

TEOLOGIA DE LA IGLESIA PARTICULAR (Reflexiones a propósito de un libro reciente)*

ARTURO CATTANEO

Estas páginas tienen por objeto exponer unas breves consideraciones suscitadas por la lectura de la obra de José R. Villar, sobre la teología de la Iglesia particular, en la literatura de ámbito francófono.

El libro se presenta al lector como una síntesis de los antecedentes teológicos más significativos que han desembocado en la teología de la Iglesia particular según la encontramos hoy en los documentos del Concilio Vaticano II. A nuestro juicio, y salvo mejores datos, esta investigación ciertamente viene a llenar un vacío informativo sobre el tema. Haremos una descripción del libro en sí mismo, según el estilo clásico de la «recensión», tarea necesaria para situar el contexto de nuestras posteriores reflexiones personales. De manera que la presente Nota podría ordenarse del siguiente modo: en primer lugar, presentaremos un breve esquema del trabajo de Villar (I). Seguidamente, intentaremos trazar las líneas generales del proceso seguido por la teología de la Iglesia particular, según se desprende del análisis del libro (II). Finalmente, quisiéramos ofrecer nuestras observaciones sobre algunas ideas apuntadas por el propio autor al hilo de su investigación (III).

I. ESQUEMA DE LA INVESTIGACIÓN

El autor, profesor de Eclesiología en la Universidad de Navarra, ha pretendido con esta investigación ofrecer una orientación rápida y una in-

* JOSÉ R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Ed. Eunsa («Colección Teológica», n. 63), Pamplona 1989, 582 pp., 16 x 24.

formación abundante que sitúe al estudioso del Concilio en el contexto teológico del tema que se propone abordar.

Tras esa finalidad late la certeza de que los textos del Vaticano II no se entenderían bien sin prestar atención a lo que los Padres conciliares precisamente quisieron decir, de manera que se impone al teólogo y al canonista la necesidad de tener en cuenta, entre otros, un criterio hermenéutico de las Actas conciliares: la teología que los Padres poseían y utilizaban. En este sentido, afirma el autor: «Pensamos que este trabajo no reduce su interés a la mera información sobre un periodo histórico. Según hemos dicho anteriormente, cuando se trata de conocer los prolegómenos de un aspecto tratado en un Concilio de la Iglesia, 'lo histórico' de algún modo se convierte en luz que ilumina el magisterio conciliar» (p. 16). Por ello mismo, el A. entiende que los resultados de su investigación pueden servir como información básica para una sistematización dogmática de la teología de la Iglesia particular (vid., por ejemplo, la *Conclusión*).

Con esta perspectiva, Villar va a acotar su atención en la teología francófona anterior al Concilio. La justificación de esa elección la da él mismo cuando dice: «La elección del ámbito teológico francófono como zona de nuestra encuesta responde a la importancia objetiva de la aportación de los teólogos franceses y belgas en el último Concilio. Además, estos países reflejan una vitalidad de la Iglesia que nos parecía adecuada para la fermentación de las ideas que tratamos de encontrar, surgidas como consecuencia de las propias necesidades pastorales de aquellos años» (p. 14). Por tanto, los resultados de su trabajo sólo serán aplicables a este ámbito determinado. En todo caso supone buena parte de la aportación teológica de la época preconiliar, aunque sería conveniente, pensamos, contar con otros estudios que abarquen, sobre todo, la teología de lengua alemana.

El libro, dividido en dos partes y una conclusión, con 11 capítulos, abre sus páginas con una Introducción en la que el autor justifica la necesidad y el interés de su investigación, con referencias a la situación actual de la teología de la Iglesia particular. Seguidamente, la Primera parte, tiene como objeto presentar la situación teológica en que se encontraba la doctrina del episcopado a comienzos de nuestro siglo y, juntamente, el A. apunta las condiciones que hacen posible la vía dogmática del tratado sobre la Iglesia; también considera los primeros trabajos católicos de carácter ecuménico de la época. Esta zona del estudio abarca el tiempo anterior a 1945.

En cambio, los capítulos posteriores de esta Primera parte entran ya de lleno en el desarrollo eclesiológico comprendido entre 1945 y el anun-

cio del Concilio Vaticano II en 1959. El objetivo de esta zona central del trabajo es reflejar los desarrollos de la teología del episcopado, y la aparición del interés por la Iglesia particular en la teología católica, bien sea a través de la investigación sobre las fuentes testamentarias, litúrgicas, patristicas e históricas, bien sea al contacto de la eclesiología ortodoxa rusa del exilio; o bien a través de la reflexión sobre la misión de la Iglesia, terminando con una descripción de lo que supuso el movimiento litúrgico en lo relativo a la Iglesia particular.

En la Segunda parte, el A. toma como punto de referencia cronológico el anuncio del Concilio en 1959. Como es sabido, la teología del episcopado se concentró, a partir de ese momento, en el tema de la colegialidad episcopal. Villar analiza entonces las aportaciones sobre la Iglesia particular que van a surgir a través de las reuniones científicas celebradas en esos momentos, y en los estudios teológicos presentados durante el tiempo inmediato y contemporáneo al Concilio. Finalmente, la Conclusión ofrece un registro ordenado de las líneas teológicas más significativas que se decantan a través del recorrido realizado.

Dos observaciones nos permitimos hacer sobre el esquema aquí expuesto.

De una parte, la dependencia del libro de su origen como tesis doctoral de investigación. Lo cual, como es obvio, no constituye un dato negativo; pero en todo caso condiciona el «estilo» del libro que, si bien gana en calidad científica (abundancia de notas, referencias, etc.), puede hacer algo difícil su lectura lineal. En este sentido, sería de desear una versión más divulgativa de la actual edición, quizá descargándola de buena parte del aparato científico. De todos modos, las breves síntesis que el autor ofrece al término de los principales pasos de su encuesta, facilitan al lector la secuencia de las ideas.

De otra parte, compartimos la opinión del A. cuando, con realismo, afirma: «Respecto de la división sistemática de estas Partes, cabe decir que no ha sido sencilla. De un lado, muchos de estos movimientos [teológicos] se solapan, al menos en lo que respecta a sus protagonistas principales. Otras veces, hay una gran interconexión entre ellos, por lo que puede resultar artificial la división. De cualquier modo, algún criterio había que adoptar» (p. 15). En nuestra opinión, Villar alcanza una sistematización bien lograda, especialmente porque la misma división en capítulos es ilustrativa y orientadora de las corrientes teológicas que han revitalizado la teología de la Iglesia particular. Y, juntamente, tiene razón el A. cuando

señala que la teología de la Iglesia particular será un *decantado indirecto* de esos ámbitos de trabajo teológico (cfr. pp. 5-7).

II. CONTENIDO DE LA INVESTIGACIÓN

Intentando un balance sintético de la investigación sobre la Iglesia particular en esta época, el A. ofrece los siguientes datos.

A su juicio, la idea de Iglesia particular que prevalece *hasta los años cincuenta* es fundamentalmente jurídico-canónica, práctica y teóricamente identificada con el concepto de diócesis. La «diócesis» es una parte de la Iglesia, a cuya cabeza se sitúa un Obispo que, de este modo, colabora con el Papa en su tarea de gobierno universal. Una frase del célebre canonista Wernz es recogida por el A. como síntesis de este clima: «Al Papa ha sido dada la Iglesia como una inmensa diócesis». Prevalece, pues, una descripción casi administrativa de la Iglesia particular. La noción «teológica» de Iglesia particular está ausente y corre la misma suerte que el entero tratado *de Ecclesia*: la ausencia de un método propiamente dogmático hacía difícil, en esos momentos, enfocar de modo distinto la sustancia teológica de las Iglesias particulares (cfr. pp. 20-27).

Desglosando la evolución del tema, podríamos enumerar los pasos más significativos del siguiente modo.

