

IGLESIA LOCAL Y COMUNION ECLESIAL *

JÉRÔME HAMER

Permítanme, en primer lugar, fijar el tema tal como lo querría tratar. Cuando mencione a la Iglesia local, me refiero a la Iglesia particular o diócesis, según la definición formulada por el Decreto conciliar sobre el *munus* pastoral de los obispos en la Iglesia: «La diócesis es una porción del Pueblo de Dios, confiada a la responsabilidad pastoral del obispo, ayudado por el presbiterio»¹.

Es necesaria esta precisión, porque no existe en esta materia una terminología verdaderamente rigurosa. El mismo Concilio no hizo una elección absoluta. No nos vamos a entretener aquí con estas cuestiones de vocabulario, que además han sido ya tratadas con gran competencia².

Para hablar de la Iglesia particular hoy, me parecen de una especial importancia dos enseñanzas del Concilio. La primera, que la Iglesia particular es la presencia y la manifestación de la Iglesia universal; no resulta de una fragmentación, sino que es, por el contrario, la parte que revela y comunica el todo. La segunda es la sacramentalidad del episcopado. Estas dos enseñanzas son decisivas para una recta comprensión de la Iglesia particular. Esperamos ponerlo de manifiesto en la presente exposición. Comenzaremos por el segundo punto, tratado por el Concilio en primer lugar.

* Este artículo es traducción del original francés, aún inédito. Una traducción italiana se publicó en la obra *La Chiesa Locale. Prospettive Teologiche e Pastorali*, a cura di ANGELO AMATO SDB. Conferenze della Facoltà Teologica Salesiana 1975-1976 (Roma, LAS, 1976), Collana «Biblioteca di Scienze Religiose, 16», pp. 29-45. Agradecemos a la Editorial las facilidades concedidas.

1. *Christus Dominus*, 11.

2. H. de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris 1971), p. 29-42.

La sacramentalidad del episcopado

Esta afirmación del Concilio, que zanja en lo sucesivo las controversias, tiene importancia para nuestro propósito, porque ilumina la relación específica del obispo con la celebración eucarística, que ocupa el centro de la Iglesia particular. «El Santo Concilio enseña que por la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden, que el uso litúrgico de la Iglesia y el testimonio de los santos Padres llaman supremo sacerdocio, la realidad total del sagrado ministerio»³. La fórmula elegida por la Constitución sobre la Iglesia es, pues, la de *plenitud* del sacramento del Orden. Esta expresión es muy superior a la que había sido propuesta en la primera redacción de la Constitución (10 de noviembre de 1962), en la que se hablaba del episcopado como supremo *grado* del sacramento del Orden. El matiz es importante. La fórmula de 1962 mira al sacramento del Orden desde abajo, como una escalera a subir. La del texto definitivo considera el sacramento en su forma perfecta. En este supuesto ya no se trata de preguntarse qué añade el episcopado al presbiterado, sino, al contrario, cómo y en qué medida el presbiterado participa del sacramento del Orden realizado en su forma perfecta. Esta perspectiva es plenamente fiel a la liturgia. Esta, «lejos de describir el episcopado como un complemento del presbiterado, presenta por el contrario a los presbíteros como los colaboradores del orden episcopal; es la función presbiteral la que sólo se puede concebir con referencia a la función episcopal y no al revés».⁴

Está claro, sin embargo, que tanto la expresión «supremo grado» como «plenitud» expresan en el fondo la misma cosa: el episcopado pertenece formalmente al sacramento del Orden. Al expresarse así, el Concilio pone término definitivamente a una corriente de pensamiento que debe mucho a la autoridad de Pedro Lombardo. Para éste el episcopado no es un orden ni un sacramento, sino una dignidad y un oficio («Dignitatis simul et officii nomen est episcopus», 4 *Sent.*, d. 24, cap. 14-16). La influencia de Lombardo fue considerable en la Edad Media, y condicionó incluso el pensamiento de Sto. Tomás. Tendremos ocasión de volver sobre ello.

Para precisar su doctrina sobre la plenitud del sacramento del Orden, el Concilio utiliza las expresiones: «*Summum sacerdotium, sacri ministerii summa: supremo sacerdocio y realidad total del ministerio*». La traducción que hemos adoptado, siguiendo a Philips⁵, para verter *summa* (realidad total) es no sólo más exacta desde el punto de vista filológico, sino más densa desde el punto de vista teológico que la otra

3. *Lumen Gentium*, 21.

4. J. LECUYER, *L'épiscopat comme sacrement*, en *L'Église de Vatican II*, t. 3 (Paris 1966), p. 750.

5. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, t. 1 (Paris 1967), p. 246.

muy corriente de «cumbre» que se encuentra en otros autores. Estas dos expresiones, directamente relacionadas con la carta *Apostolicae curae* de León XIII (13 de septiembre de 1896), tienen un origen muy antiguo, mientras que la palabra «plenitud» sólo aparece más recientemente.

La consagración sacramental confiere el triple munus episcopal

Después de haber afirmado en términos claros la sacramentalidad del episcopado, el Concilio pasa a los efectos:

«La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y gobernar, los cuales, sin embargo, no pueden, por su misma naturaleza, ejercitarse, sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio»⁶.

Este texto es de una gran importancia para la teología del episcopado. Explica, en efecto, que la consagración episcopal, en la cual el Concilio nos mostró la plenitud del sacramento del Orden, es la causa del triple ministerio del obispo. Esto implica que el sacramento del Orden, concebido en su plenitud, debe ser entendido no sólo como el origen sacramental del oficio de santificar, sino también de los de enseñar y gobernar. Esto enriquece considerablemente la noción del sacramento del Orden, que ya no puede ser entendido en el marco exclusivamente cultural, sino que debe ser considerado según los tres oficios que son tres formas del ministerio de Cristo ejercido por la Iglesia.

