartolomé de Xiberta (1897-1967)*, en: F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (eds.), *ECCLESIA TERTII MILLENNII ADVENTENTIS*. Ommaggio al P. A. Antón (Piemme 1997) 926-943.

23. Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días* (Madrid 1976) 264.

24. Y. CONGAR, *L'affirmation de l'autorité*, en: M. NEDONCELLE (dir.), *L'écclésiologie au XX^e siècle* (París 1960) 107.

25. F. MILLAN, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX* (Roma 1997) 44-47.

26. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid-Toledo 1987) 428-447.

Desde esta perspectiva podemos volver a nuestro texto y punto de partida: la eclesiología organológica de Scheeben es un buen referente para entender qué significa que Xiberta busque una solución «orgánica» al problema del primado y del episcopado. Xiberta diseña también una noción orgánica de Iglesia como «totalidad de un cuerpo viviente», que aúna en sí su realidad social y jerarquía eclesiástica. Como para Scheeben, la idea directriz es la de cuerpo místico de Cristo. En esta línea se inscribe su estudio ya aludido sobre el *fundamento del carácter social de la Iglesia*; este trabajo está presidido por estas tres tesis:

1. «lo social de la Iglesia reside primariamente en los elementos íntimos-místicos que constituyen nuestra vida sobrenatural, vida indivisiblemente personal y eclesial»;
2. la estructura jerárquica no es la que imprime inicialmente a la Iglesia el carácter de sociedad, «sino que en ella lo social nace en la interioridad de los dones sobrenaturales personales y se continúa en aquella estructura jerárquica, que Cristo instituyó inmediatamente por exigencia de la obra salida de sus manos divinas»;
3. «la razón de cuerpo místico no es una realidad previa a la sociedad, ni un complemento, sino la misma Iglesia-sociedad, haciendo rigurosamente verdadera la fórmula: *Corpus Christi, quod est Ecclesia*»²⁷.

La pregunta básica suena así: ¿cuál es el concepto de «sociedad» que conviene a la Iglesia? ¿Cómo se produce la construcción de la realidad social que es la Iglesia? El tratado inédito de Xiberta, que corresponden a sus lecciones *De ecclesia Christi* (1962-63), plantea la cuestión en toda su radicalidad buscando ya en su primer capítulo una fundamentación de la índole social de la religión cristiana en la revelación bíblica; reino, pueblo, grey, ciudad, casa, sinagoga e iglesia, cuerpo, son nociones que apuntan en el sentido de sociedad²⁸. La razón de esta pesquisa apunta en esta dirección: «la socialidad de la Iglesia ha sido objeto de disputas muy encarnizadas», desde el montanismo del siglo II hasta el protestantismo del siglo XVI pasando por las herejías antieclesiales de la Edad Media y llegando a la versión individualista del cristianismo propugnado desde el racionalismo moderno²⁹. Se combate, por tanto, aquella tendencia que ve la expresión más perfecta de la religiosidad en el individualismo, como si religión fuera mera expresión de sentimientos personales y satisfacción de orden subjetivo en vez de culto a Dios. El *redescubrimiento*

27. *Fundamento*, 402.

28. *De Ecclesia Christi* (1962-63) 32: "Religio divina revelatione hominibus proposita univversim indolem habet sociale" (en adelante DE).

29. *Fundamento*, 400. Xiberta describe con mucho más detalle estos errores en los *Lineamenta Historica* dentro de los PRAEMBULA al *De ecclesia Christi* (7-25).

de la Iglesia del que habla Xiberta puede ponerse en relación con la proclama de R. Guardini, «la Iglesia despierta en las almas», y, en último término, con el reconocimiento de que la Iglesia aparece y se experimenta como una realidad interior, que no se yergue ante nosotros como mera institución, sino que vive en nosotros mismos. La Iglesia es una realidad vital que nos abraza a todos desde nuestra raíz más íntima. ¿Cómo llega Xiberta a esta noción? Esta experiencia depende, como ya se ha indicado, del concepto de «sociedad» que conviene a la Iglesia.

La noción más genérica de «sociedad» es la de «conjunción de varios seres racionales que se ordenan según algo común»³⁰; esta conjunción es moral, por convenir a seres racionales, y es vital, por llevar aparejadas actividades racionales que permiten hablar de sociedad y no de mera yuxtaposición. Desde el presupuesto de que el origen de la socialidad radica en la misma naturaleza humana hay que desplegar el sentido íntimo de la sociología cristiana, que distingue y distancia a la Iglesia de cualquier forma de sociedad civil pública.

La constitución de sociedades humanas se verifica bajo un doble registro: desde el exterior por la imposición de estructuras jurídicas presididas por la autoridad, o bien desde propiedades personales e íntimas³¹. Xiberta explica este doble momento recurriendo a la analogía de la «realidad nación» y de la «realidad Estado»: la primera, que evoca sentimiento, sucesos históricos, propiedades físicas de los connacionales, es mucho más íntima que el Estado, constituido jurídicamente desde la presencia del organismo de gobierno. Generalizando este punto de vista, dirá que las sociedades en las que concurren estos dos factores reciben su condición social en dos planos o momentos diferentes. Esos dos momentos no se identifican, pero se complementan, subordinándose el uno al otro. No se identifican, puesto que uno remite al ámbito moral, espiritual, personal, mientras que el otro es de naturaleza jurídica. Sin embargo, se complementan, «de forma que lo interior representa lo verdaderamente esencial de la sociedad, mientras que la estructura exterior debe subordinarse y adaptarse a la realidad interna», «las relaciones íntimas imponen la modalidad de la estructura exterior, la cual entonces estabiliza la conjunción interior»³². En su dimensión moral las asociaciones nacen directamente

30. *Fundamento*, 403. Esta noción y la descripción de las tres teorías sobre el origen de la sociedad están desarrolladas con mayor amplitud en DE 48-52. Aquí remite a su artículo, *De ratione societatis religioni christianae tribuenda*: Doctor Communis XV (1962) 68-75.

31. *Fundamento*, 405-6; *De ratione societatis*, 69: "Eiusmodi autem congregatio duplici momento verificatur, scilicet intima colligatione entium rationalium et eorundem inclusione in aliqua externa structura" (= DE 48).