1. El primer autor francés que se ocupa, ya en 1885, de la Iglesia particular —A. Gréa— reconoce en cada Iglesia particular la presencia «mística» de la Iglesia universal (cfr. pp. 27-32). La visión de Gréa estará en conexión con su reflexión sobre el sacrificio eucarístico: cada Iglesia particular posee a Jesucristo entero, sin división y, con El, la riqueza salvífica de la Iglesia. La Iglesia, dirá Gréa, no es la suma de «Iglesias». Está toda entera en cada una de sus partes, pues Jesucristo está todo entero en cada celebración eucarística. Gréa, pues, incide ya en el aspecto de «presencia» de la Iglesia universal en las Iglesias particulares, anticipándose a la perspectiva que los liturgistas elaboran años más tarde de modo especial. En todo caso, el ambiente teológico de 1885, observa el A., aún no ofrecía el clima adecuado para la recepción y desarrollo de estas ideas que, en germen, adelantaban ya una doble dimensión inmanente a la Iglesia misma, el aspecto particular y el universal.

2. El proceso de repensamiento de la teología *de Ecclesia* desde la Dogmática, proporciona, en años sucesivos, las condiciones adecuadas para el inicio de la «teología» de la Iglesia particular. En este sentido, Villar

señala la influencia paulatina de la colección eclesiológica «Unam Sanctam» (especialmente con la divulgación de la eclesiológica de J. A. Möhler, la eclesiológica de los Padres, el ecumenismo, etc.), junto con la relevancia de la teología paulina del Cuerpo místico de Cristo. Estos elementos constituyen, de este modo, factores del proceso de renovación eclesiológica. Además, hay que tener en cuenta la reflexión sobre los sacramentos y la liturgia, realizada también desde el punto de vista eclesiológico. Gran parte de estas ideas cuajan, en un primer momento, en el movimiento litúrgico alemán y, desde el final de la II Guerra mundial, pasarán a formar parte del patrimonio doctrinal de los liturgistas franceses. En efecto, a las perspectivas abiertas por Gréa se añade ahora, en el período de entreguerras, la eclesiológica implícita de los liturgistas alemanes, que ven en la reunión litúrgica la plasmación de los rasgos de la Iglesia, sus propiedades, su naturaleza. La Asamblea litúrgica es la Iglesia presente en un lugar determinado, el Cuerpo de Cristo en oración, la Cabeza y sus miembros, haciendo presente —en el tiempo y el espacio— el misterio cristiano hasta la consumación final (cfr. pp. 32-41).

3. No obstante, la teología católica francófona del momento continuará sin prestar demasiada atención a la Iglesia particular en cuanto tal (cfr. pp. 46-53). El A., por ejemplo, señala como, para Y. Congar en 1937, la Iglesia particular posee un estatuto de *parte*, al que debe adecuarse, consciente de estar integrada en un *Todo* que la engloba (cfr. pp. 46-53). Su condición propia es actuar *ut pars*. Diríamos que, en estos años, la dimensión «*ex quibus*» —expresión con la que *Lumen gentium* n. 23 apuntará ese carácter de «parte» que tiene la Iglesia particular— predomina sobre la dimensión «*in quibus*», desconocida por el momento en la generalidad de los autores. En cierto modo, la historia de los años posteriores puede considerarse como el progresivo desvelarse de esta presencia operativa de la Iglesia una y católica en cada Iglesia particular.

4. A juicio del A., la exégesis bíblica de K. L. Schmidt y de L. Cerfaux supondrá un giro importante en la reflexión sobre el tema (cfr. pp. 53-64). Según dichos autores, la Iglesia particular no es ya sólo una *pars in toto*. Es el *totum in parte*, la Iglesia de Dios presente en cada lugar; y, juntamente, todas las Iglesias particulares forman así una única Iglesia. Entre 1938 y 1942 se inicia, de este modo, la línea de reflexión que subyace en la expresión «*in quibus*» antes citada. Esta primera mitad de nuestro siglo se cerrará, por tanto, con unas intuiciones generales sobre las que los teólogos volverán, en el transcurso de una labor de precisión y acotamiento.

5. En los años comprendidos entre 1945 y 1959 asistimos a la elaboración dogmática de los elementos fundantes de la teología de la Iglesia particular.

a) En primer lugar, la teología del episcopado permite concretar aquella «presencia» de la Iglesia a través de la persona del Obispo. Si el Obispo posee la plenitud del sacramento del Orden y, además, su episcopado posee naturaleza colegial, expresada en y por el mismo sacramento recibido, entonces cada Obispo es quien, en unión con los demás obispos y su cabeza —el Papa— lleva la plenitud de medios salvíficos a la Iglesia particular (sacramentos, Palabra de Dios y comunión). El Obispo hace presente la Iglesia católica en la Iglesia local. Es comprensible, a partir de este presupuesto, la afirmación que ya se hace habitual entre los autores: el Obispo es elemento necesario para la constitución de las Iglesias particulares, porque una Iglesia particular es la presencia de los medios de salvación en un lugar determinado (cfr. pp. 90-191).

b) El diálogo ecuménico facilitará en este tiempo una profundización entre los teólogos católicos. La postura de la «eclesiología eucarística» del Instituto de Teología ortodoxa Saint Serge de París suscita entre los ecumenistas del ámbito francófono un acuerdo básico respecto de la noción de «plenitud sacramental» de cada Iglesia local. Según esto, cada Iglesia es la Iglesia de Dios en un lugar, ya que, desde el punto de vista sacramental —por aquella plenitud del sacramento recibido por el Obispo— la Iglesia universal nada «añade» a la Iglesia particular. Esta idea supone ya un acotamiento de la noción de «plenitud de catolicidad» de la Iglesia particular. Se trata de «plenitud de los medios de salvación», la Palabra y los sacramentos. Pero, además, los teólogos católicos llaman la atención de los colegas ortodoxos de Saint Serge sobre el hecho «societario» de la Iglesia: además de los sacramentos, Cristo ha dado a su Iglesia una dimensión universal con el Colegio apostólico en torno a Pedro. La Iglesia tiene, por voluntad de Cristo, unas estructuras orgánicas de «Iglesia universal», es decir, el Colegio episcopal y, en su interior, el Papa como cabeza. Esta verdad debe ser honrada, según Y. Congar, con la misma fuerza que la «plenitud sacramental» de cada Iglesia local. Sin unión con el Colegio episcopal y su cabeza, el estado de las Iglesias particulares es posible calificarlo de «cismático» (cfr. pp. 204-258).

c) La teología de la misión, en continuidad con el magisterio de Pío XII, insiste en la responsabilidad universal de cada Obispo en el desarrollo de la tarea encomendada por Cristo al Colegio apostólico, y, por tanto, al Colegio episcopal que le sucede. La Iglesia, además, realiza su misión por medio de la constitución de Iglesias particulares nuevas, al frente

de las cuales se sitúan los obispos. La Iglesia católica es un cuerpo de Iglesias particulares (cfr. pp. 265-293). De otra parte, los problemas pastorales de Francia en aquellos años plantean unas perspectivas nuevas en la misiología. Se trata de la reflexión sobre la misión de la Iglesia en las naciones tradicionalmente cristianas, en las que hay Iglesias particulares ya constituidas. La presencia en ellas de amplios estratos sociales descristianizados, suscita la urgencia de encontrar una organización pastoral adecuada a estas necesidades en el marco de las Iglesias particulares. Se inicia, de este modo, una reflexión germinal sobre el estatuto eclesiológico de esas estructuras de pastoral categorial y especializada (cfr. pp. 293-317).

d) El movimiento litúrgico francobelga, por medio de sus representantes científicos, conduce, de nuevo, a la fundamentación de la «presencia» de la Iglesia universal en las Iglesias particulares (cfr. pp. 321-351). El camino será, en esta ocasión, la captación del sentido eclesiológico de la liturgia y, en particular, de la celebración eucarística. Las primeras intuiciones de A. Gréa, en 1885, reciben ahora su sistematización en torno a la Iglesia como *res tantum* de la Eucaristía: la Eucaristía «hace» la Iglesia (universal); en cada celebración eucarística, en la comunión con el Cuerpo eucarístico de Cristo, se encuentra virtualmente la Iglesia (H. de Lubac). La elaboración de la teología de la asamblea litúrgica se refleja en la idea de que cada asamblea cultural es «la Iglesia en pequeño» (A. G. Martimort), la «epifanía de la Iglesia». La reflexión de K. Rahner, en continuidad con estas ideas de los liturgistas, verá la Iglesia edificándose especialmente en la celebración eucarística local, como momento de suma «intensidad» en el ser de la Iglesia. Estas ideas, como es sabido, serán plasmadas en su contenido básico y tradicional, en *Lumen gentium*, 26/a y *Sacrosanctum Concilium*, 41-42.