Para comprender exactamente el pensamiento del Concilio, es necesario distinguir —para los oficios de enseñar y gobernar— entre la función y el ejercicio de la función. Las funciones episcopales son conferidas por la consagración. Pero no pueden ser ejercidas más que en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del colegio episcopal. Basta pensar en su finalidad, que es continuar la obra de Cristo, reconducir a la unidad los hijos de Dios dispersos. Esta unidad de perspectiva debe manifestarse y realizarse, al nivel de los medios, en la unidad entre los pastores, tal como Jesús la quiso: «Una comunión de corazón o de sentimiento no sería suficiente; es necesaria una comunión jerárquica, es decir, que manifieste la aceptación de la coordinación querida por Cristo entre los miembros del cuerpo episcopal, y de la subordinación al sucesor de Pedro de los otros miembros del colegio. Querer usar poderes recibidos por la consagración fuera de esta comunión jerárquica, es querer actuar contra la naturaleza de estos poderes»⁷.

Se han formulado diversas objeciones contra esta tesis de la colación de los oficios de enseñar y gobernar por medio del mismo rito de la ordenación episcopal. Las principales son las siguientes:

6. *Lumen Gentium*, 21.

7. J. LECUYER, o. c., p. 753.

- el presbítero *preconizado* obispo tiene jurisdicción *sobre* su diócesis antes de la consagración;
- a este presbítero, se le reconoce el derecho de participar en el concilio ecuménico desde el momento de su nombramiento;
- un laico elegido Papa se encuentra en una situación jurídica particular con relación a la Iglesia antes incluso de haber recibido la imposición de las manos que debe consagrarlo obispo.

La Comisión doctrinal del Concilio no dio respuesta a estas dificultades, dejando esta tarea a los teólogos. Por mi parte, me inclino a aceptar las conclusiones del P. Umberto Betti, especialista en la materia. El obispo elegido y no consagrado no es todavía obispo. Es simplemente depositario de un poder jurisdiccional que la Iglesia le confía en espera de la ordenación. Antes de ésta, actúa en calidad de delegado del Papa. La organización concreta del Concilio ecuménico depende del derecho eclesiástico, que admite entre los miembros de la asamblea a simples sacerdotes: los superiores generales de órdenes religiosas, por ejemplo. Por último, un laico elegido Papa no es verdaderamente Papa sino después de su consagración. «El intervalo entre la elección y la consagración, a los ojos de la teología, es aún un período de sede vacante»⁸. Sin zanjar la cuestión a nivel doctrinal, la reciente Constitución apostólica *Romano Pontifici Eligendo* (1 de octubre de 1975) ha emanado unas disposiciones que están en armonía con la explicación teológica que acabamos de recordar: el elegido privado del carácter episcopal será ordenado inmediatamente después de la elección. El homenaje de los cardenales, el anuncio al pueblo y el acceso junto al elegido del Sustituto de la Secretaría del Estado, del Secretario del Consejo para los asuntos públicos y del Prefecto de la Casa Pontificia no tendrán lugar hasta después de la ordenación episcopal⁹.

Reflexiones teológicas sobre la sacramentalidad

Ya antes del Concilio, la sacramentalidad del episcopado había llegado a ser una tesis casi común. Muchos teólogos la consideraban como «doctrina cierta». No obstante, debemos al Concilio una formulación extremadamente precisa de esta enseñanza y además la afirmación del nexo entre la consagración y las funciones episcopales. En la preparación del Concilio nada hacía prever este último punto. Ahora bien, este es sin duda el más importante, es el que da todo su significado al aspecto sacramental de la Iglesia. La teología en los años venideros percibirá cada vez más la importancia de este hecho.

Por lo que atañe a nuestro objetivo, es necesario subrayar en primer lugar el hecho que ya hemos mencionado: si el oficio de enseñar y el

8. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II* (Roma 1968), p. 357.

9. Const. Apost. *Romano Pontifici Eligendo*, art. 88, 89, 91.

de gobernar son conferidos por la misma consagración que está en el origen del oficio de santificar, está claro que esto da al sacramento del Orden un contenido más denso. Yo no pienso que proceda renunciar a la teología de Sto. Tomás, según la cual el sacramento del Orden existe en función del sacramento de la eucaristía, que es el sacramento de los sacramentos¹⁰. Lo que hay que hacer es poner de relieve que los poderes de enseñar y de gobernar están también finalizados en la celebración de la eucaristía.

Esta convergencia eucarística de los tres poderes episcopales encontrará su manifestación normal en la celebración eucarística cuya forma perfecta supone la intervención del obispo en medio de su pueblo en el ejercicio de su triple ministerio. Para el obispo, la celebración de la Misa es una actuación de *todo* su oficio pastoral y no sólo de su poder de santificar. A pesar de las distinciones que hay que hacer, la «potestas sacra» conferida en plenitud en la consagración episcopal es profundamente una. Existe una interpenetración continua entre estas funciones sagradas. La liturgia, y en particular el rito de la Misa, se prestan a este despliegue. Todas las virtualidades de una celebración eucarística no se actualizan sino en la Misa del obispo, pastor de sus fieles.

Añadamos también que si el sacramento del Orden en su plenitud comporta los tres poderes, el presbiterado, que es una participación en esta plenitud, debe ser estudiado en sus relaciones con cada uno de estos poderes y no sólo con uno. Este hecho permite poner de relieve cómo, en el ejercicio del triple ministerio, el presbítero es el colaborador del orden episcopal.

El poder episcopal sobre el cuerpo místico de Cristo

Querría ahora considerar de nuevo el mismo problema desde otro punto de vista. Para Sto. Tomás el obispo recibe el poder de actuar «in persona Christi» sobre el cuerpo místico de Cristo, poder que la ordenación presbiteral no confiere al presbítero, pero que éste puede recibir por delegación episcopal. Por el contrario, el obispo no tiene, para la consagración del cuerpo de Cristo, un poder distinto del que comparte con cualquier sacerdote¹¹. No entraré aquí en la cuestión de la evolución del pensamiento de Sto. Tomás. No ha sido dicha todavía la última palabra a este respecto. Quería simplemente mostrar cómo la referida distinción ha dado lugar a un desarrollo muy preciso de la teología del episcopado.