32. *Fundamento*, 406. *De ratione*, 69 (=DE 48).

de las propiedades personales, mientras que las estructuras jurídicas son creadas por la libre voluntad de los hombres. En una palabra: una sociedad está bien constituida cuando se da la doble conjunción que adapta lo jurídico a lo moral. Nuestro carmelita formula el siguiente criterio o razón de socialidad: «Nacen vínculos sociales siempre que varios hombres por su condición personal se encuentran a gozar o padecer u obrar algo en común»³³. Como ejemplos de socialidad humana propone vínculos familiares, nacionales, o la fraternidad universal del género humano. Esta razón de socialidad se puede aplicar a la Iglesia y nos pone ante la tesis xibertiana del fundamento de lo social en la Iglesia: «las realidades básicas de la religión cristiana inducen por sí mismas una verdadera unidad entre los fieles anterior a la que deriva de la constitución jerárquica de la Iglesia»³⁴. De ahí que pueda concluir: en la Iglesia de Cristo la razón de *sociedad* es un aspecto particular y sobrepuesto a la razón de *comunidad*³⁵.

El resultado de estas reflexiones nos pone ante la realidad de la Iglesia como sujeto de las prerrogativas que Cristo Jesús su fundador le otorgó, como sujeto inmediato de los valores sobrenaturales que Cristo trajo al mundo, como sujeto infalible de sus promesas: la Iglesia es el «asiento de la verdad» (*columna et firmamentum veritatis*), el «asiento de la santidad», la «Esposa sin mancha ni arruga» (Ef 5, 25-28), «la continuadora indefectible de la redención»³⁶. Estamos ante la Iglesia como «totalidad de un cuerpo viviente», donde la ecumenidad y catolicidad determinan la indefectibilidad, que procede de la perenne asistencia de Dios, no de poderes conferidos a los hombres. Las propiedades y notas de la verdadera Iglesia ponen de manifiesto la vitalidad sobrenatural del organismo eclesial y el cumplimiento de las predicciones de Cristo³⁷.

Estos son algunos rasgos de la noción de Iglesia que Xiberta está utilizando para proporcionar una solución «orgánica» al problema del papa y los obispos. Conoce las objeciones de su planteamiento (forja de una idea de Iglesia invisible contrapuesta a la visible y jerárquica), pero rechaza que su postura implique una desvirtuación de la constitución jerárquica de la Iglesia. Esta

33. *Fundamento*, 406-407; *De ratione*, 71: «Sociales colligationes toties oriuntur quoties contingat ut homo cum aliis hominibus aliquid unum agat vel patiatu sive aliquo communi bono fruatur»; *El papa y los obispos*, 236.

34. *Fundamento*, 408.

35. Fue F. Tönnies quien propuso esta distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, comunidad y sociedad. Véase Y. CONGAR, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 35.

36. *El papa y los obispos*, 237.

37. En su DE Xiberta distingue las "Ecclesiae proprietates relate ad bona spiritualia ipsi concedita" y las "Ecclesiae proprietates relate ad modum suae existentiae". Bajo el primer capítulo caen la *verdad*, la *indefectibilidad*, la *santidad*; bajo el segundo rúculo se hallan la *unidad-catolicidad-apostolicidad*.

es precisamente su opción teológica en la línea del romanticismo eclesiológico de la Escuela de Tubinga, desmarcándose de la eclesiología apologética de la Contra-reforma. Además, por otro lado, no niega esa dimensión de visibilidad, de institución, sino que su interés estriba en señalar el «orden con que estas realidades se verifican» a la hora de explicar la construcción social de la realidad eclesial: «la jerarquía no es lo primero que da condición social a la obra de Cristo, como si los dones sobrenaturales personales afectasen a los fieles en el orden individual y que sólo posteriormente sobreviniese la unidad social por la presencia del papa y los obispos»³⁸.

2.2 La jerarquía eclesial

Por su misma naturaleza de sociedad —como ya hemos visto— la Iglesia reclama una constitución jerárquica. Esta viene exigida por funciones que se ejercen a través de personas dotadas de autoridad, como son las de magisterio, gobierno, comunicación de los bienes sobrenaturales (remisión de los pecados e incorporación al cuerpo místico, participación en la eucaristía). Xiberta se sitúa en la línea del triple *munus* de Cristo, profeta, rey, sacerdote, trilogía, que promovida por la teología protestante, fue asumida en el siglo pasado por la teología católica para dar expresión a las funciones jerárquicas del *magisterium-regimen-ministerium*³⁹. Xiberta remite a Jesucristo la institución de la jerarquía eclesial a partir de la institución de los doce, su creación como Apóstoles, la colación de poderes sacramentales y del encargo misionero de predicar el evangelio, junto con la efusión del Espíritu Santo⁴⁰. Esta misión va acompañada de la concesión de la potestad; ésta no se restringe al oficio de santificación sacramental, sino que también vale para el magisterio y gobierno: el magisterio no es mera comunicación de conocimientos, sino ejercicio de autoridad y participación en la autoridad del Maestro; el gobierno no es mera dirección y coordinación de actividades, sino orientación de los hombres a la salvación. En consecuencia, y aunque la distinción entre *poder de orden* y *poder de jurisdicción* le parezca «justa y útil», Xiberta rechaza la separación neta, «porque en la Iglesia la jurisdicción demanda ser profundamente influida por el poder de orden»⁴¹. Este poder —dice a continuación— es «sostén de los oficios jerárquicos».

38. *Fundamento*, 412-413; *El papa y los obispos*, 237.

39. Véase J. FUCHS, *Magisterium, ministerium, regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Bonn 1941); A. FERNANDEZ, *Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoría* (Pamplona 1982); L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie* (Frankfurt/M-Bern 1982).

40. *El papa y los obispos*, 240.

41. *Ibid.* 241.