6. La época de la convocatoria e inicio del Concilio Vaticano II recogerá estas perspectivas sobre la Iglesia particular esbozadas en la década de los años cincuenta.

El trabajo eclesiológico entre 1959 y 1964 se centra en gran parte en las relaciones obispos-Papa. Al hilo de los trabajos de investigación sobre la colegialidad episcopal, el obispo en la tradición, los concilios y la sinodalidad de la Iglesia, emerge una idea que engloba y resume el núcleo de la eclesiología: la idea de «comunión» (cfr. pp. 356-427). La Iglesia es una comunión. Esta comunión posee diversos aspectos y dimensiones: comunión con Dios y entre los miembros de la Iglesia; comunión jerárquica, entre los obispos y el Papa y entre los presbíteros y el obispo; y, en fin, comunión de las Iglesias locales entre sí. La Iglesia es una comunión de Iglesias particulares. Los autores católicos que trabajan especialmente en

el diálogo ecuménico con la Ortodoxia desarrollarán estos conceptos y concluirán que la «eclesiología universal», bien entendida como eclesiología de comunión, acepta plenamente la realidad de las Iglesias particulares.

Esta teología de la Iglesia particular ilumina además algunos problemas concretos: el desarrollo de la vida cristiana en la diócesis, la liturgia en su aspecto eclesial, la inserción de la vida religiosa en las Iglesias particulares; y, en fin, la acción pastoral de la Iglesia: las parroquias, las organizaciones apostólicas, etc., se comprenden en el contexto de la teología de la Iglesia particular (cfr. pp. 473-519).

7. En conclusión, nos parece que el mayor mérito de la obra que comentamos está en la perspicacia con la cual han sido detectadas las diversas corrientes que han hecho posible la recuperación teológica de la Iglesia particular.

En efecto, a esta recuperación contribuyeron múltiples factores que originaron una nueva y más profunda conciencia eclesial y de la vida cristiana: en primer lugar la investigación bíblica, patristica, histórica y litúrgica, que permitieron captar con una nueva luz y profundidad el misterio de la Iglesia, el sentido del ministerio jerárquico y especialmente la dimensión eclesiológica de la Eucaristía. El diálogo ecuménico, a su vez, ha puesto de relieve la importancia de la Iglesia particular, sobre todo en cuanto principal punto de referencia en el diálogo con la teología ortodoxa. En fin, la teología misional contribuyó al redescubrimiento de la Iglesia particular contemplándola en la perspectiva de la *plantatio Ecclesiae* y de la *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, propia del Colegio episcopal. Las dimensiones universal y particular de la única Iglesia católica encontrarán así en el Obispo, cabeza de una Iglesia particular y miembro del Colegio episcopal, el eje sobre el cual girarán las reflexiones teológicas del Vaticano II a propósito de las Iglesias particulares.

III. OBSERVACIONES CRÍTICAS

Como decíamos al principio de estas líneas, desearíamos detenernos algo más en algunos aspectos concretos del libro de Villar que, pensamos, merecen una puntualización. Nos referimos, en primer lugar, a la actitud crítica que mantiene el A. respecto de un modelo de comprensión de las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias particulares que percibe en varios de los teólogos analizados. En segundo lugar, la distinción que el Prof. Villar parece apuntar entre los conceptos de «diócesis» e «Iglesia par-

particular». Por último, nos ocuparemos del concepto de presbiterio como elemento constitutivo de una Iglesia particular.

1. *¿Prioridad ontológica y posterioridad cronológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares?*

El A. se ha percatado certeramente —a nuestro juicio— de la importancia que tiene, para la teología de la Iglesia particular, el correcto discernimiento de sus relaciones con la Iglesia universal. En este sentido, sigue con especial atención, en los teólogos que va examinando, el desarrollo de las ideas sobre la interrelación de estas dos magnitudes de la Iglesia (universal y particular). Es ésta una de las cuestiones donde se hace más patente el progreso registrado en la eclesiología de aquella época, y nos parece que vale la pena sintetizar los puntos sobresalientes de este proceso de maduración.

El punto de arranque debe situarse en la teología de Adrien Gréa (cfr. pp. 27-32). En efecto, para Gréa, la Iglesia universal sería una entidad «anterior» a las Iglesias particulares¹. Gréa es coherente con esta prioridad de la Iglesia universal cuando afirma también la primacía en el Obispo de su cualidad de miembro del Colegio episcopal como realidad anterior a su carácter de cabeza de una Iglesia particular². Villar entiende que Gréa subraya con estas afirmaciones el carácter ontológicamente primario de la Iglesia universal (p. 29). Este principio de Gréa no deja lugar a dudas sobre la universalidad de la Iglesia como valor primario de la *Catholica*... No obstante, señala Villar, bien sea por sus expresiones —más su-

1. En palabras del teólogo francés: «Por tanto, no consideremos esta gran y única Iglesia como la mera suma y el resultado de las Iglesias particulares. Las precede en el plan de Dios, y las Iglesias particulares subsisten por la Iglesia universal (...). No lo diremos suficientemente: la Iglesia universal subsiste anteriormente a las Iglesias particulares; ella no depende de éstas, sino que éstas proceden de aquélla, toman prestado de ella todo lo que tienen y no cesan de pertenecerle» (A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris 1907, t. I, pp. 70-71 (Cita-mos en la traducción del A.).

2. «[Ese es] el motivo por el cual el episcopado aparece en la Iglesia universal antes que el Obispo sea cabeza de una Iglesia particular. El vínculo que le une a ésta subsiste por la apropiación de un misterio anterior que le ha sido otorgado. Este vínculo extrae toda su virtualidad del fondo de universalidad de donde procede y que no podría alterar. Lo mismo sucede con el presbítero, el ministro y con el fiel: antes de pertenecer a una Iglesia particular, pertenecen primero y principalmente a la Iglesia universal, cada uno en su rango jerárquico» (*ibid.*, p. 71).

gerentes que precisas—, bien sea por una defectuosa comprensión de las relaciones entre ambas dimensiones, puede desprenderse de sus palabras que la «prioridad» de la Iglesia universal es entendida casi de un modo «cronológico», apareciendo la Iglesia universal como históricamente anterior a la existencia de Iglesias particulares. El A. también se pregunta sobre el sentido del bautismo en la perspectiva de Gréa cuando el autor francés sostiene la pertenencia previa del cristiano a la Iglesia universal, entendida esta última como contradistinta de las Iglesias particulares.

Pues bien, esta visión de Gréa va a suponer un modelo paradigmático para una determinada comprensión de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, que Villar volverá a encontrar en otros autores posteriores como, por ejemplo, Mons. E. Guerry³, y Mons. Rupp⁴ (pp. 179-184).

