

A PROPÓSITO DEL BINOMIO IGLESIA UNIVERSAL-IGLESIAS PARTICULARES: *STATUS QUAESTIONIS*

I. INTRODUCCIÓN: *ECCLESIA IN ET EX ECCLESIIS-ECCLESIAE IN ET EX ECCLESIA*

A la hora de ocuparse del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares (o locales) y de su adecuada articulación hay que volver la mirada hacia algunos textos del Concilio Vaticano II; de manera muy especial nuestra atención ha de concentrarse, como es de sobra sabido, en *Lumen gentium*, III, 23. El texto que nos interesa dice así: "Cada uno de los obispos, por su parte, es el principio y fundamento visible de unidad en sus iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal (*ad imaginem Ecclesiae universalis formati*). En ellas y a partir de ellas (*in quibus et ex quibus*) existe la Iglesia católica, una y única". Durante cierto tiempo, estas formulaciones habrían marcado un hito, una situación de equilibrio, que se ha visto escoltada por el interesante fenómeno de la efervescencia y eclosión de la llamada eclesiología de comunión en el tiempo post-conciliar, que constituye a su vez el marco de una teología de la Iglesia local o de las Iglesias particulares. En este cuadro cronológico la carta *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha de 15 de junio de 1992, replantea y, de algún modo, perturba y corrige los términos de aquel equilibrio con

su tesis de la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares.

Así las cosas, S. Pié-Ninot, que se ha ocupado varias veces de esta problemática, podía explicar la nueva situación creada en los siguientes términos: “El fuerte acento sobre «la imagen de la Iglesia universal» como referente del binomio conciliar *Ecclesia ex et in ecclesiis* de LG 23 es el que sirve de base para la Carta de la Congregación de la Fe de 1992 a los Obispos de la Iglesia católica «La Iglesia como comunión», que afirma el binomio inverso «*Ecclesiae in et ex Ecclesia*» (n. 9), que Juan Pablo II usó por primera vez en 1991”¹. Este énfasis y esta marcada revalorización de la noción de Iglesia universal ha suscitado no pocos temores, perplejidades y recelos de cara al modo concreto de plasmarse esta doctrina en las cuestiones estructurales de funcionamiento eclesial, como son el nombramiento de los obispos, el significado de las conferencias episcopales, de los sínodos de obispos, o de los sínodos diocesanos.

En cualquier caso, no conviene perder de vista ese otro texto conciliar que nos ofrece, también desde el corazón del capítulo III de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, un verdadero compendio de teología de la Iglesia local. Me refiero al número 26. Dicho párrafo constituye, según confesión de H. Küng en su libro de *memorias*, una de sus contribuciones a la doctrina conciliar, junto con la reflexión sobre la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y el origen de la Iglesia (n. 5) y sobre la naturaleza pecadora y la constante necesidad de reforma de la Iglesia (n. 8). El teólogo suizo escribe al respecto: “Y mi tercera aportación es la *Iglesia local* (n. 26), que desde la reforma gregoriana ha sido olvidada en beneficio de la Iglesia ‘universal’ (= romana). La intervención preparada por mí es presentada por el obispo auxiliar de Schick (Fulda) en nombre de la Conferencia Episcopal Alemana. (...)”. Para el planteamiento del tema que nos ocupa resulta de gran interés el comentario siguiente:

1 S. Pié-Ninot, «*Ecclesia in et ex ecclesiis* (LG 23). La catolicidad de la ‘*Communio ecclesiarum*’», en: F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner (eds.), *Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al P. Angel Antón*, Casale Monferrato 1997, 276-288; aquí: 280. Véase también: «*Ecclesia*» ed «*Ecclesiae*»: Gregorianum 83,4 (2002) 761-766. Y las voces «*Communio ecclesiarum*», «*Iglesia local/particular*», en: C. O'Donnell-S. Pié-Ninot, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 183-187; 504-513.