Cristo Jesús habría conferido a los doce apóstoles en toda su integridad «los poderes y la misión»; aduce en este sentido todos aquellos textos donde el Señor concede al «grupo» apostólico los poderes de atar y desatar, el encargo de celebrar la eucaristía y de anunciar su muerte, la misión de enseñar, de bautizar y de predicar (Mt 16, 18; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 28; Jn 20, 21-22; Mt 28, 19-20). Intencionadamente hablo genéricamente de «grupo» apostólico, pues aquí topamos con la negativa persistente del carmelita catalán a aceptar la expresión «colegio apostólico»:

«El Señor no seccionó la Iglesia en doce parcelas, una para cada apóstol. Ni siquiera confió la Iglesia total a los doce colegialmente. Cuando hablamos del colegio apostólico, bien sabemos que esta palabra no se toma en sentido riguroso»⁴².

Merece la pena detenerse en este punto, pues de ahí arrancan las reservas teológicas de Xiberta frente a la idea de colegialidad episcopal. Nótese, además, que la noción de «colegio» remite a una de las cuestiones candentes tratadas en la llamada *Nota explicativa praevia*. Ya hemos indicado que Xiberta rechazaba formalmente la utilización de la idea *Colegio de los Obispos* en sus *Animadversiones in schema Constitutionis de Ecclesia*. A su pesar, la expresión acabó entrando en el texto conciliar definitivo (cf. LG 22.23.25; CD 4, etc.); sin embargo, su significado, tras los debates conciliares, fue precisado en la llamada *Nota explicativa*. E. Olivares señala a nuestro carmelita como exponente de la negativa a interpretar el *colegio episcopal* en sentido de un colegio «jurídico», postura que «ha resultado plenamente conforme a las directrices de la *Nota explicativa*»⁴³.

De cara a perfilar la concepción xibertiana de la jerarquía hay que precisar dos cuestiones profundamente ligadas entre sí: por qué rechaza la noción de colegio y cuál es exactamente su posición respecto de la colegialidad episcopal. En su respuesta a estas cuestiones va implícita la solución al problema de la relación papa-obispos. Es el momento de tener en cuenta su «votum» (octubre de 1963) relativo al capítulo II en el esquema eclesiológico, es decir, sus *Animadversiones in schema Constitutionis de Ecclesia*, así como las *Osservazioni intorno agli ultimi sviluppi della questione*, esto es, el epígrafe añadido en la versión italiana (aparecida en 1964) del artículo *El papa y los obispos*⁴⁴. Comence-

42. Ibid. 241.

43. E. OLIVARES, *Análisis e interpretaciones de la "Nota Praevia explicativa"*: Estudios Eclesiásticos 42 (1967) 183-205; sobre Xiberta: 196-200.

44. B. XIBERTA, *Il Papa e i Vescovi*: Divus Thomas 67 (1964) 165-182; el epígrafe añadido corresponde a las pp. 178-182.

mos por estas últimas, ya que Xiberta nos suministra el estado de la cuestión tras los debates conciliares sobre la colegialidad episcopal.

Xiberta parte de la constatación de que las discusiones conciliares han puesto en marcha dos teorías de la colegialidad episcopal, una concepción «más cauta» y una concepción «más audaz». Ambas trabajan sobre el supuesto común de que la autoridad de los obispos no se limita a sus diócesis particulares, ya que en su totalidad forman un colegio a través del cual acceden al gobierno de la Iglesia universal; pero entre ellas se detectan notables diferencias. Mientras que para la primera teoría la pertenencia al colegio es una añadidura de derecho eclesiástico a la autoridad sacramental que está restringida a las diócesis singulares, la concepción «más audaz» considera que la pertenencia al colegio, y el consecuente acceso al gobierno de la Iglesia universal, estaría a la base de la autoridad episcopal en virtud de la misma institución de Cristo. Y por ende, la jerarquía instituida por Cristo sería colegial desde su misma raíz. La creación del colegio de los doce apóstoles sería la creación del colegio de los obispos; este colegio, y no los obispos singulares o uno de ellos, serían el sujeto primario de la autoridad suprema concedida por Cristo a su Iglesia. Por consiguiente, el gobierno de la Iglesia, que en los asuntos diocesanos particulares recae sobre los obispos, debería organizarse colegialmente en los asuntos de índole universal. Los obispos singulares estarían en dependencia del colegio; el obispo de Roma tendría que ejercer las prerrogativas conferidas por el Vaticano I, pero con la cooperación de los otros miembros del colegio.

Voy a tratar de mostrar —esta es mi interpretación— que la postura de Xiberta es la que él ha denominado y descrito como «*più cauta*». Precisar esta toma de postura reclama explicar cómo y por qué rechaza esa segunda concepción, «*più audace*», que no sólo ha despuntado con vehemencia al comienzo de la segunda sesión del Concilio, sino que —como reconoce— ha sido «*accolta nello schema definitivo*»⁴⁵. ¿Qué juicio teológico le merece a Xiberta esta «audaz» teoría de la colegialidad? Nuestro carmelita resulta explícito como en pocos lugares: esta doctrina le parece «teológicamente inaceptable» y «de escaso valor en orden a una revalorización de la dignidad de los obispos». Recapitularé su posición conforme a estos dos momentos de su censura.

1. ¿Por qué esa doctrina es «teológicamente inaceptable»? En el planteamiento de cualquier cuestión teológica hay que atender, en primer lugar, a los datos revelados. Xiberta ha formulado este principio del quehacer teológico en estos términos: «en la sagrada teología no caben creaciones arbitrarias,

45. *Il papa e i vescovi*, 179.

antes bien precisa enlazarlo todo con la divina revelación»⁴⁶. Por tanto, hay que desentrañar el sentido de los textos evangélicos arriba citados. La exégesis del dato revelado hecha por Xiberta considera que la Iglesia se confía a todos y cada uno de los apóstoles, dotados del poder y de la misión en su integridad; la clave interpretativa es doble: Cristo no confió la Iglesia total a los doce colegialmente, y cuando hablamos del colegio apostólico, no se toma la expresión en sentido riguroso. Por tanto, «cada apóstol, dotado de un poder y una misión ordenados tendencialmente a la Iglesia total, los ejercerá dentro de los límites que impondrá la coexistencia de los otros apóstoles»⁴⁷. Y si todos los apóstoles son, a tenor de Ef 2, 20, el fundamento de la Iglesia, Pedro, siendo uno de los Doce, no ha recibido poderes peculiares, «sino la condición de piedra fundamental con respecto a toda la Iglesia», «el encargo de confirmar a sus hermanos» (Lc 22, 32), y «el mandato de apacentar a los corderos y a las ovejas» que, según una interpretación de Jn 21, 15ss-, designan respectivamente a los fieles y a los pastores⁴⁸.