El episcopado, en su especificidad con relación al presbiterado, es definido por su acción sobre el cuerpo místico de Cristo. Se objetará quizás: como el único ministro del sacramento del Orden es el obispo, ¿no es necesario reconocer en la colación de este sacramento una acción

10. TOMÁS DE AQUINO, *Suppl.*, q. 37, a. 2.

11. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, III, q. 82, a. 1, ad 4.

sobre el cuerpo real de Cristo? Los intérpretes de Sto. Tomás responden negativamente a esta cuestión: «En cuanto que el acto sacerdotal se ejerce sobre el mismo cuerpo de Cristo, el poder sacerdotal afecta al mismo sacerdote y en él mismo. El acto episcopal que lo confiere no alcanza, pues, el verdadero cuerpo de Cristo, sino a un miembro del cuerpo místico, el diácono, que es elevado al sacerdocio. El poder episcopal de conferir el sacerdocio es un poder sobre el cuerpo místico de Cristo»¹².

Si la acción sobre el cuerpo místico de Cristo está reservada al obispo, es natural que la función de enseñar sea considerada como su responsabilidad propia. «Cristo confió a los obispos el oficio de enseñar (*officium docendi*) a fin de que lo ejerzan por ellos mismos»¹³. Es el obispo quien tiene la responsabilidad de la perfección cristiana de los fieles en su Iglesia y el oficio de enseñar propiamente dicho lo tiene por este título. Por institución divina, él es el único que tiene el derecho de dirigirse públicamente a la Iglesia como tal. El hecho de que los presbíteros (religiosos y seculares) prediquen no es una excepción a esta regla, porque ejercen esta función únicamente por delegación de aquellos que detenta este oficio en propiedad. Esta delegación es una necesidad reconocida por la Iglesia, como atestigua el 10.º Canon del IV Concilio de Letrán (1215): cuando los obispos no pueden hacer frente a los deberes de su oficio, el Concilio quiere que elijan predicadores que ejerzan el ministerio de la palabra de Dios *en su lugar* (vice ipsorum).

El obispo y la celebración de la eucaristía

Nadie negará que el «*officium doctrinae*» sea propio del obispo. El Concilio, al mostrarnos en el sacramento del episcopado la causa del poder de enseñar y en la comunión jerárquica la condición de ejercicio de este poder, no puede sino reforzarnos en esta convicción, a la que da una base sólida.

¿Pero hay que mantener la dicotomía que, al reservar al obispo el poder propio sobre el cuerpo místico, no le reconoce ninguna superioridad sobre el presbiterado con relación a la eucaristía? La respuesta a esta cuestión, la buscamos en el Concilio, pero para ilustrarla anticipadamente, quería reproducir aquí una página de un gran obispo, Monseñor Émile Maurice Guerry, arzobispo de Cambrai, miembro de la Comisión de obispos y del gobierno de las diócesis en el Concilio Vaticano II¹⁴.

Se pregunta el arzobispo de Cambrai: ¿qué diferencia existe entre la Misa del sacerdote y la del obispo? Responde dando su testimonio personal:

12. A. LEMONNYER, o.p., *Mémoire théologique sur l'épiscopat*, en «Vie Spirituelle, Suppl.» 47 (1937), p. 37.

13. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, III, q. 67, a. 2, ad 1.

14. Dimitió de su sede residencial el 15 de febrero de 1966, y murió a la edad de 77 años el 11 de marzo de 1969.

«Cuando yo era sacerdote, sabía que tenía de mi obispo el poder de celebrar la santa Misa. Al ofrecer el sacrificio, tenía la profunda convicción de que estaba unido a mi obispo y permanecía en el ejercicio de este poder en plena dependencia de mi cabeza. Además, no se me ocurría la idea de que, en esta relación con mi obispo, me podía considerar como un sacerdote aislado, gozando como de un poder individualista de celebrar «mi» misa; me sabía miembro de un cuerpo sacerdotal, formando el «presbyterium» de nuestra cabeza y dependiente colegialmente del sacerdocio de nuestro obispo.

«Después de haber recibido la consagración episcopal, es otra cosa distinta. Celebro la misa como cabeza de mi Iglesia particular, como cabeza y padre de este pueblo, cuyo cuidado me ha sido confiado. Desde entonces me siento espiritualmente a disgusto ante la fragmentación jurídica de mi misión, cuya unidad, al contrario, se me impone como un imperativo de santidad: cabeza del pequeño cuerpo místico que es mi Iglesia particular en el ejercicio de mi poder de gobernar, ¿dejaré de ser cabeza en el poder de celebrar el sacrificio, simplemente igual a cada uno de mis sacerdotes?

«La verdad es que, en esta Eucaristía, cumplo en plenitud mi misión de cabeza de mi Iglesia. Es ahí, en el altar, donde ella comienza, es ahí donde consigue todo su sentido, toda su eficacia. Es la Eucaristía la que es el signo eficaz de esta unidad de la Iglesia, que todas mis responsabilidades pastorales como cabeza tienden a realizar. Es en el sacrificio de la Misa donde mi actividad apostólica saca cada día esta caridad que debe llenar mi alma de Pastor para el don total de mí mismo a mi pueblo. ¿Mi pueblo? Pero cuando yo celebro, él está allí, presente en mi corazón, en mis intenciones, en mi oración, en mi oblación: lo llevo al altar con todos sus pecados, sus sufrimientos humanos, sus angustias materiales y espirituales, también con sus esfuerzos, sus recomienzos, sus generosidades. ¡Cómo se siente ahora alimentada mi vida interior por los enriquecimientos de la doctrina y su profundización en estos últimos años, sobre los nexos íntimos, intrínsecos, entre el Cuerpo eucarístico de Cristo y su Cuerpo Místico!

«Hay más. Cuando celebro la santa Misa para mi pueblo, agradezco primeramente al Señor el haber dado al Sacerdocio el sacramento visible, ritual de la Eucaristía y, bajo un signo sacramental, su sacrificio redentor de la Cruz. Pero también, cuanto más penetro por la fe viva en este misterio sublime de Cristo Sumo Sacerdote como Mediador entre Dios y los hombres, tanto más la plenitud de mi sacerdocio se me aparece como extendiéndose a poderes y funciones que sobrepasan ampliamente el gesto litúrgico de la celebración y que son lógica-

mente reclamadas por él: veo mi sacerdocio pleno como una participación en todas las funciones mediadoras de Cristo, en todo su don al Padre para la salvación del mundo, en toda su caridad pastoral, en toda su misión de religión y de salvación, en una palabra, en una participación en su poder sacerdotal, en esta función que hace de él, de su actividad, un mediador entre Dios y los hombres, entre los hombres y Dios.