"El profesor de Lovaina Charles Moeller, que como consultor de la Comisión teológica participa de forma importante en la redacción del nuevo borrador, sabe muy bien quién es el verdadero autor y por eso me pregunta cuál es el sitio más adecuado, en mi opinión, para insertar el párrafo sobre la Iglesia local. Respuesta mía: 'Como en el uso neotestamentario la Iglesia es originalmente Iglesia local, ¡en el primer párrafo posible del capítulo I!'. Y él me dice: 'Por desgracia ya no es posible ahí, porque acabamos de terminar la redacción del capítulo I sobre el misterio de la Iglesia y del II sobre el pueblo de Dios'. Ésta es la explicación del hecho extraño de que la declaración sobre la Iglesia como Iglesia local, tan fundamental desde la óptica del Nuevo Testamento, aparezca escondida en el capítulo III sobre la jerarquía, en el apartado sobre los obispos (¡inmediatamente después de los párrafos sobre la infalibilidad episcopal y papal!)"².

Aquí están dados, en bruto, los diversos elementos que intervienen en la discusión sobre la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares o locales: en su raíz neotestamentaria emerge ya la cuestión lingüística, puesto que la Escritura habla de Iglesia en un lugar, no de "Iglesias particulares", que es una nomenclatura de impronta más canónica. Por otro lado, en el desenvolvimiento histórico de la institución eclesial se asoma la contraposición entre un modelo de eclesiología jurídica y universal frente al modelo de eclesiología de comunión. Todas estas cuestiones y otras muchas más habían sido planteadas a fondo, de manera complejiva, en el congreso celebrado en Salamanca, entre el 2-7 de abril de 1991, sobre "Iglesias locales y catolicidad". Sus actas siguen siendo un punto de referencia ineludible y guardan un verdadero arsenal de datos³. Ahora bien, como ya se ha indicado, el binomio Iglesia universal-Iglesias particulares o locales se ha hecho mucho más candente y conflictivo a partir del texto de

2 H. Küng, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid 2003, 477. Cf. S. Madrigal, *Historia oficiosa y alternativa del Vaticano II. A propósito de la memorias de H. Küng*: Razón y Fe 249 (2004) 119-144. El texto de la intervención de Mons. Schick (AS II/2, 396-399), según el testimonio de K. Rahner, fue preparado por él y por H. Küng (Cf. H. Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, Barcelona 1988, 246).

3 H. Legrand-J. Manzanares-A. García (eds.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992; cf. D. Valentini, «La cattolicità della chiesa locale», en: Id. (ed.), *L'eclesiologia contemporanea*, Padova 1994, 69-133.

la Congregación sobre “Algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión”, que es posterior al simposio celebrado en la ciudad del Tormes. De todos modos, quien sigue el desarrollo de la reflexión teológica sabe de sobra que esta problemática ha adquirido una especial densidad en el debate que han venido sosteniendo en los últimos años el cardenal Joseph Ratzinger y el cardenal Walter Kasper.

Al hilo de estas consideraciones preliminares, hago dos opciones metodológicas para presentar sumariamente el *status quaestionis* en la problemática suscitada en torno al binomio Iglesia universal e Iglesias particulares. Procederé, en primer lugar, de un modo narrativo, recreando el trasfondo de este debate, haciendo un repaso y un balance rápido de la eclesiología contemporánea más reciente. Presentaré, en segundo lugar, una aproximación más sistemática a la controversia teológica de fondo. La justificación de estas opciones tiene que ver básicamente con este hecho bibliográfico: en un reciente libro de homenaje al cardenal W. Kasper (2003) se pueden encontrar dos contribuciones sobre este asunto procedentes de distinta área lingüística. La primera se debe al jesuita, profesor de eclesiología en Francfort, M. Kehl, quien ya se había ocupado de esta problemática hace diez años⁴. La otra procede del ámbito anglosajón y se debe al benedictino K. McDonnell, que había ofrecido hace un par de años un seguimiento muy preciso de la famosa controversia entre Ratzinger y Kasper⁵. Sin pretensión alguna de originalidad, ofreceré finalmente algunas reflexiones sobre los acuerdos alcanzados y los puntos que siguen en litigio.

4 M. Kehl, «Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen», en: P. Walter (et alii), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, FS Walter Kasper, Freiburg 2003, 81-101. Véase también: «Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen», en: *Inkulturation und Kontextualität*, FS L. Bertsch, Frankfurt 1994, 124-137.

5 K. McDonnell, «Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate», en: *Kirche in ökumenischer Perspektive*, 102-114. Véase también: “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches”, en *Theological Studies* 63 (2002) 227-250.