Las *Animadversiones*, u *Observaciones al capítulo II del Esquema de la Constitución de la Iglesia* formulan en esta misma línea una razón para suprimir del texto conciliar el concepto «colegio de Obispos»: «la idea de colegio no refleja suficientemente la doctrina revelada». ¿Qué significa exactamente esta tesis frente al adversario teológico? En las *Osservazioni* Xiberta imputa a la concepción «più audace» de la colegialidad un grave error de método que se puede concretar en esta triple perspectiva: (a) utiliza un concepto vago y genérico de colegio, (b) que ni es bíblico ni pertenece a la tradición, y (c) connota elementos jurídicos extraños a la constitución de la Iglesia. Véamoslo más despacio.

- a) Esa concepción de la colegialidad episcopal incurre en un grave error de método, en primer lugar, porque introduce un «concepto genérico y vago» (colegio) a la hora de fijar la realidad específica de la constitución de la Iglesia; con ese concepto se quiere justificar la colegialidad de los obispos, y de su naturaleza de colegio se saca la consecuencia de que el colegio es el «sujeto primario de la autoridad suprema». Ya hemos visto antes cómo interpretaba Xiberta los datos revelados: el modo preciso de la colación de poderes por Cristo excluía de entrada una interpretación en el sentido de un «colegio apostólico».
- b) Xiberta profundiza su crítica en este sentido: «colegio» es un «término no-bíblico, de escaso uso entre los Padres, poco frecuente entre los

46. *El papa y los obispos*, 243.

47. *Ibid.* 241.

48. *Ibid.* 242; alude a los textos petrinos formulados al principio (233).

teólogos»; ese término oscila entre una simple categoría de personas (colegio médico, por ej.) y un ente moral (como colegio senatorial); lo peligroso de todo el procedimiento radica en que se justifica desde las fuentes el sentido más vago, pero se quiere utilizar en el sentido fuerte de ente moral para explicar la constitución de la Iglesia y la estructura colegial del episcopado. Hay que decir, empero, que Xiberta no tiene razón cuando afirma que el término «colegio» sea extraño a la tradición, sino que pertenece al vocabulario eclesiástico secular⁴⁹: la idea de colegio y de colegialidad está perfectamente atestiguada en la Iglesia Antigua y tampoco ha faltado en la teología católica entre los siglos XV-XIX. Frente a la exégesis de Xiberta de los textos de la institución apostólica, el texto definitivo de *Lumen gentium* considera que los Doce fueron llamados por el Señor y habrían sido instituidos «ad modum collegii seu coetus stabili» (LG 19, NEP); en otras palabras: la forma original del oficio eclesiástico instituida por el Señor es colegial, si bien uno de los Doce, Pedro, viene puesto a la cabeza del resto y sigue perteneciendo al colegio. Es cierto que la palabra «colegio» constituye una adición interpretativa del Concilio respecto al texto escriturístico, mas no infundada a la vista de los pasajes del Nuevo Testamento (Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-42; Lc 6, 13; Mt 28, 16-20; Mc 16, 15; Lc 24, 45-48; Jn 20, 21-23; Hech 2, 1-26; Ef 2, 20). A Xiberta (y a algunos Padres conciliares) le atormentan usos extraeclesiales de la palabra «colegio», pero que —como declaró la *Nota explicativa*— no son ni han de ser decisivos en la interpretación del texto conciliar. Se trata de usos lingüísticos que entienden «colegio» en el sentido jurídico de «persona moral»⁵⁰. En este punto, como vamos a ver, la exégesis se entevera con convicciones y elementos muy específicos de la concepción orgánica xibertiana de la Iglesia y del puesto que lo sobrenatural, lo sacramental y lo jurídico desempeñan en ella.

- c) Desde el hecho de que Pablo VI utilizara en el discurso inaugural de la segunda sesión del Concilio la expresión *cuerpo de los obispos*, Xiberta se muestra dispuesto a aceptar un uso «menos estricto» del término.

49. Véase J. RATZINGER, *La colegialidad episcopal según la doctrina del Concilio Vaticano II*, en: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1972) 192-194.

50. En sus *Animadversiones* al cap. II del esquema Xiberta desenmascaraba esta postura extrema: «debemos evitar cuidadosamente la expresión *Colegio de Obispos* porque actualmente está vigente la teoría que quiere ensalzar al *Colegio de los Obispos* con el significado de persona moral que fuera como el sujeto inmediato de la plenitud de la potestad, de donde derivara al Sumo Pontífice y, de algún modo, a los demás obispos (...) Actualmente, esta teoría se expone abiertamente en algunas reuniones extraconciliares».

Encuentra para ello razones en el dato revelado, de modo que la expresión *Colegio de los Obispos* es pertinente en cuanto que «la asociación de los obispos es enteramente esencial a la institución de Cristo». En este sentido, propone la terminología de *Cuerpo/orden de los obispos*, terminología que, sea dicho de paso, ha sido adoptada en el texto definitivo de *Lumen gentium*. Pero entonces se hace más urgente la respuesta a esta pregunta: si parece legítimo el uso lingüístico *cuerpo/colegio de obispos*, ¿dónde radica, finalmente, la aversión de Xiberta hacia el concepto de *colegio de los obispos*?

En sus *Animadversiones* denuncia como falso y repudiable el significado de «colegio» en la clave de «persona moral», es decir, de pluralidad de hombres constituida en sujeto inmediato de ciertas propiedades de las que participan las personas físicas que son miembros del colegio. Esta repulsa retorna al dato revelado en el modo concreto de la institución de Cristo Jesús: a ninguna persona moral ha conferido Cristo Jesús prerrogativas, facultades y poderes; el Señor ha hecho entrega sacramental de poderes sacramentales a hombres concretos. En palabras de Xiberta: «por el contrario, la idea de *colegio* se refiere enteramente al orden jurídico, es decir, a aquel orden que los hombres pueden constituir conforme a la naturaleza humana»; la idea de *colegio* no pertenece al ámbito de la realidad de la acción divina. Por consiguiente, sobre una persona moral, que es sujeto incapaz de sacramentos, no puede recaer la suprema dignidad de la institución de Cristo, como origen inmediato de la potestad de los obispos que es sacramental.