«Es entonces cuando el carácter me parece convenir perfectamente a esta definición: ¿no es él precisamente una participación en el poder sacerdotal de Cristo como Mediador único y universal?»¹⁵.

En su simplicidad pastoral, esta página del arzobispo de Cambrai escrita en las vísperas del Concilio es rica de contenido teológico. Se resume en dos proposiciones principales, que formularía de la manera siguiente:

- a diferencia del sacerdote, el obispo celebra la Misa como cabeza de su pueblo;
- cuando el obispo celebra la Misa, la plenitud de su sacerdocio se extiende a funciones que sobrepasan el gesto litúrgico de la celebración, y viene a ser una participación en todas las funciones mediadoras de Cristo.

Una tal intuición teológica fue confirmada por el Concilio. El poder propio del obispo no está constituido por la adición de tres funciones, de las cuales una estaría ya poseída, de pleno derecho, por el sacerdote-presbítero. Es una única y la misma «potestas sacra» la que se extiende a dominios diferentes, pero en el obispo está presente en todo lo que hace y particularmente en la función más alta de su ministerio, la celebración de la eucaristía. El obispo que celebra en medio de su pueblo, lo hace en función de cabeza, mejor, de pastor de la Iglesia. Es pastor en virtud de su consagración sacramental.

Esta distinción entre la celebración de la Misa por el pastor de la Iglesia y la celebración de la Misa por el presbítero que celebra la Misa dependiendo de su cabeza, como miembro de un cuerpo sacerdotal que forma el presbiterio de su obispo, no afecta a las cuestiones de la validez de la Misa. El poder de consagrar la eucaristía es evidentemente el mismo en el presbítero y en el obispo. Pero aquí se trata de captar la diferencia entre el rito esencial que asegura la validez (a saber, la materia y la forma) y la celebración de la eucaristía. Esta última se realiza bajo diferentes formas legítimas, pero no todas despliegan en el mismo grado las virtualidades de la significación sacramental de la eucaristía. Dicho de otro modo, la representación de Cristo, *in persona Christi*, está ase-

15. E. M. GUERRY, *Épiscopat et sainteté*, en *L'évêque dans l'Église du Christ. Travaux du Symposium de l'Arbresle* 1960, p. 276-277.

gurada de una manera más perfecta en el obispo que celebra que en el simple sacerdote.

El pensamiento de Sto. Tomás no llegó a su forma última al momento de su muerte, acaecida antes de la redacción de la parte de la Suma consagrada al sacramento del Orden. La obra de Sto. Tomás nos da la impresión de un pensamiento todavía en camino: por una parte reconoce a todo sacerdote el poder sobre la eucaristía, reservando al obispo el poder sobre el cuerpo místico de Cristo; por otra, enseña que el cuerpo místico es la realidad espiritual significada y operada por la eucaristía como tal («res huius sacramenti est unitas corporis mystici») ¹⁶. Se puede pensar que estas tensiones habrían podido ser reabsorbidas por una teología de la sacramentalidad del episcopado hacia la que quizás se orientaba Sto. Tomás.

La teología que ve en la sacramentalidad del episcopado la transmisión de todo el poder pastoral del obispo comprendiendo el poder sobre la eucaristía, está confirmada por el testimonio de la historia, que ofrece una serie de casos antiguos, en los que los fieles aún no presbíteros recibieron directamente la consagración episcopal. Citemos solamente una: «San Agustín había invitado a un viejo obispo que vivía lejos de Hipona a venir a consagrar con él a uno de sus presbíteros. En el último minuto, el candidato desistió, y para evitar el enojo de haber molestado en vano a su viejo colega, Agustín consagra a un lector llamado Antonio que en seguida le causó no pocos disgustos» ¹⁷. En Roma varios Papas accedieron directamente del diaconado al episcopado sin pasar por una ordenación presbiteral intermedia ¹⁸.

Estas consideraciones sobre la sacramentalidad del episcopado y sobre el carácter eminentemente eucarístico de la plenitud del sacerdocio nos preparan para el estudio de la Iglesia particular, cuya cabeza es el obispo.

La Iglesia particular, presencia local de la Iglesia universal

Podemos ahora abordar la otra gran enseñanza del Concilio Vaticano relacionada con nuestro tema, a saber, la relación original que existe entre la Iglesia particular y la Iglesia universal.

El vocabulario del Concilio es aquí muy revelador. En la definición de la Iglesia particular o diócesis, de la que hemos citado la primera parte al comienzo de esta exposición, el Concilio Vaticano declara que «la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica está verdaderamente presente y actúa (inest et operatur)» en la Iglesia particular ¹⁹. La

16. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, q. 83, a. 4, ad 3; cf. J. HAMER, o.p., *L'Église est une communion* (Paris 1962), p. 84.

17. G. PHILIPS, o. c., t. 1, p. 253-254.

18. *Ibid.*

19. *Christus Dominus*, 11.

traducción que hemos adoptado no expresa enteramente la fuerza de la expresión latina: *inest* es más que «estar presente», es «estar en», «existir en». En la Constitución *Lumen Gentium* leemos: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (*adest*) en todas las legítimas asambleas locales de fieles...»²⁰.

La Iglesia universal existe en la Iglesia particular y opera en ella. Esto establece entre las dos una relación que no puede reducirse a una relación común del todo y de la parte, donde la parte resulta de una división del todo. Citemos aquí dos intervenciones de Padres (obispos en el Concilio) que expresan bien esta idea:

- «La Iglesia local no resulta de una partición que atomiza el espacio de la Iglesia universal, sino de una concentración de la Iglesia universal ejerciendo su facultad propia de realización».
- «La Iglesia universal no resulta de la adición de las Iglesias particulares, más bien se realiza en ellas. La diócesis no es, pues, una parte la Iglesia universal, *pars in toto*, sino más bien *pars pro toto*, a saber, la Iglesia universal manifestada en un lugar determinado»²¹.