II. EL TRASFONDO ECLESIAL Y ECLESIOLÓGICO CONTEMPORÁNEO

Aunque en aras de la necesaria brevedad no podamos sino ofrecer una serie de datos muy esqueléticos y unas gruesas pinceladas, conviene situarse en el marco histórico y teológico de la más reciente evolución eclesial. De un tiempo a esta parte, todos hablan y hablamos de la comunión. Raro será el manual de eclesiología que no lo incorpore en su título o subtítulo. La teología trinitaria asume la comunión intratrinitaria como modelo regulador de las relaciones humanas y el imperativo de “convertirse a la Trinidad” alienta el tránsito de una Iglesia-sociedad a una Iglesia-comunidad. Aparece igualmente en los documentos ecuménicos o en los planes pastorales diocesanos. De ella se hacen eco los textos magisteriales; bastará señalar que la eclesiología de comunión constituye el marco de referencia para grandes exhortaciones post-sinodales como son *Christifideles laici* (1989) o *Pastores dabo vobis* (1992). Sin duda, la noción de comunión ha hecho carrera en la eclesiología posconciliar, dejando tras de sí la estela de esta duda: ¿es una fórmula talismán o describe y entraña un verdadero proyecto de Iglesia? Se repite esta palabra como si su invocación bastara para que se imponga en la realidad. Las cuestiones que de su mano se plantean, son de gran calado: ¿qué prácticas eclesiales expresan mejor la eclesiología de comunión? ¿Cuáles son sus principios fundamentales?⁶.

Teniendo a la vista el camino posconciliar recorrido entre el Sínodo de 1985 y la celebración del año Jubilar, podemos recurrir de manera ejemplar a la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) como verdadera piedra miliar y punto de referencia ineludible. En ella el Papa invitaba a la Iglesia a empeñarse nuevamente en una aplicación plena del Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo proponía un examen de conciencia sobre los grandes temas conciliares que debía servir de preparación para el jubileo del 2000 (cf. TMA 18.19.20). Este documento es también consciente de las resistencias y

6 Para lo que sigue remito a: S. Madrigal, “Itinerario de la Iglesia-comunión: del Sínodo de 1985 al Año jubilar”: *Sal Terrae* 90 (2002) 311-323. La bibliografía se ha hecho inabarcable. Puede verse: J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, París 1997.

de la polarización derivadas de su aplicación. Señala los puntos fuertes y débiles de su recepción e intenta también delinear potencialidades aún poco desarrolladas. En este marco plantea la pregunta que afecta más directamente a nuestras reflexiones:

"¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la Lumen gentium, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?" (TMA, n. 36).

Este pasaje refleja en qué medida la eclesiología posconciliar se ha reconcentrado en torno al concepto clave de *comunión*. Por otro lado anticipa sus aspectos nucleares: la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares y la participación responsable del pueblo de Dios en la vida de la Iglesia como expresión de los diversos carismas y ministerios. Advierte, finalmente, frente a las formas perversas de concebir la *communio fidelium* tipificadas como democratismo y sociologismo. Voy a indicar sucintamente los avatares experimentados por la eclesiología de comunión bajo este doble interés: qué significa la adopción de esta categoría como clave explicativa del Concilio y, en segundo lugar, cuál ha sido su evolución ulterior.

2.1 El Sínodo extraordinario de 1985: polivalencia de la noción de comunión

El Sínodo de 1985 se limitó a examinar los problemas de la interpretación y de la recepción del Concilio. Su inesperado anuncio tuvo lugar el 25 de enero de 1985 en la basílica de San Pablo Extramuros, esto es, en la misma fiesta –conversión de S. Pablo– y en el mismo lugar donde el 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunció el Concilio Vaticano II. A la misma hora y en la misma ceremonia: al final de la misa conclusiva del octavario de oración por la unión de los cristianos. Todo evocaba ampliamente al Concilio. Aquel Sínodo, con su carácter extraordinario, suscitó de inmediato muchos recelos: (significaría el Sínodo un retorno al pasado?) Se malograría de esta manera todo el esfuerzo de *aggiornamento* llevado a cabo en

los últimos veinte años? El historiador G. Alberigo ofrecía un balance en el *Corriere della sera* (15-XII-85) bajo este lema: "El Sínodo ha derrotado a la restauración"⁷.