Hay que valorar en la postura de Xiberta la convicción que hace depender las funciones jerárquicas del poder sacramental; Cristo las comunica real y sacramentalmente, es decir, a personas físicas, nunca a una «persona moral». Para Xiberta, los Doce formaron el *colegio* porque todos y cada uno recibieron esa potestad, no al contrario. De ahí que Xiberta acepte se sentido «menos estricto» de colegio, cuerpo u orden. Ahora bien, debido a sus convicciones relativas a la condición social de la Iglesia, Xiberta se muestra incapacitado para pensar un «*colegio*» que se vea libre del veredicto de «persona moral», esto es, de una recaída en el juridicismo. Pienso que, en último término, las resistencias de Xiberta contra la categoría *Colegio de los Obispos* no derivan sólo de resultados exegéticos (el modo de Cristo de instituir la jerarquía), sino que tienen que ver con su noción de «lo social», donde el orden jurídico ocupa un lugar secundario y derivado. A favor de esta interpretación se pueden aducir pasajes donde nuestro carmelita afirma que la noción de *colegio episcopal* implica una recaída en el juridicismo.

Precisamente, en su artículo sobre el *fundamento del carácter social de la Iglesia*, explícita de pasada —en una nota a pie de página— el juridicismo

que percibe en la idea de la *colegialidad episcopal*: «El peligro de juridicismo se acentúa más bien cuando obtienen excesivo realce las creaciones humanas que por razones prácticas vienen a suplantar la acción personal de cada obispo: provincias eclesiásticas, conferencias nacionales, colegio episcopal, etc., sobre las cuales la virtud sacramental sólo recae mediatamente»⁵¹. Y, a renglón seguido, apela a la autoridad y al sentido de la realidad sobrenatural del cardenal Newman, antes incluso de su conversión, que decía sentir una profunda reverencia hacia su obispo, no así hacia cualquier forma de *congregación episcopal*.

Este mismo tipo de reflexión se registra en las *Osservazioni*: «colegio» es una entidad moral, una pluralidad de hombres cooperantes a un mismo fin, una creación humana. Los hombres —dice Xiberta— crean colegios impersonales cuando falta el individuo dotado del poder adecuado; no existen instituciones naturales o de derecho divino que reciban el nombre de «colegio». «Colegio» es una categoría inferior, muy por debajo de lo que afirma la categoría de episcopado. Este prejuicio xibertino se pone de manifiesto en la explicación del surgimiento del colegio de cardenales o de las conferencias episcopales: son necesarios de cara a los asuntos no determinados por Cristo⁵².

Este planteamiento, más allá de las palabras, impugna el fondo objetivo de la estructura colegial del episcopado. Históricamente, con las breves indicaciones relativas a los sínodos de la Iglesia antigua y a los concilios ecuménicos suministradas en *Lumen gentium* 22, queda impugnada la objeción de Xiberta; desde ahí ha declarado el Concilio «el carácter y la naturaleza colegial del orden episcopal». Dando la espalda a la historia Xiberta afirma que la realidad testificada en la Escritura y en la Tradición no tiene el carácter de colegio, sino su contrario. Cristo instituyó una pluralidad de apóstoles y de obispos y a cada uno confiere los dones sacramentales para que todos y cada uno cooperen a la edificación del cuerpo místico. A todos dio un mandato: el de la unidad (*ut unum sint*), no el de la colegialidad⁵³. Cada uno empeña los dones personalmente recibidos en el predicar y bautizar según la misión recibida; lo característico de la misión apostólica es la dispersión entre las gentes y en Jerusalén no se instituye ningún órgano colegial. En otras palabras: el oficio apostólico no tiene una estructura colegial. El colegio o las agrupaciones de obispos vendrían a suplantar la acción personal del obispo.

Todavía se puede precisar otro aspecto del distanciamiento de Xiberta respecto de la doctrina sancionada por *Lumen gentium*. Tras la institución del

51. *Fundamento*, 402, en nota 1.

52. *Il papa e i vescovi*, 180.

53. *Ibid.* 180-181.

apostolado de los Doce viene la exposición del principio de la sucesión apostólica; LG 20 proclama: «Así como permanece el ministerio confiado personalmente por el Señor a Pedro, ministerio que debía ser transmitido a sus sucesores, de la misma manera permanece el ministerio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ser ejercido para siempre por el orden sagrado de los obispos». Estas afirmaciones apuntan en la dirección de que la sucesión de los apóstoles tiene una estructura colegial del mismo modo que el oficio apostólico tiene una índole comunitaria.

En su descargo hay que decir que las reservas xibertianas hacia el carácter jurídico del concepto *colegio de los obispos* tienen que ver con lo más profundo de su *redescubrimiento* de la Iglesia: si éste consiste en restituir a la Iglesia su intervención en la realización de lo más íntimo de su vida sobrenatural, superar el juridicismo significa no separar las funciones jurídicas de la virtud sacramental. Xiberta resalta —lo vamos a ver enseguida— la sacramentalidad del oficio episcopal, pero considera que lo colegial está separado de lo sacramental y queda desplazado al plano meramente de lo jurídico. Ve en ello una pura creación humana.

2. La otra gran objeción de Xiberta a la doctrina de la colegialidad, que iba a entrar en el esquema de Iglesia, era su escaso valor en orden a una revalorización de la dignidad de los obispos. Aparece expuesta en sus *Animadversiones* y consiste en desplegar la dignidad episcopal en razón de su condición de allegados (*propinqui*) del papa. Esa «proximidad» pone de relieve que la potestad pontificia no es específicamente distinta de la potestad episcopal.