La Iglesia universal no es, pues, un mosaico de Iglesias particulares. Al contrario, se concentra y se realiza en cada Iglesia local. Esta enseñanza del Concilio Vaticano II está fundada en el Nuevo Testamento. La palabra «Iglesia» se emplea allí para designar tanto la comunidad local como la totalidad del pueblo fiel. De este modo las comunidades cristianas de Jerusalén, Antioquía, Cesarea, Efeso, Corinto y otras ciudades llevan el nombre de Iglesias. En la primera epístola a los Corintios (16,19), una simple asamblea reunida en una casa es citada al lado de grandes comunidades: «Os saludan las Iglesias de Asia. Aquila y Priscila os saludan efusivamente en el Señor, así como la Iglesia que se reúne en su casa». ¿Cómo interpretar este doble uso? La explicación más ajustada consiste en decir que la única Iglesia se encuentra en lugares diferentes. San Pablo, por ejemplo, no habla de la Iglesia de Corinto, sino de la Iglesia que está en Corinto, insinuando con ello que la comunidad establecida en esta ciudad de Grecia tiene como misión hacer ahí presente a la Iglesia de Cristo, que existe igualmente en otros lugares.

El Concilio Vaticano no se ha contentado con registrar esta enseñanza del Nuevo Testamento. Ha dado un paso más: nos ha mostrado en qué acto se nos revela principalmente la Iglesia universal, presente en la Iglesia particular. Se trata, efectivamente, de la celebración de la eucaristía por el obispo rodeado de su presbiterio y de sus ministros

20. *Lumen Gentium*, 26.

21. H. M. LEGRAND, o.p., *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église*, en *La charge pastorale de l'évêque* (Paris 1969), p. 105.

en el cual participa de una manera plena y activa todo el pueblo de Dios²². El Concilio se inspira aquí en las cartas de San Ignacio de Antioquía, de las que querría citar un pasaje particularmente expresivo: «Que nadie, al margen del obispo, haga nada de lo que atañe a la Iglesia. Que se tenga como legítima solamente la eucaristía que se hace bajo la presidencia del obispo o de aquel a quien el obispo haya encargado. Allí donde esté el obispo, que allí esté la comunidad, de la misma manera que allí donde está Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica»²³. Se habrá observado en este texto tan denso la correlación de los términos: obispo, Iglesia, eucaristía, comunidad, Cristo Jesús.

Si la celebración eucarística así concebida *manifiesta* a la Iglesia («praecipua manifestatio Ecclesiae»²⁴; «exhibetur symbolum ... unitatis Corporis Mystici»²⁵), revela, al mismo tiempo, la naturaleza eucarística de la Iglesia como tal. Ella es, en efecto, el signo privilegiado de la Iglesia porque ella es su acto más intenso y rico, intensidad y riqueza debidas al ministerio del obispo y a la presencia de Cristo²⁶. Recogemos así, a la luz de esta segunda enseñanza del Concilio, las conclusiones a las que nos había conducido la meditación de la sacramentalidad del episcopado. En la presentación de la doctrina de la Iglesia local, el Concilio tuvo el mérito de volver a dejar clara la eclesiología de los Padres apostólicos y más particularmente de San Ignacio de Antioquía. Es una pena que esta eclesiología no haya estado presente en el trabajo de los teólogos de todas las etapas posteriores de la historia del pensamiento católico. Felizmente el Concilio ha enderezado la situación.

La catolicidad de la Iglesia particular

La presencia actuante de toda la Iglesia en la Iglesia particular pertenece a la realización de su catolicidad. La catolicidad toma, en efecto, una forma concreta «por el encuentro de la plenitud de energías saludables *dado* en Cristo y operante en la Iglesia, con la plenitud potencial, progresivamente desplegada, contenida en el hombre, él mismo inseparable del cosmos»²⁷.

Cuando, hace algunos años, una comisión litúrgica propuso una nueva traducción francesa del Credo Niceno-Constantinopolitano para el uso litúrgico, constató enseguida que era imposible traducir «Ecclesia catholica» por «Iglesia universal», como proponían algunos. En efecto, si el adjetivo «católica» implica desde los orígenes la expansión espacial ex-

22. *Sacrosanctum Concilium*, 41.

23. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.*, 8.

24. *Sacrosanctum Concilium*, 41.

25. *Lumen Gentium*, 26.

26. Cfr. también IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Phil.*, 4.

27. Y. CONGAR, o.p., *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, en *Mysterium Salutis*. Dogmatique de l'histoire du salut, 15 (Paris 1972), p. 169.

presada por «universal», no se limita a eso, y muchos de sus usos revelan un contenido mucho más rico, de orden cualitativo. La Iglesia católica no es solamente la que está en todas partes, sino también la Iglesia verdadera u ortodoxa. Como lo hace notar el P. Congar a propósito de los grandes Escolásticos, «la catolicidad está en la esencia profunda de la Iglesia antes de aparecer en su extensión. Iglesia y fe tienen en esto las mismas propiedades, porque la Iglesia es la 'congregatio fidelium' Ahora bien, la fe es *universalis*, marcada por la totalidad: por un lado, porque se dirige a todos y es, de hecho, predicada por todas partes; no es una ideología particular, ni el principio de un culto particular, limitado a un pueblo. Por otro lado, ella enuncia la verdad de la relación religiosa con el verdadero Dios, principio y fin de *todas* las cosas, y puede responder, en el plano de las respuestas últimas, a la *totalidad* de las aspiraciones del hombre»²⁸. La fe, y por lo tanto la Iglesia, son universales, porque existen en función del *todo*: La fe no es jamás partidista, es la adhesión a Dios, que es la explicación objetiva última de todas las cosas, y responde a todas las preguntas del hombre. La catolicidad de la fe y de la Iglesia se expresa, pues, ante todo en la terminología de la totalidad y de la plenitud. La universalidad viene en segundo lugar, por vía de consecuencia. Está claro, en efecto, que el todo tiene un destino espacial ilimitado.