Pero el A. se detiene especialmente en la postura de P. Broutin (pp. 79-88). En su libro *Mysterium Ecclesiae* aparece de nuevo esa idea de prioridad de la Iglesia universal⁵ —entendida al modo de Gréa—, especialmente reafirmada cuando el mismo autor trata del bautismo⁶. Villar resalta que, en este punto, el pensamiento de Broutin está provocado por la figura canónica de la exención jurisdiccional de los religiosos de las autoridades locales, que el autor francés entenderá como situados al margen de la Iglesia particular y vinculados a la Iglesia universal⁷, (lo cual

3. «La Iglesia universal no es la adición de Iglesias particulares sumadas unas a otras. Por el contrario, éstas proceden de aquélla. Ella las ha precedido» (É. GUERRY, *Dans le Christ Total*, Paris 1952, p. 324). «La Iglesia universal, en comparación con las Iglesias particulares, es primera en todos los sentidos: en el designio eterno de Dios, en el plan de su Divino Fundador, en el tiempo y en la historia, en sus substancias y en sus riquezas. La Iglesia universal no está constituida por la adición de Iglesias particulares: ella las ha precedido. Ella las engendra y las contiene. Las Iglesias particulares surgen de ella» (IDEM, *L'Évêque*, Paris 1954, p. 37).

4. «Las relaciones entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal están gobernadas por la anterioridad lógica (y cronológica) de lo Universal» (J. RUPP, *Église particulière et Église universelle*, en G. LAFONT y OTROS, *L'Évêque dans son Église*, Paris 1955, p. 104).

5. «Histórica y substancialmente, la Iglesia universal tiene el primer lugar en el plan de Dios» (P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, Paris 1947, p. 132).

6. «Todos los bautizados pertenecen de manera primaria a la Iglesia universal» (*ibid.*).

7. Es decir, trata de explicar «que ciertos miembros sean constituidos al margen de la jerarquía de las Iglesias locales» (*ibid.*, p. 145). Broutin admite, como punto de partida incuestionado, que existen estatutos en la Iglesia que se desarrollan al margen de las Iglesias locales. Tal presupuesto le conduce a afirmar la «prioridad» en la incorporación a la Iglesia universal —entendida aquí como contradistinta de las Iglesias particulares— por el Bautismo.

es posible, desde sus presupuestos de contradistinción entre Iglesia universal e Iglesias particulares). Con Broutin coincidirá, a juicio del A. (pp. 281-293), Edouard Loffeld. Según el principio de «prioridad» heredado de Gréa, también Loffeld afirmará que no pertenece al derecho divino «la agregación de todos los bautizados a una Iglesia particular»⁸. En realidad, Loffeld se encuentra con el mismo problema de Broutin: la explicación del estatuto eclesiológico de la exención de los religiosos de la autoridad local sigue pesando en su reflexión⁹. La solución de Loffeld se asemeja, en consecuencia, a la de Broutin¹⁰.

Por tanto, concluye Villar (pp. 285-291), la Iglesia universal parece ser para estos autores, un «espacio» al que quedan adscritas estas situaciones excepcionales que se desenvuelven al margen de las Iglesias particulares —presupuesto admitido por tales autores sin inquietud alguna— y su legitimidad estriba en que el bautismo incorpora primariamente a la Iglesia universal.

Las afirmaciones sobre el bautismo a las que hemos aludido sugieren al A. un entramado complejo en la reflexión de Broutin y Loffeld: puesto que existen fieles o clero que no son diocesanos —en estricto sentido jurídico— concluyen que se puede pertenecer a la Iglesia universal sin estar inserto en una Iglesia particular. Este presupuesto explica su postura respecto del bautismo como sacramento que incorpora primariamente a la Iglesia universal, siempre entendida ésta —insistimos— en contraposición a las Iglesias particulares (pp. 85-87; 289-290).

Ahora bien, el A. encuentra otra perspectiva sobre las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias particulares. Es conocido el libro de Y. Congar, *Chrétiens désunis*, como uno de los primeros escritos católicos de ca-

8. E. LOFFELD, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956, p. 91. El misionólogo aborda el tema de las Iglesias particulares desde la perspectiva del derecho divino. A su juicio, sólo es de derecho divino la forma interna esencial de la Iglesia particular, la «desmembración» de la Iglesia universal en Iglesias particulares, como forma orgánica normal de la Iglesia universal. En cambio, no cae bajo las disposiciones divinas la determinación concreta de los grupos humanos que forman las Iglesias particulares, ni la delimitación de un territorio determinado, ni la designación de un Obispo determinado.

9. Esto es, cómo explicar el problema de aquellos miembros de la Iglesia que viven al margen —así lo entienden— de las Iglesias particulares.

10. «Esta concesión de la Iglesia, que sustrae ciertos grupos a las Iglesias particulares divinamente constituidas, se comprende mejor por el hecho de que el Bautismo no incorpora primero a las Iglesias particulares, sino a la Iglesia universal. Incorpora al Cuerpo místico uno y único, para dejar enseguida al bautizado a la conducción de la Iglesia particular (o a la quasi-Iglesia particular)» (*ibid.*, p. 100).

rácter ecuménico¹¹. En él Congar insiste con fuerza en que la unidad de la Iglesia católica no puede consistir simplemente en una yuxtaposición de las partes. La unidad, para Congar, tiene su condición en el «sentido del todo». Lo que da plenitud a la unidad es saberse parte de un todo que engloba a las partes, un todo que goza de prioridad *ontológica* sobre ellas. Por eso, el estatuto de parte determina el comportamiento *ut pars* que caracteriza la concepción católica de la unidad¹². Las Iglesias ortodoxas poseen el episcopado y, por tanto, «el elemento decisivo de la constitución de las Iglesias particulares»¹³. Es legítimo llamarlas, por ello, «Iglesias», pero el hecho de la separación de Roma impide que sean *la* Iglesia. En definitiva, su imperfección consiste en la ruptura de su carácter de *pars in toto*. Por tanto, la Iglesia particular es una parte en un todo mayor, que es la Iglesia universal (pp. 46-53).

Ch. Journet reconocerá, por su parte, una relación de distinción e identidad entre Iglesia universal e Iglesias particulares. La Iglesia universal tiene una consistencia propia pero, a la vez, se da una comunicación entre las dos realidades. Su análisis del significado del cisma —con relación a una Iglesia particular— confirma este último aspecto¹⁴. Journet condiciona la «identidad» entre Iglesia universal e Iglesias particulares a la inserción orgánica de las Iglesias particulares en la Iglesia universal. En este sentido preciso, existe una «prioridad» de la Iglesia universal¹⁵ (pp. 74-77).

11. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Paris 1937.

12. *Ibid.*, pp. 237-246.

13. *Ibid.*, p. 304.

14. «La Iglesia universal es una cosa distinta de la suma total de Iglesias particulares» (Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I. *La hiérarchie apostolique*, Friburg 1941, 21955 p. 527). «Toda Iglesia particular que pertenece a la Iglesia católica puede ser llamada a su vez católica, en cuanto que representa de una manera auténtica y ortodoxa la gran Iglesia» (*ibid.*, t. II. *Sa structure interne et son unité catholique*, Friburg 1951, 21962, p. 1197). «El conflicto con una Iglesia particular es signo de un conflicto con la Iglesia universal (...)». En efecto, en la medida en que una Iglesia particular está en concordancia con la Iglesia universal y orgánicamente inserta en la Iglesia universal, romper con ella es romper con la Iglesia universal. No obstante, en la medida en que una Iglesia particular no representa la Iglesia universal, la resistencia a aquélla no representa cisma» (*ibid.*, t. II, p. 838).