Muy pronto se hizo notar que, de alguna manera, la opción sinodal a favor de la palabra-clave *comunión* desplazaba o venía incluso a sustituir a la categoría predominante en *Lumen gentium*, es decir, *pueblo de Dios*. El problema quedaba resituado en el horizonte de la búsqueda de un concepto fundamental de Iglesia. ¿Cuál fue el motivo determinante para que el Sínodo haya preferido el concepto de *comunión*? Parece ser que en su seno se han dado cita tres grupos de diversa procedencia geográfica y con intereses teológicos y pastorales también diversos. Un primer grupo, el de los obispos centroeuropeos, lamentaba el desarrollo y la conversión del concepto de *pueblo de Dios* en *slogan* para una reforma de las estructuras de la Iglesia y para su acomodación a la sociedad democrática. Reinvidicaba, en consecuencia, una revitalización del misterio de la Iglesia, a tenor del capítulo I de *Lumen gentium*. Un segundo grupo, de procedencia anglosajona, lamentaba el bloqueo de las estructuras colegiales y sinodales y reclamaba una mayor participación de los laicos. Esta tendencia "comunional" asumía el contenido del capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia. Para el tercer grupo, formado por los obispos del tercer mundo, la palabra clave era *opción por los pobres*, enlazando con uno de los anhelos de la teología de la liberación. H. J. Pottmeyer ha señalado que la Relación final del Sínodo, con su opción por la idea de comunión, no significa automáticamente la victoria del segundo grupo, sino que su inesperada posición hegemónica se debe más bien a la polivalencia del concepto. Dicha polivalencia permitía acoger los intereses representados por las tres tendencias⁸.

7 S. Pié, P. Tena, J. M. Rovira, J. Piquer, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos*, Madrid 1986; aquí 22.

8 H. J. Pottmeyer, "Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000", en: R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 11-25; aquí: 18. W. Kasper, "Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Vaticano II", en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 376-400.

No podemos detenernos a examinar el texto en detalle. Baste con considerar los primeros compases del capítulo dedicado a la Iglesia como comunión. ¿Qué significa la palabra compleja “comunión”? Por *communio* se entiende –dice el Sínodo– la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo; esta comunión tiene lugar en la Palabra de Dios y en los sacramentos del bautismo y, de manera especial, en la eucaristía, pues la comunión del cuerpo eucarístico de Cristo edifica la comunión de los fieles en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Esta serie de afirmaciones da cabida a los intereses de la tendencia que quería subrayar el misterio de la Iglesia. A continuación, el Sínodo presenta la eclesiología de comunión como el fundamento para el orden en la Iglesia y para la correcta relación entre unidad y pluralidad, que lleva aparejada la doctrina de la colegialidad y la participación y corresponsabilidad de todos los fieles. Ello responde a las intenciones formuladas por la segunda tendencia, integrando también aspectos fundamentales de la eclesiología de pueblo de Dios. Se contempla, asimismo, una reflexión sobre el estatuto de las Conferencias episcopales y sobre el principio de subsidiariedad. El texto sinodal, al tratar de la misión de la Iglesia en el mundo, incorpora aquel concepto que establece la trabazón profunda entre *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, la Iglesia como sacramento. “La Iglesia como comunión –dice– es sacramento para la salvación del mundo”. Por esta puerta entran en consideración, tras un preludeo sobre la teología de la cruz, los intereses del tercer grupo: la inculturación, la opción preferencial por los pobres, el diálogo con las otras religiones.

Si se considera que estas pinceladas dejan traslucir los temas eclesiológicos fundamentales, parece claro que la “complejidad” o “polivalencia” del término *communio* recapitula efectivamente la doctrina del Concilio. Ahora bien, ha sido el Sínodo quien ha dado el espaldarazo oficial a la eclesiología de comunión, que, si en un cierto sentido desplaza al concepto de *pueblo de Dios*, reasume buena parte de sus contenidos. Habiendo asimilado aspectos del concepto de *pueblo de Dios*, quedaba expuesta a las mismas críticas, como su concentración en la reforma de las estructuras externas o su fijación en la democratización de la Iglesia. Desde la otra trinchera, le han

sobrevenido las críticas de “ambigüedad misterica” y de estar al servicio del centralismo o de la restauración⁹.

2.2 Sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión

La comunión entre las Iglesias puede estar expuesta a la disgregación o a la dispersión. En 1992, el escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe “Sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión” (*Communio notio*), resume de forma positiva el presupuesto de la centralidad de la comunión en el proyecto eclesiológico del Vaticano II. Critica una eclesiología unilateral que, partiendo de la Iglesia local, desembocara en la consideración de la Iglesia universal como resultado ulterior de una mera confederación de Iglesias locales, como si cada Iglesia pudiera existir de modo autónomo. El objetivo de este documento era salir al paso de todas aquellas tendencias que favorecen una desfiguración teológica y un empobrecimiento del concepto y misterio de la Iglesia. Desde sus primeros compases se reclama, en consecuencia, la búsqueda de un equilibrio e integración de la noción de *comunión* con las imágenes de “pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo” y “sacramento”.