Los teólogos actuales han valorado convenientemente la concepción esencial y cualitativa de la propiedad de catolicidad al explicar ésta por su fundamento cristológico y trinitario. Queriendo un mundo perfecto, el Padre ha querido la salvación efectiva de todos aquellos que no rehúsan su alianza, y constituyó a este efecto «el medio universal de salvación que es Cristo y, por el mismo dinamismo que hace la misión del Verbo encarnado, quiere la Iglesia y la dota de todo lo que es necesario para que sea eficazmente el sacramento universal de un éxito al que se le debe llamar, después del pecado, redención y salvación»²⁹. Para realizar esta salvación, que no es solamente un «salvamento» sino la consumación de las aspiraciones profundas del hombre, el Padre puso en Cristo la plenitud de las energías saludables (ver la teología de la «gracia capital»), que actúa en la Iglesia por el triple ministerio profético, real y sacerdotal. Enviado a los apóstoles, el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, hace la obra de Cristo, realizándola en cada persona, asumiendo así la variedad humana, sin destruirla, en una única comunión.

Ante la plenitud de salvación ofrecida en Cristo y en la Iglesia, está el hombre con su unidad fundamental y su inmensa variedad. Hay un dato común a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares, que se realiza en cada uno de ellos y que hace que se reconozcan entre ellos como compartiendo la misma humanidad. Pero este dato (la naturaleza, diría el filósofo) se personaliza en una pluralidad de suje-

28. *Ibid.*, p. 157-158.

29. *Ibid.*, p. 161.

tos diversos marcados por los sexos, las edades, las épocas históricas, las culturas, los ambientes, los talentos más o menos grandes, las ocupaciones, los proyectos personales... Esta abundancia de valores y de determinaciones fue querida por el Creador como riqueza de la única humanidad. Pero el pecado destruyó la armonía. La variedad fue arrastrada en un movimiento centrífugo, se hizo dispersión y a veces fermento de hostilidad. Lo demuestra, por ejemplo, la pluralidad de culturas: ¿cuántas veces, en la historia, no ha sido el origen de trágicas incomprensiones?

La salvación realiza ante todo un papel de curación y de reajuste de todas las capacidades, de todos los recursos y de todas las formas de vida de la humanidad. Pero hace todavía más: asume esta pluralidad en un orden superior y lo hace también su medio de expresión. En efecto, la Iglesia recluta sus ciudadanos de entre todos los pueblos de la tierra³⁰, y el Evangelio debe ser proclamado en todas las lenguas del mundo.

Constituida «por tal o cual porción concreta de humanidad, hablando una determinada lengua, tributaria de una herencia cultural, de un pasado histórico, de un sustrato humano determinado», la Iglesia particular está en la encrucijada de estos diversos intercambios de catolicidad»³¹. San Atanasio, San Pacomio, San Agustín, San Benito, el Cura de Ars, los mártires de Japón y de Uganda vivieron en el marco de una Iglesia particular pero la riqueza de su ciencia, de su experiencia espiritual y de su santidad pertenecen al conjunto del pueblo de Dios y por lo mismo a todas las Iglesias particulares. En sentido inverso, por el triple ministerio de sus obispos y de los que en él participan, las Iglesias particulares comunican a las personas sobre las que tienen responsabilidad la plenitud de las energías saludables dada en Cristo. Hay que insistir sobre este punto: la Iglesia particular comunica el todo y no sólo una parte. Todo lo que Cristo dio a los hombres para su salvación es asequible en la Iglesia particular confiada a la responsabilidad pastoral de su obispo. La herencia de Cristo se encuentra ahí intacta.

La regulación de la Iglesia particular por la comunión jerárquica

En su exhortación apostólica sobre la evangelización, de 8 de diciembre de 1975, Pablo VI recuerda que las Iglesias particulares «tienen el papel de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de expresarlo sin la menor traición de su verdad esencial, en el lenguaje que los hombres [de un determinado conjunto humano] comprenden, y, finalmente, de anunciarlo en este lenguaje». Y el Santo Padre añade: no se trata simplemente de una transposición de un vocabulario a otro. La palabra «lenguaje» debe entenderse en un sentido más completo: «menos en

30. Cf. *Lumen Gentium*, 13.

31. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 62.

el plano semántico o literario que en el que se puede llamar antropológico y cultural»³².

Es claro que esta empresa de transposición es exigente y delicada a la vez. «La evangelización pierde mucha de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración el pueblo concreto al que se dirige, o no utiliza su lengua, sus signos y sus símbolos, no responde a las cuestiones que plantea, o no se ocupa de su vida concreta. Pero por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su alma (...), si, queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, sacrifica esta calidad y destruye la unidad sin la cual no hay universalidad»³³.

La transposición se efectúa en dominios importantes como los de las expresiones litúrgicas, de la catequesis, de la formulación teológica, de las estructuras eclesiales secundarias, de las formas del ministerio pastoral. Está claro que aquí es necesario discernimiento, seriedad, respeto y competencia, que son virtudes y cualidades que brotan de la prudencia pastoral. Pero notemos que esta prudencia pastoral tiene su principio regulador en la comunión jerárquica del obispo con la cabeza del colegio episcopal y con sus miembros. Vimos ya al comienzo de esta exposición que la función de enseñar y la de gobernar, recibidas por la consagración episcopal, no pueden ser ejercidas, *por su propia naturaleza*, a no ser en esta comunión jerárquica³⁴. Recordemos aquí, además, el texto del Vaticano II que fue el resultado de largas discusiones, pero cuya enseñanza es muy clara: uno se hace miembro del cuerpo episcopal «en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica»³⁵.

La regulación de la prudencia pastoral al nivel de la Iglesia local nos remite, pues, una vez más a la doctrina del episcopado enseñada por el último Concilio. Esta prudencia pastoral no es simplemente el resultado de una sabiduría personalmente adquirida en el gobierno de una diócesis; debe ser ante todo la puesta en práctica de una estructura de la Iglesia como cuerpo episcopal, a saber, la comunión jerárquica, que no es un sentimiento vago, más bien es «una realidad *orgánica* que exige una forma jurídica y, al mismo tiempo, está animada por la caridad»³⁶.