La Iglesia está regida por Cristo de manera permanente: por un lado, está regida por la potestad sacramental que se les confiere a los Obispos cuando reciben la plenitud del sacramento del orden. Xiberta pone de relieve esta idea del episcopado como grado supremo del sacramento del orden; la vinculación de sacramento y derecho, superando la vieja distinción *ordo* y *iurisdictio*, es una idea central en LG 21, que abre la problemática del significado de la sacramentalidad de la consagración episcopal. Por otro, la Iglesia está regida por la asistencia divina, según la promesa de Mt 28, 20, y que se manifiesta en la suprema prerrogativa de esa asistencia de Dios a su Iglesia que es la infalibilidad.

Xiberta afirma con toda rotundidad: «en cuanto a la potestad existe una igualdad absoluta entre el Romano Pontífice y los demás obispos porque todos recibieron la plenitud del sacramento del orden cuando fueron consagrados obispos». Desde la consideración de que la asistencia divina se promete a los pastores en cuanto que enviados a la Iglesia, universalidad de los fieles, hay que preguntarse: ¿dónde radica, entonces, la diferencia entre el Romano

Pontífice y los demás Obispos? Desde el dato revelado (Pedro, sobre quien se edifica la Iglesia, recibió una misión dirigida a la Iglesia universal, con la obligación de confirmar a los hermanos y de apacentar a los corderos y a las ovejas), lo específico del Obispo que sucede a Pedro es su ordenación hacia la Iglesia universal, con la «garantía *absolutamente cierta* de la asistencia divina incluida la infalibilidad, cuando realmente se dirige a la Iglesia universal». Lo que caracteriza, correlativamente, a los obispos, en régimen ordinario, es no dirigirse a la Iglesia universal. Ahora bien, «en todos y cada uno de los Obispos reside cierta ordenación hacia la Iglesia universal»: bien cuando tratan asuntos sustanciales que conciernen a la unidad y universalidad de cristianismo, bien cuando reunidos en concilio ecuménico se dirigen a todos los fieles. En estos casos gozan de la asistencia divina, con la prerrogativa de la infalibilidad.

Podemos recapitular la teoría de la colegialidad de Xiberta. La clave de bóveda de la «cauta» teoría de la colegialidad xibertiana resulta de la fusión de la exégesis de los datos revelados y de una razón teológico-sociológica; el principio exegético es que los apóstoles han recibido el poder universal en un signo de razón anterior a la formación del colegio; formaron un «colegio» o «grupo estable» porque todos recibieron esa potestad; de suyo, el oficio apostólico no tiene estructura colegial. Además el colegio —según la sociología cristiana que practica Xiberta— implica introducir el juridicismo en la institución de Cristo Jesús. Su mandato es la unidad, no la colegialidad. Correlativamente, el obispo recibe en su consagración la potestad universal, aunque restringida o expedita para una diócesis concreta, en un signo precedente a su incorporación al colegio; en otras palabras: queda incorporado al colegio por recibir esa potestad, no al contrario. En fórmula lapidaria de Xiberta: «la pertenencia al colegio es una añadidura de derecho eclesiástico a la autoridad sacramental que está restringida a las diócesis singulares».

Se echa de menos en la doctrina de Xiberta una idea de *Lumen gentium* que es la que hace de charnela entre la sacramentalidad y la colegialidad: «Uno queda constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del colegio» (LG 22). Gráficamente se podría decir: a lo largo de las discusiones conciliares, acaecidas entre los años 1962-64, se ha producido la fusión del capítulo de la sacramentalidad y de la colegialidad del oficio episcopal que habían comenzado siendo dos ensayos independientes. Los dos capítulos se fusionaron para resaltar la dignidad del episcopado. En la mente de Xiberta estas dos magnitudes no han llegado a ensamblarse por las razones ya indicadas. Su «prejuicio» le impide reconocer que el colegio episcopal brota igualmente de un hecho sacramental. La consagración episcopal no afecta sólo

al individuo como individuo, sino que es por su naturaleza integración e incorporación a un todo, superación del aislamiento y participación en una misión común, como la de los Doce; la consagración aparece así como inserción en una comunidad de servicio. Por otro lado, la segunda condición de pertenencia al colegio —la comunión jerárquica con la cabeza y miembros— no es una mera adición exterior al sacramento del orden, sino como un despliegue de su dinamismo y sentido interno: ser obispo de la Iglesia católica.

Para resaltar la dignidad del episcopado Xiberta ha seguido sus propios caminos. Con estas reflexiones ha quedado anticipada su solución al problema de la relación primado-episcopado. Ahí se hace valer la solución anteriormente anunciada: «el primado es la misma autoridad episcopal ejercida en determinadas condiciones que, por voluntad de Cristo Jesús, inducen la supremacía»⁵⁴.

3. Conato de solución

Hay que volver al punto de partida, que se concreta en la cuestión: ¿cómo concebir la autoridad pontificia de forma que en nada quede oscurecida la autoridad de los obispos, sino que se le garantice todo su esplendor? ¿Cómo garantizar la unidad frente a la duplicidad de poderes?

Xiberta declara su presupuesto, que no puede ser otro que el principio de la sucesión apostólica (cf. LG 20); nuestro carmelita lo formula de esta manera: «la jerarquía actual continúa la institución de los apóstoles en sentido estrictísimo...», «damos por descontado que en los obispos persevera la autoridad que de Cristo recibieron los apóstoles y que en el papa se mantiene lo particular que recibió san Pedro»⁵⁵. Rechaza como «desgraciada innovación de nuestros días» la problemática implicada en la idea de una «sucesión apostólica», es decir, la generación de una jerarquía por la evolución de las estructuras apostólicas y subapostólicas. Como ya se ha indicado, la exégesis xibertiana adolece de ahistoricidad, quisiera ver una Iglesia (y su jerarquía) ya adulta saliendo de las manos de Cristo y de los Apóstoles.

Llegados a este punto, podemos reproducir literalmente el núcleo de lo que Xiberta ha llamado su «conato de solución»:

«En consecuencia, atribuimos a los simples obispos una *plenitud de potestad y de misión tendencialmente universalista*, pero de hecho limitada por la coexisten-

54. *El papa y los obispos*, 235.