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

9 Puede verse: S. Madrigal, “Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: Pueblo de Dios y/o misterio de comunión”: *Sinite* 39 (1999) 243-270.

(*Ecclesiae in et ex Ecclesia*). Es evidente la naturaleza misteriosa de esta relación entre la Iglesia universal e Iglesias particulares, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana". Por tanto, frente a la primacía de la Iglesia local formulada por algunos teólogos, establece el principio de la anterioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales. Esta tesis había sido formulada por el cardenal Ratzinger en una conferencia pronunciada en Brasil ante un centenar de obispos en 1990, en la que terminaba glosando la eclesiología narrativa del libro de los Hechos en esta clave: "La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal, que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia"¹⁰.

Sobre la tesis de la anterioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales llovieron, inmediatamente, numerosas críticas que motivaron una oficiosa clarificación, calificada por algunos de "retractación" y publicada al cabo de un año (exactamente el 23 de junio de 1993) en *L'Osservatore Romano*. El principio de la prioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias locales quedaba matizado de esta manera: "La Iglesia como totalidad no se diferencia de la comunión de las Iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas". La única Iglesia de Cristo no existe en abstracto, sino que se manifiesta en la historia, simultáneamente, como Iglesia universal y como Iglesia particular o local; en este sentido se afirma: "La Iglesia que se manifiesta en Pentecostés es simplemente la Iglesia de Cristo, la que en el Símbolo confesamos con sus cuatro propiedades y que por esto sigue siendo siempre matriz de la Iglesia universal —entendida como *communio ecclesiarum*— y de las Iglesias particulares, tal como se dan en el *tempus Ecclesiae*"¹¹.

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

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

En esta misma línea de debate acerca del significado de las Iglesias locales y de las conferencias de los obispos se inscribe una reflexión que cristaliza en el *motu proprio* "Sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias de los obispos" (*Apostolos suos*, del 21 de mayo de 1998). Así las cosas, las acusas de aquella polémica iban a ser reavivadas por el entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart. Con ocasión de un libro de homenaje al obispo de Hildesheim, Josef Homeyer, W. Kasper publicó en 1999 un trabajo sobre la teología y praxis del ministerio episcopal en la actual situación de la Iglesia¹². En este estudio el otrora teólogo de Tubinga aborda el tema de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales o particulares y avisa acerca de los peligros de centralismo romano latentes en el documento de la Congregación del año 1992, sobre todo en la fórmula de "las Iglesias particulares en y a partir de la Iglesia", donde percibe una tendencia a identificar la realidad teológica "Iglesia universal" con la Iglesia empírica romana.

La respuesta del cardenal Ratzinger no se hizo esperar y tuvo como escenario el simposio sobre el Concilio Vaticano II organizado en Roma con ocasión del año jubilar. *Tertio millennio adveniente* había dejado fijado un programa. En consecuencia, la Comisión Teológica del Jubileo encomendó a Mons. Rino Fisichella la preparación de un congreso, que se celebró en el Vaticano del 24 al 26 de febrero del 2000. La presentación de la eclesiología de la Constitución dogmática *Lumen gentium* corrió a cargo del cardenal Ratzinger¹³. Buena parte de su exposición estuvo dedicada a la relación entre la Iglesia universal e Iglesias locales, haciendo la defensa del texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En su ponencia sobre la eclesiología de la constitución dogmática *Lumen gentium*, el cardenal Prefecto no sólo defendió las afirmaciones del documento *Communio notio*, sino que tampoco ahorró críticas hacia los teólogos que afirman la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares con una referencia crítica expresa hacia los plantea-

12 "Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes", en: W. Schreier-G. Steins (eds.), *Auf neue Art Kirche sein* (FS Bischof Dr. Josef Homeyer), München 1999, 32-48.