15. «Las Iglesias particulares no son independientes, están comprometidas en un conjunto, son los miembros de un único cuerpo, son las porciones de la Iglesia universal» (*ibid.*, t. I, p. 511; vid. también p. 519). «La Iglesia local no es un todo, una persona colectiva en sentido estricto, una sociedad perfecta. No puede existir sino a título de la Iglesia universal, que es la única que constituye un todo en sentido estricto, una persona colectiva, una sociedad sobrenatural perfecta. La Iglesia universal, la *Katholiké*, he aquí el objeto primario de la solicitud divina (...). Ella es la única que posee las promesas de la indefectibilidad (Mt 16, 18) y no las Igle-

Será la exégesis bíblica la que despierte en la teología católica un complemento necesario, a juicio del A. (pp. 58-64), de esta perspectiva de *pars in toto*¹⁶. Particular importancia tendrá, en su opinión, la aportación de L. Cerfaux: la Iglesia particular es la *pars in toto* siendo a la vez el *totum in parte*. Desde luego, Cerfaux también recoge la «prioridad» de la Iglesia universal, pero no ya con categorías de anterioridad o posterioridad «cronológica»¹⁷.

Villar seguirá la pista de esta comprensión de las relaciones entre Iglesia universal e Iglesias particulares en otros autores —como A.G. Martimort¹⁸— que, con distintos presupuestos, ven una concentración del misterio de la Iglesia en la asamblea local cultural y especialmente en la celebración eucarística. La comunidad litúrgica local es, de este modo, la «epifanía de la Iglesia» en expresión de J. Hild¹⁹. Ya H. de Lubac había sugerido estas ideas en su investigación sobre la dimensión eclesiológica de la eucaristía en 1944²⁰; y también en su conocida *Méditation sur l'Église*: en la celebración local se encuentra virtualmente el cuerpo entero de la Iglesia²¹ (pp. 321-354).

sias particulares» (*ibid.*, p. 512). «La Iglesia local vive en la Iglesia universal como la parte en el todo, como el miembro en el cuerpo». La Iglesia universal «no está constituida de la yuxtaposición material sino del conjunto orgánico de todas las Iglesias particulares» (*ibid.*, pp. 512-513).

16. Tras los estudios del Prof. de Basilea Karl Ludwig Schmidt, Lucien Cerfaux recogerá este sentido de la teología paulina. Ya en 1942 el exegeta de Lovaina introduce esta consideración: para san Pablo las diversas Iglesias son, en realidad, la única Convocación divina, realizada en cada una de ellas. Cada comunidad local es la imagen de la única asamblea del Pueblo de Dios. Cada Iglesia es la Iglesia, y todas las Iglesias a su vez son la única Iglesia (cfr. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris³1965, p. 170).

17. En efecto, para san Pablo en todo momento «la noción misma de Iglesia universal permaneció en el horizonte. La palabra «Iglesia», incluso aplicada a una Iglesia particular, despierta la idea de la asamblea de un pueblo. La institución cristiana, vista bajo el ángulo de las ideas judías y cristianas primitivas —y san Pablo piensa de esta manera— no puede sino representar una diáspora del pueblo mesiánico, una extensión de la Iglesia de Jerusalén, la cual forma junto con aquellas el único Pueblo de Dios» (*ibid.*, p. 402).

18. «La asamblea litúrgica es la Iglesia en pequeño, la Iglesia a escala local. Todo lo que es verdadero de la Iglesia debe decirse de la asamblea litúrgica» (A. G. MARTIMORT, *L'assemblée liturgique*, «La Maison-Dieu» 20 (1949), p. 174).

19. Cfr. G. PINELL, *La diversité des assemblées. De la cathédrale à l'Église rurale*, «La Maison-Dieu» 61 (1960), p. 144.

20. Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique* Paris 1944.

21. «La Iglesia está presente en diversos lugares, pero no hay diversas Iglesias. La Iglesia está toda entera en cada una de sus partes» (IDEM, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953).

Por tanto, observa el A., si hasta estos años seguía dominando en gran parte del ambiente teológico la idea de «Iglesia particular» como parte de la Iglesia universal, ahora —sin perder aquella dimensión— emerge una mayor comprensión del sentido de parte que incluye la presencia del todo. Entre Iglesia universal e Iglesias particulares existe una «coalescencia», según expresión de Lambert Beauduin²² (pp. 204-209). El cristiano no se incorpora a la Iglesia universal *antes que* a una Iglesia particular. Este sentido de «simultaneidad» está presente también en los teólogos de la liturgia. Así, en A. G. Martimort²³. Bernard Botte también insistirá en esta perspectiva, manteniendo a la vez un sentido de la «prioridad» de la Iglesia universal²⁴ (pp. 337-345). Pertenencia a la Iglesia universal y a la Iglesia particular aparecen ahora en una sincronía temporal aunque, ciertamente, el bautismo apunta a la «Iglesia universal» en cuanto que con esta expresión quiere designarse la Iglesia católica, una y única, la cual, aquí en la tierra, se realiza en las Iglesias particulares.

El diálogo ecuménico de este tiempo presta a la cuestión de la prioridad de la Iglesia universal un lugar de relieve. Las reflexiones de los ecumenistas católicos, al contacto con la eclesiología ortodoxa, llevarán a precisar el concepto de «prioridad». Si se trata del aspecto sacramental, no existe prioridad de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares. En es-

22. Y añadía el liturgista belga en 1948: «La inserción del cristiano en la Iglesia de Cristo, el Cuerpo místico, se realiza por la pertenencia a una comunidad episcopal: allí encuentra en la plenitud sacerdotal del Obispo, y allí solamente, todas las realidades sacramentales destinadas a los miembros de Cristo» (L. BEAUDUIN, *L'unité de l'Église et le Concile du Vatican*, en A. CHAVASSE y OTROS, *Église et unité*, Lille 1948; citamos por la paginación de *De Doctrina Concilii Vaticani Primi*, Roma 1969, p. 299).

23. «Todo fiel no forma parte anónimamente de una Iglesia universal confusa: si éste se agrega a la Católica, la Iglesia extendida por toda la tierra, es por medio de una Iglesia local» (A. G. MARTIMORT, *L'Assemblée liturgique, mystère du Christ*, «La Maison Dieu» 40 (1954), p. 9).

24. «Pidiendo el bautismo, el catecúmeno pide ser incorporado a la Iglesia universal. Es perfectamente consciente de esto. Pero esta Iglesia universal está organizada jerárquicamente. Une en una misma comunión y en la sumisión al Soberano Pontífice a las Iglesias locales, gobernadas por los obispos, sucesores de los Apóstoles (...). Todo cristiano, en las naciones donde está organizada la jerarquía, está incorporado a una Iglesia local, sometido a la jurisdicción de un obispo. Y nuestros cristianos no son lo suficientemente conscientes de esto. La diócesis les parece como una subprefectura eclesiástica, y el obispo como un dignatario a medio camino entre un canónigo y un arzobispo. Hace falta hacer conscientes a nuestros cristianos de su pertenencia a su Iglesia local y de su dependencia en relación con su obispo, padre de esta Iglesia» (B. BOTTE, *Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne*, «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» (1953), p. 124).

te sentido, la Iglesia particular no es parte, sino el todo. Si, en cambio, nos referimos al nivel jurisdiccional, la Iglesia particular es una parte en el todo (pp. 262-263). En este sentido, la «prioridad» de la Iglesia universal aparece como un momento esencial y ontológicamente primero respecto de las Iglesias particulares²⁵. Pero a la vez, estos autores mantienen una simultaneidad entre ambas magnitudes, universal y local. Por ejemplo, dirá M.-J. Le Guillou: «Los cristianos de las diversas Iglesias forman un solo pueblo, la Iglesia, porque pertenecen a la misma comunión cuyo sacramento es la eucaristía; no tienen necesidad de elegir entre la Iglesia local y la Iglesia universal, ya que la adhesión a ambas se realiza en un movimiento único»²⁶ (p. 393).