55. *Ibid.* 242.

cia de otros obispos dotados de igual poder y misión; al papa, por su parte, atribuimos una *plenitud* no sólo tendencialmente sino muy *actualmente universalista* según la especial ordenación a toda la Iglesia que Cristo impuso a san Pedro»⁵⁶.

En otras palabras: lo que discrimina y diferencia la autoridad papal y episcopal es su diversa universalidad; dado que la función pastoral del papa se orienta a toda la Iglesia, le compete de forma particular la prerrogativa de la infalibilidad. En un momento ulterior compara Xiberta esta su «tercera concepción» con las dos concepciones expuestas en la primera parte: con la postura episcopalista conviene en reconocer a la autoridad episcopal la plenitud de poder, ya que no hace distinción entre esas dos potestades y el papa gobierna la Iglesia universal con la misma plenitud recibida de su consagración episcopal para regir la Iglesia de Roma. Con la postura segunda conviene en garantizar lo singular del primado papal: a él y sólo a él compete la misión de gobernar la Iglesia universal, junto con la prerrogativa de la infalibilidad de su magisterio, es decir, con la garantía absolutamente cierta de la asistencia divina. Las divergencias son también evidentes: frente a la primera postura coloca al papa en el vértice de la jerarquía eclesial; disiente de la segunda al rechazar una diferencia radical de poderes incluso respecto a la extensión de régimen, pues se atribuye a la autoridad episcopal «una real tendencia a la universalidad» restringida por la pluralidad de los que ejercen ese poder⁵⁷.

Tras la presentación de este conato de solución, resultan importantes las ventajas que Xiberta percibe en su planteamiento; estas ventajas se aducen a modo de confirmación de la concepción de jerarquía propuesta; por otro lado, aparecen como corolarios que se derivan del vigor interpretativo inscrito en la visión de Iglesia adoptada. Recordemos brevemente: no es la estructura jerárquica la que da a la Iglesia el carácter social, sino que en ella lo social nace en la interioridad de los dones sobrenaturales. Estas ventajas teológicas son:

1. El primado del papa no sufre menoscabo alguno por el hecho de que sus prerrogativas no son prerrogativas que procedan de un poder especial, sino que «son las prerrogativas de la misma Iglesia»⁵⁸. A su favor invoca con toda razón la definición de la infalibilidad por el Vaticano I, que establece que la infalibilidad del Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, es la misma infalibilidad de la que el redentor quiso estu-

56. *Ibid.* 242. Las cursivas son mías.

57. *Ibid.* 243.

58. *Ibid.* 244.

- viese dotada su Iglesia; lo cual es distinto de afirmar la subordinación del ejercicio de la autoridad magisterial al consentimiento de los fieles («ex sese, non autem ex consensu ecclesiae»).
2. En consecuencia, se puede afirmar que «así no se introduce ningún poder espiritual y sobrenatural no conferido sacramentalmente»; y como hace notar nuestro teólogo «el pontífice romano no recibe ningún rito sacramental peculiar»⁵⁹. La dimensión de universalidad sobrevenida depende de la sede y de la ordenación de la Iglesia de Roma a la Iglesia universal. En otras palabras, el papa es un obispo. Así lo recordaba Bernardo de Claraval en ese «*Papstspiegel*» que es su *De consideratione*. Estamos muy lejos de aquel principio sobre el que Agustín Triunfo de Ancona ha asentado la eclesiología papalista: «*Papa est nomen iurisdictionis*».
 3. La tercera ventaja se refiere al episcopado: la potestad recibida sacramentalmente no se ve constreñida por referirse a un territorio determinado, sino que a ese ejercicio de la potestad «sólo pone el límite proveniente de la pluralidad de obispos»⁶⁰. Uno es ordenado obispo de la Iglesia católica, para regir una Iglesia determinada. Al mismo tiempo —dirá Xiberta— se evita un grave inconveniente que achaca a la teoría episcopaliana: considerar al obispo como dueño y señor de un determinado territorio. La concepción de la autoridad del papa y los obispos, llevada a un lazo común, permite sancionar «la intervención del papa en el gobierno de todas las diócesis, de otro lado aparecen los obispos llamados por su mismo oficio a cooperar al bien de toda la Iglesia con potestad ordinaria, no delegada, cuando se reúnen en concilio».
 4. Una última ventaja de esta postura es la de su mayor elasticidad o ductilidad para enjuiciar el pasado y abordar el futuro. Respecto del pasado, es claro que en los tiempos antiguos la intervención del romano pontífice en los asuntos de las Iglesias particulares era «mucho menos frecuente y menos codificada que en la actualidad», aunque la historia registre ejemplos desde tiempos remotos (carta de Clemente a la Iglesia de Corinto). De cara al futuro, en una hipotética desaparición de la ciudad de Roma, no resulta difícil entrever medios de transmitir la ordenación a la Iglesia universal con las mismas prerrogativas primaciales.

59. Ibid. 244-245.

60. Ibid. 245.

IV. A MODO DE EPÍLOGO: UNA CUESTIÓN DE ACTUALIDAD

El primer epígrafe del artículo sobre *El papa y los obispos* que he venido analizando obedece al título: «una cuestión de actualidad». A modo de epílogo hay que decir que la cuestión del primado y del episcopado no ha perdido, sino que incluso ha reganado actualidad. Es una cuestión de actualidad, en primer término, porque después de las declaraciones del Vaticano II sigue siendo una tarea de la Teología pensar la relación entre el principio primacial y el principio colegial. En el fondo late el problema del tránsito entre los dos concilios del Vaticano: del Vaticano I (el concilio del Papa) al Vaticano II (el concilio de los obispos). El Cardenal Newman esperaba que el Vaticano II trazara un equilibrio del mismo modo que Calcedonia supuso un contrapeso tras el escoramiento de Efeso. ¿Se ha logrado de veras la síntesis añorada por Newman en la teoría y en la práctica?