El obispo cuidará así de que todas las experiencias locales tengan en cuenta a las otras Iglesias particulares y a la Iglesia universal. Cada comunidad local, en todo lo que hace, debe medir la repercusión de su acción sobre la comunidad universal de la Iglesia. El deseo de vivir el misterio de la Iglesia en nuestro propio marco, según nuestra propia mentalidad, en medio de nuestra problemática particular, si no está controlado por las exigencias de la comunión jerárquica, puede desviarse hacia un cierto «provincianismo», hacia una especie religiosa de «cam-

32. *Ibid.*, 63.

33. *Ibid.*

34. *Lumen Gentium*, 21.

35. *Ibid.*, 22.

36. *Ibid.* *Nota praevia*.

panilismo», cuyas formas extremas pueden terminar en un espíritu de secta o incluso de cisma. La secta es exactamente el reverso de la Iglesia particular: en lugar de ser el resultado de un movimiento de concentración local del todo, la secta es el fruto de una actitud de rechazo, de exclusivismo, de condenación de los demás.

Iglesia particular y conferencia episcopal

El ejercicio de la responsabilidad del obispo sobre su Iglesia particular está hoy condicionado por un conjunto de situaciones nuevas. Entre éstas quería poner de relieve la colaboración en el seno de las conferencias episcopales³⁷. El tema es importante y actualmente es objeto de estudios tanto en el plano teológico como en el plano pastoral. Para proceder con método, parece oportuno recurrir al propio texto del Concilio Vaticano II sobre las conferencias episcopales, situándolo en el contexto de todo el documento al que pertenece, a saber, el Decreto sobre el *munus* pastoral de los obispos en la Iglesia. Este último está dividido en tres capítulos: Los obispos y la Iglesia universal, Los obispos y las Iglesias particulares o diócesis, La cooperación de los obispos al bien común de las demás diócesis; es en este tercer capítulo, y no en el primero, donde se encuentra el estudio desarrollado sobre las conferencias episcopales. Esto es útil tenerlo en cuenta.

Para subrayar la importancia de las conferencias episcopales, el Concilio pone de relieve lo que sigue: «No es raro que los obispos no puedan cumplir su oficio convenientemente y con fruto, si no realizan con los demás obispos una concordia cada vez más estrecha y una acción cada vez más coordinada (...). Este santo sínodo considera asimismo a todas luces oportuno que los obispos, en todos los lugares (...), se reúnan para poner en común las luces de su prudencia y de su experiencia. De este modo, la confrontación de ideas permitirá realizar una sana armonía de fuerzas con vistas al bien común de las Iglesias»³⁸.

Es en esta línea de cooperación como el Concilio definirá después la conferencia episcopal: «Asamblea en la cual los preladados de una nación o de un territorio ejercen *conjuntamente* su oficio pastoral (*munus suum pastorale coniunctim exercent*)» con vistas a promover el bien que la Iglesia ofrece a los hombres...³⁹.

En este texto la palabra más importante es ciertamente el adverbio «conjuntamente». Muestra bien que la conferencia episcopal se sitúa en la línea de colaboración local de varias Iglesias particulares; no es una forma reducida del colegio episcopal. He aquí, a este propósito, la advertencia de un especialista del derecho eclesiástico: «Los obispos re-

37. Una buena documentación sobre este tema en G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali* (Bologna 1974).

38. *Christus Dominus*, 37.

39. *Ibid.*, 38, 1.º (el subrayado es nuestro).

unidos (...) en conferencias episcopales no son los representantes del colegio de los obispos. No ejercen ahí, de ningún modo, el poder que, todos unidos en colegio, tienen respecto de la Iglesia universal, sino el poder de que están investidos como encargados de las Iglesias particulares de las que tienen el oficio». Sus decisiones «son medidas tomadas por los obispos usando *colectivamente* los poderes que tienen en las Iglesias particulares que les fueron confiadas»⁴⁰.

La legislación eclesiástica sobre las conferencias episcopales tiene en cuenta este hecho: «Las decisiones de la conferencia episcopal, supuesto que hayan sido tomadas legítimamente y por dos tercios al menos de los sufragios (...) y que hayan sido reconocidas por la Sede apostólica, obligarán jurídicamente, pero solamente en los casos prescritos por el derecho común o cuando una orden especial de la Sede apostólica (...) así lo hubiera dispuesto»⁴¹. Se advertirá que la mayoría de la conferencia no puede imponerse a la minoría a no ser en los casos previstos por el derecho común (que depende siempre del poder supremo en la Iglesia) o a consecuencia de un mandato de la Sede apostólica. Es, pues, en virtud de la autoridad de la Iglesia universal que las decisiones de la conferencia tienen carácter vinculante. Como nota justamente el P. Henri de Lubac, la constitución *Lumen Gentium* «no conoce ningún intermediario de orden doctrinal entre la Iglesia particular y la Iglesia universal»⁴². Si, pues, los obispos, en minoría en una conferencia episcopal, deben, a veces, renunciar a su opinión, es únicamente en virtud de la autoridad que la Iglesia universal ejerce, por derecho divino, sobre toda la Iglesia particular.

Acción colegial y sentimiento colegial

Esto pide una palabra de explicación. La constitución *Lumen Gentium* distingue la acción colegial (*actio collegialis*) y el sentimiento colegial (*affectus collegialis*). Esta distinción es capital para captar los principios eclesiológicos aquí implicados. En sentido estricto, la acción colegial es la acción del colegio como tal, es decir, del *grupo* de los obispos cuya cabeza es el Papa. No es jamás asunto de una o varias *personas*. Aunque sea miembro del colegio por la consagración sacramental y la comunión jerárquica, un obispo tomado aisladamente no puede realizar una acción colegial. Lo mismo habrá que decir de varios obispos o incluso de todos los obispos. El único sujeto capaz de la acción colegial es el *ordo episcoporum*, como cuerpo, jamás una parte de éste, por más considerable que pueda ser⁴³.

40. W. ONCLIN, *La collégialité épiscopale à l'état direct ou latent*, en «Concilium» 1 (1965) n. 8, p. 87 (el subrayado es nuestro).

41. *Christus Dominus*, 38, 4.º.

42. H. de LUBAC, o. c., p. 92.

43. *Lumen Gentium*, 22; *Nota praevia*, 4.