Esta idea de simultaneidad sigue sumando partidarios en los años anteriores al Concilio. B. Bazatole escribiría en aquellas fechas que la Iglesia universal, en su estado peregrinante, sin dejar de ser una y católica, se hace particular, se realiza localmente. Carece de sentido contraponer Iglesia universal e Iglesia local, especialmente respecto del bautismo²⁷ (p. 435). Para P. Benoit, este carácter de la Iglesia, compuesta de Iglesias particulares pero, a la vez, cada una de ellas representando a la Iglesia universal, responde a la fase terrena de la Iglesia, es decir, en cuanto vive en la escatología comenzada pero no acabada²⁸ (pp. 375-380). Anciaux explicita más la idea, insistiendo sobre su cualidad de «misterio»²⁹ (pp. 460-472).

25. IDEM, *Théologie de l'Église particulière*, en A.-M. HENRY y OTROS, *Mission sans frontières*, Paris 1960, pp. 17-52.

26. M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, t. II, Paris 1960, p. 158. Con todo, añade el citado autor: «No obstante, la adhesión se realiza, según parece, *d'abord en droit* a la Iglesia universal» (*ibid.*, p. 300, nota 13).

27. «Vivir en el seno de la Iglesia local es vivir en el seno de la Iglesia universal. No existe otro medio para un cristiano de ser plenamente católico que penetrar en el misterio tal y como se realiza localmente. Esta participación en la Iglesia local no separa de la Iglesia universal sino que introduce en ella, y no sólo como una puerta permite entrar en un edificio; no existen dos actos separados, uno por el que se pertenecería a la Iglesia local, otro por el que se pertenecería a la Iglesia universal, porque el Cuerpo de Cristo es uno. El misterio total de la Iglesia se realiza plenamente en el obispo, su clero y el pueblo» (B. BAZALOTE, *L'Évêque et la vie chrétienne au sein de l'Église locale*, en Y. CONGAR-B. D. DUPUY (dir.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, p. 358).

28. Cfr. P. BENOIT, *Intervention*, en H. BOUESSE- A. MANDOUZE, *L'Évêque dans l'Église du Christ*, Bruges 1963, p. 345-346.

29. «En el presente la Iglesia vive *in mysterio*. Se realiza a través de los sacramentos. La unión de los hombres entre ellos por su comunión con el Señor, fundada por la fe, es sellada y desarrollada por los actos sacramentales en la Iglesia. (...) Las Iglesias locales son la concentración sacramental de la única Iglesia de Cristo, que crece *in mysterio* hasta su acabamiento final (...). La Iglesia universal

Y. Congar proponía en 1962 las siguientes consideraciones sobre la Iglesia universal y las Iglesias particulares³⁰ (pp. 249-257). En primer lugar, la universalidad de la Iglesia —subraya Congar— es un sentimiento que acompaña al de la unidad, por cuanto la Iglesia procede de una manifestación y de una comunicación de Dios que es única³¹. Así «somos agregados, por el bautismo y la eucaristía, a la Iglesia universal, que se realiza localmente»³². En este sentido, la Iglesia universal no supone «algo más» sobre las Iglesias locales³³. Pero existe otra dimensión específica de la Iglesia universal, dirá Congar: una estructuración social a nivel de su unidad universal, y no sólo una estructura de Iglesias particulares³⁴.

Tras la lectura de estos autores, Villar concluye que: a) de una parte, se pone de manifiesto una primacía ontológica de la Iglesia universal, en el sentido de la preeminencia del todo sobre las partes (pp. 536-537); b) al mismo tiempo, y en la medida en que se profundiza en el carácter místico de la Iglesia particular, se abre paso la convicción de que hay una «simultaneidad» entre las dos dimensiones o los dos polos de la Iglesia, que en su fase terrena es a la vez universal y particular (pp. 536-537 y 544); c) de otra parte, «en cuanto fenómeno histórico —observa el A.— la realidad externa que aparece desde los primeros momentos de la Iglesia son las Iglesias particulares» (p. 536).

y las Iglesias locales son los dos polos inseparables de la Iglesia *in mysterio*» (P. ANCIAUX, *L'Épiscopat dans l'Église*, Bruges 1963, pp. 75-76). «La Iglesia crece *in mysterio*. Se realiza de manera sacramental en y por las Iglesias locales» (*ibid.*, pp. 92-93).

30. Y. CONGAR, *De la communion des Églises a une ecclésiologie de l'Église universelle*, en Y. CONGAR-B. D. DUPUY, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, pp. 227-260.

31. Cfr. *ibid.*, p. 227. Siendo la comunidad local el dato inmediato de la experiencia cristiana, no obstante «esta experiencia es la de un único pueblo de Dios que, realizándose aquí o allí, (...), no deja de ser uno y único, como Dios es uno y único (...) Lo que domina, en este sentimiento de una experiencia realizada localmente, es la conciencia del vínculo transcendente de la unidad y de su unicidad absoluta» (*ibid.*, p. 228).

32. *Ibid.*, p. 252.

33. «En el plano sacramental la Iglesia universal no puede representar algo original en relación con la Iglesia particular» (*ibid.*).

34. Sólo así puede entenderse que «por institución divina, hay un obispo particular que tiene la tarea, y por tanto también una autoridad, en relación con la totalidad del pueblo de Dios, que todas las Iglesias particulares no son de la misma cualidad absolutamente, aunque lo sean en el plano sacramental, y que la Iglesia de Roma, con su obispo, tiene una posición única entre las Iglesias locales» (*ibid.*, pp. 258-259).

Así pues, el A. parece querer subrayar la «simultaneidad» de las dos dimensiones, junto con el reconocimiento de una prioridad ontológica y de una posterioridad cronológica de la Iglesia universal con respecto a la particular.

¿Qué decir sobre esta interpretación de Villar?

En primer lugar, debemos observar que el A. apunta sus convicciones de manera algo marginal y sin ofrecer una elaboración teológica que dé razón de ellas. Su obra está claramente planteada en orden a exponer el pensamiento de los teólogos analizados, y «sobre este punto —reconoce el propio A.— no hemos encontrado una reflexión acabada en los autores franceses» (p. 536). Aunque la sobriedad manifestada por Villar a la hora de exponer su propio pensamiento es plenamente legítima, pensamos que, en las ocasiones en que éste se hace patente —como en el caso que nos ocupa— hubiera sido deseable una mayor explicación y profundización.

En este sentido, queremos sugerir unas breves consideraciones que esperamos puedan contribuir a iluminar esta cuestión. En primer lugar, nos parece importante distinguir conceptualmente la Iglesia *católica* de la Iglesia *universal*. El A., siguiendo en esto algo acriticamente a los teólogos de la época, usa indistintamente los dos términos. Nos parece, sin embargo, que hay una diferencia, de matiz pero importante para la cuestión aquí debatida: con la expresión «Iglesia *católica*» se designa la única Iglesia de Cristo; con la expresión «Iglesia *universal*», en cambio, se indica una de las dos dimensiones del misterio de la única Iglesia de Cristo en su fase terrena. Los términos *universal* y *católica* tienen, en efecto, distintas significaciones. *Universal*, hace referencia a una realidad extendida por todas partes y evoca una expansión; *católica* dice más y dice otra cosa: sugiere la idea de un todo orgánico, de una cohesión y una síntesis que constituyen una identidad capaz de imponerse soberanamente en todas las diversidades. Este término implica, por tanto, una acentuación activa e intensiva, mientras que *universal* es más bien pasivo, estático y extensivo³⁵. La catolicidad como dinamismo y cualidad intrínseca de la Iglesia se encuentra precisamente expresada por el Concilio cuando afirma que: «...la Iglesia católica tiende a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su espíritu. En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes aporta a las otras y a la Iglesia entera el beneficio de sus propios dones, de suerte que el todo y cada una de sus

35. Cfr. H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca 1974, pp. 32-33.

partes aumentan con todo lo que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad» (*Lumen gentium*, 13/b y c).