Por relación a las definiciones papales del Concilio Vaticano I, la noción de «colegialidad» reavivó cuestiones teóricas muy profundas a las que Xiberta nos ha acercado: ¿es la Iglesia constitucionalmente una monarquía? ¿Es la Iglesia una estructura colegial o, por el contrario, está constituida por un poder absoluto, que en el fondo puede desactivar y dejar fuera de juego todas las demás instancias, haciéndolas primero insignificantes y luego innecesarias? ¿Qué implica la definición de la suprema jurisdicción del Romano pontífice y de su magisterio infalible? ¿La potestad episcopal y la potestad del primado son integrables, están internamente correlacionadas o son alternativas, y, sólo por concesión de una, es la otra real en la Iglesia? ¿Constituyen los obispos un cuerpo, orden, colegio y en cuanto tal tienen autoridad, o son, por el contrario «mónadas», que con su autoridad individual hacen cada cual en su lugar lo que creen conveniente?

En la práctica los problemas se complican a la vista de los ocho últimos siglos de historia: mientras el primado romano se configuró sistemáticamente al modo de una monarquía absolutista, el colegio episcopal ha de crearse una tradición y praxis; la hipertrofia del primado se vio acompañada por una atrofia de la estructura episcopal-sinodal⁶¹. El reconocimiento del pleno derecho que asiste al episcopado ha de ser concretado en teoría y praxis. El Vaticano II afirma que el colegio episcopal unido y encabezado por el Papa detenta

61. El comienzo de estos procesos históricos ha sido descrito magistralmente por F. KEMPF, *Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform*: Archivum Historiae Pontificiae 16 (1978) 27-66; Id., *Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papstsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.*: AHP 18 (1980) 57-96.

la potestad plena, suprema y universal en la Iglesia, esa autoridad que el Papa detenta solo en razón de su primado (LG 22). De estas afirmaciones surge esta cuestión última que sigue dividiendo los espíritus: ¿estamos ante un único portador de la autoridad suprema en la Iglesia, o se trata, más bien, de dos sujetos desiguales?

Prueba de su actualidad es, finalmente, la reciente encíclica papal *Ut unum sint* (1995). Juan Pablo II exhorta a buscar nuevas formas de articular el ejercicio del primado⁶². Supuesta la actualidad de la cuestión, ¿cuál es la actualidad del «comato de respuesta» de Xiberta?

La teoría y la praxis han desbordado su postura en varias direcciones que tienen que ver con su depauperada percepción de la realidad de la «colegialidad». Para Xiberta la vida eclesial transcurre primordialmente entre estos dos polos: el del obispo particular (y su diócesis o Iglesia local) y el papa (y la Iglesia universal). Pienso, por contra, que una forma de equilibrar el Vaticano I y el Vaticano II pasa por el desarrollo consecuentemente de una teología de la Iglesia local, así como la puesta en práctica de la forma colegial del ejercicio del primado. Entre la Iglesia local (con su obispo) y la Iglesia universal (con el papa) hay que hacer intervenir unidades eclesiales de carácter regional. Ello implica revalorizar el tejido eclesial de las instancias intermedias de naturaleza sinodal o colegial. En este sentido, el Concilio ha sancionado la institución del Sínodo de Obispos, los Concilios particulares, las Conferencias episcopales. Estas instancias intermedias están llamadas a reencarnar el espíritu de la antigua eclesiología de *communio* de la patrística y del primer milenio y representan una actualización de las estructuras sinodales y metropolitanas de la Iglesia antigua. Con W. Kasper se puede convenir —y esto difícilmente lo entendía Xiberta— que una institución, como las Conferencias episcopales, gozan de este carácter teológico: «son *iure ecclesiastico*, pero *cum fundamento in iure divino*»⁶³.

Cabe señalar dos aspectos de actualidad inscritos en la postura de Xiberta. En primer lugar, la interioridad recíproca entre una noción de Iglesia y la aplicación a la realidad eclesial de un modelo sociológico. Resaltemos una de las fórmulas sintéticas preferidas por el carmelita catalán para definir la Iglesia: la Iglesia es «la continuadora indefectible de la redención». Xiberta apuesta por una noción «orgánica» que se completa desde una concepción so-

62. Véase S. MADRIGAL, «*Praevis ut prosis*». Consideraciones en torno a la encíclica *Ut unum sint*. Miscelánea Comillas 55 (1997) 391-403.

63. W. KASPER, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*. Theologische Quartalschrift 167 (1987) 3. Sobre esta temática, véase: H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA, *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1988); A. ANTON, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión* (Salamanca 1989).

ciológica, que sitúa con gran coherencia el problema del episcopado-primado en el marco de una visión eclesiológica de conjunto. Xiberta ha adoptado la sociología cristiana de J. M. Llovera. No se puede prescindir de la teoría social ni de la historia para comprender y explicar la institución eclesial⁶⁴.

En segundo lugar, es un acierto de Xiberta su forma de entender la función primacial desde su condición más radical: la función episcopal del Obispo de Roma. Esta perspectiva preside el planteamiento de la encíclica *Ut unum sint*, dimensión que ha sido puesta de relieve por P. Hünermann⁶⁵. Se enlaza así con la mejor tradición tomando distancia de la formulación de la relación primado-episcopado en la clave «*papa est nomen iurisdictionis*», una clave que venía propiciada por la disociación entre sacramento y jurisdicción, entre *potestas ordinis-potestas iurisdictionis*, utilizada durante siglos para establecer la relación de distinción entre primado y episcopado. Aquí descuello el elemento más específico de la concepción xibertiana de la jerarquía y que se resume en este postulado: la duplicidad de poderes queda superada en razón del carácter sacramental de la consagración episcopal, que es una y la misma para el obispo de Roma y para el obispo de cualquier diócesis.

64. Véase J.A. KOMONCHAK, *Ecclesiology and Social Theory. A Methodological Essay*. The Thomist 45 (1981) 262-283. A título de ejemplo, puede contemplarse la aplicación de la teoría de la sociedad habermasiana a la Iglesia, —según su distinción entre «mundo-de-la-vida» y «sistema»—, como correctivo a la *institución*; al «mundo-de-la-vida» equivaldría la realidad del Pueblo de Dios, mientras que el «sistema» sería el elemento institucional. Véase el trabajo de P. LAKE-LAND, *Church as Lifeworld and System: towards a critical social ecclesiology*. The Month 23 (1990) 88-95.

65. *Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends*. Herder Korrespondenz (1996) 298-302.