Pero está claro que cada miembro del colegio episcopal está condicionado en su propia naturaleza de obispo por su pertenencia al *ordo episcoporum*. Esta pertenencia es esencialmente dependiente del sacramento recibido. El obispo no pertenecería al colegio, si no hubiera recibido la consagración episcopal. De ahí resulta para el obispo una orientación de espíritu colegial, una apertura de espíritu y una disponibilidad a las realizaciones colegiales, un comportamiento de solidaridad, una solicitud respecto de la Iglesia universal, que el Concilio llama *sentimiento colegial*. Este sentimiento no abandona jamás al obispo cualquiera que sea la actividad que tenga entre manos. Afecta a *la persona* del obispo. Este no puede realizar un acto colegial; todos sus actos son personales. Pero éstos no están jamás desprovistos de una referencia, al menos implícita, al todo ⁴⁴.

Todas las formas de colaboración entre obispos dependen de este sentimiento colegial. A este propósito se puede y se debe decir que la conferencia episcopal, sin poder realizar un acto colegial, es, no obstante, una manifestación real del sentimiento colegial. Notemos de paso que el Concilio Vaticano II, si bien emplea el adjetivo «colegial» y el sustantivo concreto «colegio», no hace jamás uso del sustantivo abstracto «colegialidad». Yo pienso que lo hace a propósito. El término es, en efecto, ambiguo. Cuando no hay más remedio que acudir a él, hay que hacer necesariamente la distinción que nosotros acabamos de hacer. La colegialidad en sentido estricto y primario es la colegialidad del colegio como tal realizando un acto común que le compromete. En un sentido secundario y derivado, la colegialidad es la del sentimiento colegial que debe ser cosa de cada uno de los miembros del colegio.

Al servicio de las Iglesias particulares

Después del Concilio, las conferencias episcopales se desarrollaron considerablemente y adquirieron una cierta experiencia. Es evidente que en el estado actual de la Iglesia han llegado a ser una institución muy útil para permitir una actividad pastoral coordinada. Hay motivo para creer que están llamadas a un futuro fecundo, como lo hacía ya notar Mons. Gérard Philips en 1967 ⁴⁵. Sin embargo, para mejor asegurar este futuro, hay que ser consciente de dos posibles inconvenientes, señalados muy oportunamente por el P. Henri de Lubac ⁴⁶.

El primero está en reducir la iniciativa personal de cada uno de los miembros de la conferencia. Una organización puede ser pesada o ligera. Si es *pesada*, corre el riesgo de absorber al obispo en tareas que lo ale-

44. *Lumen Gentium*, 23: varios textos.

45. G. PHILIPS, *o. c.*, p. 315.

46. H. de LUBAC, *o. c.*, p. 93-97.

jan demasiado de su Iglesia particular y que lo obligan a adoptar en su cuidado métodos impersonales, anónimos, burocráticos. Disminuye el sentido de la responsabilidad e invita a refugiarse tras la «autoridad» de tal o cual comisión nacional. No obstante la utilidad, a efectos de coordinación, que lleva consigo el organismo común, cada obispo sigue obligado a solventar personalmente, con la ayuda de sus sacerdotes, los problemas que se plantean en el seno de su pueblo.

El segundo inconveniente reside en el riesgo de un cierto repliegue. La solidaridad y la colaboración a escala nacional son excelentes como formas concretas de una caridad que por naturaleza es universal. Pero pueden también favorecer una comunión territorialmente limitada a costa de la comunión de la Iglesia entera. El galicanismo en la Iglesia católica y las autocefalias de la Ortodoxia muestran que los peligros de un nacionalismo religioso no son ilusorios. Las conferencias episcopales escapan a estos escollos si permanecen rigurosamente fieles a su razón de ser, que es la de permitir a los obispos que presiden las Iglesias particulares cumplir mejor su *propia* misión. El espíritu de cuerpo y una cierta suficiencia colectiva, perjudiciales a la vez a la diócesis y a la Iglesia universal, están en directa oposición con la naturaleza de las conferencias episcopales.

* * *

A la hora de terminar esta exposición, reconozco que habría podido concebirla de otro modo. Habría podido, por ejemplo, trazar el retrato de los grandes obispos que realizaron el ideal del pastor de la Iglesia local, como San Carlos Borromeo y Bartolomé de los Mártires; o también intentar presentar un nuevo «modelo de obispo», al modo de la *Regula pastoralis* de Gregorio Magno. Para hacerlo hubiera bastado seguir paso a paso el texto de *Christus Dominus*, el Decreto sobre el *munus* pastoral de los obispos en la Iglesia.

De hecho, al tratar el tema, he preferido seguir una línea estrictamente teológica. Se me podrá reprochar, quizás, el no haber tenido suficientemente en cuenta los problemas concretos que debe afrontar hoy la cabeza de una Iglesia particular: la movilidad de la población, la incredulidad, las divisiones y los conflictos en el interior de la comunidad cristiana, la insuficiencia del número de sacerdotes... En realidad, no los ignoro, pero pienso que no era eso lo que esperaba de mí en esta ocasión.

He de confesar que en la elaboración del tema me dejé conducir por una hipótesis de trabajo que me es grata, pero que pienso he podido demostrar que está fundamentada: a saber, las estrechas relaciones entre Iglesia y Eucaristía. La sacramentalidad del episcopado y las relaciones que existen entre Iglesia universal e Iglesia particular me han llevado a poner en evidencia la celebración eucarística como actualización suprema

del misterio de la Iglesia. Esta celebración no es una actividad más de la Iglesia. Es la cumbre. Todas las demás desembocan en ella, incluso las que, a priori, parecen exteriores a ella. La acción evangelizadora del obispo es una llamada a incorporarse a la comunidad eucarística. El gobierno pastoral del obispo es un servicio a esta misma comunidad. La celebración de la eucaristía por el obispo o su enviado, en el seno de la Iglesia particular, no sólo es la principal fuente de salvación, sino que es también la anticipación de la liturgia celeste con los ángeles y santos, que es la forma definitiva de la Iglesia.

(Traducción de PIO ALVES DE SOUSA)