El A. habla siempre de la presencia de la Iglesia *universal* en la Iglesia *particular*. Nos parece interesante al respecto recordar que, según el Concilio Vaticano II, en la Iglesia particular «*vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*» (*Christus Dominus*, 11/a). El otro texto fundamental sobre nuestra cuestión habla también de la presencia de la Iglesia *católica* en las Iglesias particulares cuando afirma que los Obispos son el principio y fundamento de unidad de sus Iglesias particulares, «*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*» (*Lumen gentium*, 23/a)³⁶.

Nos parece, por lo tanto, que se debería afirmar la prioridad ontológica de la Iglesia católica (que el A. llama a veces la Iglesia *tout court*) respecto de las dimensiones que la única Iglesia asume en su fase terrena: universal y particular. En cambio, sólo se puede hablar de prioridad entre estas dos dimensiones con dependencia del aspecto que se considere en cada momento. Desde el punto de vista cronológico no consideramos acertado afirmar, como hace el A. (cfr. *supra*) que haya una prioridad de la Iglesia particular. En efecto, en Jerusalén en el día de Pentecostés, cuando la Iglesia tiene su primera manifestación pública, nos encontramos con la Iglesia en la cual las dos dimensiones —universal y particular— todavía no están actualizadas. La presencia de los doce Apóstoles y de gentes provenientes de todas partes hace pensar, sin embargo, en una cierta prioridad de la Iglesia universal sobre la particular³⁷.

36. No queremos con esto negar que se pueda también sostener la presencia de la Iglesia universal en la particular: lo que hemos querido señalar es la diferencia de matiz que hay entre las dos afirmaciones.

37. En este sentido, ha observado el Cardenal J. Ratzinger: «Aquí se ha trazado el proyecto de una Iglesia que sigue viviendo en las múltiples y multiformes Iglesias locales, pero que siguen siendo la misma Iglesia. Con el relato de Pentecostés San Lucas expresa también que la Iglesia, en el momento de su nacimiento, ya era católica, ya era universal. San Lucas excluye por tanto una idea según la cual habría surgido primero una Iglesia local en Jerusalén, a partir de la cual se habrían formado paulatinamente otras Iglesias locales para después irse agrupando poco a poco. Es al contrario, nos dice: primero fue la una Iglesia, aquella que habla en todas las lenguas —la *Ecclesia universalis*—, y ella luego dio a luz a otras Iglesias, en los más diversos lugares, las cuales siguen siendo realizaciones de la Una y Única Iglesia» J. RATZINGER, *Origen y esencia de la Iglesia*, conferencia pronunciada en el curso teológico para los obispos de Brasil tenido en Río de Janeiro del 23 al 27 de julio de 1990. La traducción es nuestra.

2. La Iglesia particular, ¿noción más amplia que la de diócesis?

Volviendo a la perspectiva que nace con Gréa y se prolonga especialmente con Broutin y Loffeld, Villar aborda un aspecto concreto, que es el origen, en su opinión, de las ambigüedades de esos autores: la «eclesialidad» de las situaciones de excepción que ellos contemplan en el seno de las Iglesias particulares siendo sin embargo «extra-diócesis». Estos autores justificaban aquellas situaciones mediante la creación de una «zona conceptual» donde poder situar por ejemplo al presbítero no-diocesano. Dicha zona era, según ellos, la Iglesia universal³⁸ (pp. 84-86; 290-292). Ahora bien, Villar recuerda que se trata de una Iglesia universal entendida como una entidad contradistinta de las Iglesias particulares, como existente al margen de ellas. En consecuencia, el estatuto eclesiológico del presbítero no-diocesano se basaría, para estos autores, en una teología de la Iglesia universal, pero entendida de ese modo³⁹. El estatuto eclesiológico del presbítero diocesano vendría dado, en cambio, por la teología de la Iglesia local. La situación a la que se llegaba, desde esos planteamientos, se puede sintetizar así: el «clero *diocesano*» sería el «clero de la *Iglesia particular*» (por la identidad que establecen Broutin y Loffeld entre diócesis e Iglesia particular); los demás presbíteros, habrían de encontrar su justificación externamente a la Iglesia particular, como una especie de «clero de la Iglesia universal»⁴⁰.

Villar se pregunta por la lógica implícita en estas soluciones y contesta del siguiente modo (pp. 84-86; 290-292): estos autores, presionados por su propio presupuesto de que estas situaciones del clero están al margen de la Iglesia particular y pertenecen a la Iglesia universal (porque identifican diócesis con Iglesia particular, sin más), confunden los niveles teológico y jurídico-canónico; es decir, un determinado conjunto de relaciones *jurídicas*, englobado bajo el término *diocesaneidad*, vendría a determinar la relación *teológica* del presbítero con la Iglesia particular. La distinta situación jurídica de los presbíteros se traduce entonces a su esta-

38. Vid. por ejemplo P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, Paris 1947; también E. LOFFELD, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956.

39. No queremos decir que la Iglesia universal se resuelva, por el contrario, en la mera agregación de las Iglesias particulares. La Iglesia católica posee una dimensión universal, propia y específica, en cuanto forma un todo, *en cuanto constituye una comunión* —con sus propias estructuras: el Papa y el Colegio episcopal. Ahora bien, esto es absolutamente distinto de la concepción mencionada.

40. Expresión que utiliza, por ejemplo, P. Broutin, o. c. en nota 5, p. 145.

tuto teológico sin mayores matices. Ante esto, es obvio, dirá Villar, que el presbítero no-diocesano lo es precisamente por no ser un sacerdote *diocesano* en el estricto sentido jurídico que posee la palabra (plano *canónico*); pero si de ahí se pasa a decir que no es *diocesano* en el sentido *teológico*, y, por tanto, situado al margen de las Iglesias particulares, entonces habría que expresar ciertas reservas (a menos que se admita una Iglesia universal *adecuadamente distinta* de las Iglesias particulares).

B. Bazatole sugería ya las dificultades que esto representa⁴¹. En efecto, observa el A. (pp. 434-435), Bazatole estima que la expresión *clero diocesano* puede entenderse en un sentido más amplio, al abarcar también al clero religioso. Se podría decir, pues, que existe un segundo *sentido más amplio* de la palabra *diocesano* (y de *diócesis*), equivalente, en realidad, al de *Iglesia particular*; un significado que no obedece a consideraciones jurídico-cánónicas sino eclesiológicas⁴². De hecho, estos dos sentidos de la palabra «diócesis», se encuentran también en los textos del Concilio Vaticano II⁴³.

41. «Se asimila demasiado fácilmente y sin matices el clero secular y el clero diocesano, al cual se opone el clero regular exento, sin ver que su diferencia no proviene de esta consideración. Traemos aquí estas palabras de Juan XXIII en sentido opuesto: 'Nos agrada recordar que nuestro designio de querer considerar como un todo los sacerdotes seculares y regulares, los cuales *constituyen en conjunto el clero diocesano*, al servicio de las almas y bajo la atención pastoral del Obispo...' (citado en las *Informations Cath. Internat.* n. 140, 15 marzo 1961)» (B. BAZALOTE, *L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'Église locale*, en o.c. en nota 27, p. 353, nota 3. El subrayado es nuestro).

42. De hecho, este fenómeno se advertirá también en el Cap. II del Decr. *Christus Dominus*, al tratar de los obispos con relación a «las Iglesias particulares o diócesis». Nótese que, usándose también aquí como equivalentes «diócesis» e «Iglesia particular», no lo son ya por *reducción* de la noción de Iglesia particular al marco jurídico de la noción de diócesis, sino por *ampliación* del concepto de «diócesis», que salta del estricto sentido canónico-administrativo al sentido teológico.

43. En efecto, en el Decreto *Christus Dominus* que dedica amplia atención a las relaciones del clero religioso con la estructura diocesana, puede leerse en su n. 34/a: «Los religiosos sacerdotes que se consagran para el oficio del presbiterado, a fin de ser también ellos pródigos cooperadores del Orden episcopal, pueden ser hoy día ayuda aún mayor para los obispos, dada la mayor necesidad de las almas. *Ideo vera quadam ratione ad clerum diocesis pertinere dicendi sunt*, en cuanto toman parte en la cura de almas y en el ejercicio de las obras de apostolado bajo la autoridad de los obispos. Observemos esta *pertenencia* al «clero de la diócesis» que se acaba de afirmar. Un examen rápido de las Actas, dice Villar, muestra que los Padres conciliares entendieron que respecto a los sacerdotes religiosos no puede decirse que pertenezcan al «clero diocesano». De hecho, esa era la anterior expresión utilizada por el número 34, que fue cambiada por la de «clero de la diócesis», expresión que sí fue aceptada. Tras el aparente juego de palabras —clero diocesano/clero de la diócesis— subyace un cambio notable: en nuestra opinión, la palabra «diócesis» ha adquirido en estos textos un sentido más amplio, aquel equivalente al de Iglesia particular.

Villar concluye que la noción estricta de *diócesis* es conceptualmente más restringida que la de Iglesia particular. La primera es jurídico-canónica. La segunda teológica. La primera responde a un nivel de reflexión distinto —aunque inseparable— del eclesiológico. Estos dos niveles se han unido en la palabra «diócesis», abarcando indistintamente los dos sentidos. De manera que, de una parte, el clero «diocesano», en uno de los aspectos, es decir *canónicamente*, está formado por los presbíteros incardinados en la diócesis. En cambio, el clero «diocesano» según el sentido más amplio (más teológico), parece comprender todo el «clero de la diócesis-Iglesia particular», con independencia de la situación jurídico-canónica de los presbíteros que lo forman. Convendría, pues, —concluye el A.— distinguir las nociones de «Iglesia particular» y de «diócesis», al menos conceptualmente.

¿Qué decir de esta propuesta de Villar?

Es evidente que la noción de *Iglesia particular* es más amplia que la de *diócesis*, en el sentido de que esta última es sólo una (la más corriente y perfeccionada) de las configuraciones canónicas que puede recibir una Iglesia particular. Otras son, por ejemplo, la abadía y la prelatura territorial o la administración apostólica. Se debe también convenir con el A. que tradicionalmente el término *diócesis* ha sido utilizado para indicar la realidad jurídico-canónica que caía bajo la directa jurisdicción del Obispo diocesano.

Ahora bien, desde que la renovación eclesiológica de nuestro siglo ha redescubierto la realidad teológica de la Iglesia particular, no parece lógico querer mantener —como parece sugerir el A.— la antigua concepción de *diócesis*, conceptualmente más restringida que la noción de Iglesia particular. En este sentido, según el A., podría decirse que alguien pertenece a una determinada Iglesia particular, pero no a la diócesis del mismo nombre. De este modo, seguiríamos anclados en una visión reductiva de la diócesis que no parece conforme ni con la afirmación de *Christus Dominus*, 11/a («*Diocesis est Populi Dei portio...in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*»), ni con el correspondiente canon del Código de Derecho Canónico (can. 368).

Considerar que una diócesis tiene la realidad teológica de Iglesia particular, no equivale a confundir el nivel eclesiológico con el nivel jurídico-canónico. En una diócesis —en el sentido que entendemos en sintonía con el Vaticano II—, y lo mismo puede decirse de muchas otras realidades eclesiales, hay que saber distinguir el aspecto eclesiológico —y por tanto teológico en sentido estricto— del aspecto jurídico-canónico, el cual tendrá

muchas veces una menor amplitud que el primero. Evidentemente «diócesis» es un concepto propiamente jurídico-canónico, pero no es menos cierto que, siempre que este concepto existe en la realidad, está designando una Iglesia particular, cuya realidad teológica acompaña inseparablemente a la plasmación concreta de esta figura.

En este sentido, pensamos deben entenderse y explicarse expresiones como las siguientes: clero diocesano y clero extra-diocesano (en sentido canónico, es decir, aludiendo a una determinada vinculación jurídica con el Obispo diocesano, ya que eclesiológicamente los dos tipos de clero pertenecen a la diócesis, y la expresión «extra-diocesano» no tiene aquí ningún sentido); casa, escuela, seminario...diocesanos (en sentido canónico, ya que también las otras instituciones, que se encuentran entre las delimitaciones de la diócesis, pertenecen eclesiológicamente a esta Iglesia particular, pero no tienen la misma vinculación jurídica al Obispo diocesano).

3. *El presbiterio, elemento constitutivo de la Iglesia particular*

Por último, haremos una breve observación respecto de lo que nos parece una pequeña laguna del libro que comentamos, en la exposición de las corrientes y de los elementos eclesiológicos cuyo redescubrimiento ha contribuido a forjar la concepción de lo que es una Iglesia particular. Nos referimos al presbiterio, elemento constitutivo de la Iglesia particular, en cuanto que constituye su elemento ministerial formado por los presbíteros que, reunidos bajo el Obispo, apacientan una porción del pueblo de Dios haciendo que en ella esté verdaderamente presente y actúe la Iglesia de Cristo.

Refiriéndose a esta realidad, el Concilio Vaticano II ha utilizado en diversas ocasiones el término *presbiterio*⁴⁴. De este «redescubrimiento» conciliar se puede afirmar cuanto se suele decir de otros temas: no es algo caído del cielo, o que «surgió del vacío, casi por generación espontánea» (p. 5). En efecto, el florecer de los estudios histórico-litúrgicos en la década anterior al Concilio, y especialmente en el ámbito francófono⁴⁵, ha hecho posible la revalorización del instituto del presbiterio, una realidad neotestamentaria bien presente en la Iglesia primitiva y luego gradualmente perdida de vista.

44. Cfr. LG, 28; CD, 28; PO, 7 y 8; AG, 19 y 20; SC, 41.

45. Cfr., sobre todo, los estudios de J. LÉCUYER, de J. COLSON y el artículo del liturgista B. BOTTE: *Caractère collégial du presbytérat et de l'Épiscopat*, en AA.VV., «Études sur le sacrement de l'Ordre», Paris 1957, pp. 97-124.

La importancia de la figura del presbiterio para la comprensión de la Iglesia particular pensamos que hubiera merecido una mayor atención por parte de Villar. En efecto, en su trabajo no aparece adecuadamente situado entre los muy variados factores que confluyeron en la teología de la Iglesia particular. El único y muy breve apartado que tiene como título «*El presbyterium*» (pp. 131-133) se encuentra en el marco de las consideraciones de B. Botte sobre el carácter colegial del *Ordo episcoporum*, y por lo tanto no en directa relación con la Iglesia particular.

Además, el A. parece no distinguir claramente el *presbyterium* del Orden de los prebiteros (cfr. pp. 126, 135 y 140); en consecuencia afirma que, el uso del término *presbyterium* «en la exposición de Botte queda ceñido a su dimensión local» (p. 131). El A. reincide en este modo —a nuestro juicio desenfocado, o por lo menos no acorde con el Vaticano II— de concebir el presbiterio como realidad universal, en el excursus: «*Sentido local y universal del presbyterium*» (pp. 200-201). En estas páginas el A. llega a afirmar que «el presbiterio es, fundamentalmente, un orden universal cooperador del orden episcopal» (p. 201). Tampoco podemos compartir la afirmación de que en el Concilio Vaticano II se encuentra una «bivalencia del *presbyterium* como realidad universal y local» (p. 126), ya que para el Concilio, el presbiterio es, sin lugar a dudas, un elemento de la Iglesia particular (cfr. *supra*, nota 44).

Las consideraciones críticas que hemos ofrecido, no deben oscurecer el valor y el interés que ofrecen este trabajo de Villar. Un estudio llevado a cabo con notable rigor científico, abundancia y exactitud de citas, que será seguramente de gran utilidad para cuantos quieran asomarse a la teología de la Iglesia particular.

Arturo Cattaneo
Facultad de Derecho Canónico
Universidad de Navarra
PAMPLONA