13 "L'eclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*", en R. Fisichella, o.c., en la nota 8, 66-81.

mientos de W. Kasper, también allí presente. La réplica de Kasper se produjo casi de modo inmediato en un artículo publicado en la revista *Stimmen der Zeit* a comienzos del año 2000 con el título de “discusión amigable con la crítica del cardenal Ratzinger”¹⁴. Ahí, como en su estudio sobre el ministerio episcopal, volvía a señalar una serie de problemas prácticos con los que se enfrenta a diario el pastor de una Iglesia local, constatando la existencia de “tendencias centralistas”. El corazón de este debate, sostenido por dos cardenales, a su vez, reconocidos teólogos, nos pondrá al día de las cuestiones que se ventilan tras la idea de la Iglesia-comunión y que se reflejan en la praxis a la hora de articular las nociones de Iglesia universal e Iglesias locales o particulares.

III. EL DEBATE RATZINGER/KASPER: LÍNEAS GENERALES

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

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

la Iglesia en un lugar (LG III, 26; CD 11). Al obispo le corresponde una responsabilidad fundada sacramentalmente (*potestas propria, ordinaria, inmediata*). Kasper reprocha a Ratzinger el pasar por alto esta preocupación pastoral y estas experiencias. Al cardenal Prefecto le preocupan más los aspectos teóricos y sistemáticos de la cuestión.

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

Parece, pues, evidente que hay una evolución histórica propia de la Iglesia de Occidente, que, confrontada con las fuerzas centrífugas u opositoras del conciliarismo, de la reforma, del estado absolutista moderno, del galicanismo y del josefinismo, cristaliza en la doctrina del primado de jurisdicción del papa, como coronación de toda esta peripecia histórica. El Concilio Vaticano II representa el intento de reconciliar y reequilibrar la tradición eclesial más antigua de la *communio* con el horizonte dogmático del Vaticano I. Este equilibrio reposa sobre estos tres pilares: la doctrina de la Iglesia local, la sacramentalidad de la consagración episcopal y la colegialidad del episcopado¹⁵. A la vista de la evolución y del despliegue histórico-teológico, la tesis defendida por *Communio* sobre el primado ontológico de la Iglesia

15 S. Madrigal, “Gobierno de la Iglesia: «El episcopado es uno e indiviso»” en: *Sal Terrae* 92 (2004) 425-439.

universal no deja de ser sospechosa, sobre todo para los defensores del primado de la Iglesia local.

La idea de la “mutua interioridad” entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares o locales se viene considerando como la verdadera clave hermenéutica. El problema surge a la hora de su interpretación, bien en la clave de prioridad o en la clave de simultaneidad. Por lo pronto, Kasper ha destacado las tres tesis eclesiológicas fundamentales en las que está de acuerdo con Ratzinger, o, mejor dicho, con la Carta *Communio in notio*, a partir de la “mutua interioridad” o inter-penetración de la Iglesia local y universal: a) la única Iglesia de Jesucristo “subsiste en” la Iglesia católica-romana; b) la única Iglesia de Jesucristo existe “en y a partir de” las Iglesias locales; c) la Iglesia universal no es la suma ni la federación de las Iglesias locales, ni las Iglesias locales son subdivisiones administrativas de la Iglesia universal. Su estructura constitucional es de otro género, conformado a imagen de la Trinidad, de un Dios en tres personas, de modo que la unidad de la Iglesia no es uniformidad ni excluye la diversidad.

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

Efectivamente, el escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe asentaba el *primado histórico* de la Iglesia universal sobre la presentación lucana del acontecimiento de Pentecostés (n. 9). Resulta cuestionable (así, por ej., McDonnell) que se tome una decisión sobre una pregunta cronológica a partir de un relato que es considerado por muchos exegetas como una construcción teológica. Desde un punto de vista histórico, parece probable la existencia de comunidades en Galilea desde el principio. Pentecostés –en opinión de M. Theobald¹⁶–, no tiene a la vista la Iglesia universal, sino la diáspora judía reunida que, con la efusión y bajo la guía del Espíritu, se constituirá como la Iglesia de todos los pueblos. Hay que distinguir y analizar la historicidad y el significado teológico de Pentecostés.

Por otro lado, el *primado ontológico* queda fundamentado sobre la tesis de la preexistencia de la Iglesia, anclada en los textos sobre la Jerusalén celeste o de arriba (Gál.4, 26), y desarrollada por los Padres. Esta tesis de la preexistencia de la Iglesia, despojada de sus conexiones temporales, afirma sencillamente que la Iglesia no es el puro resultado de la casualidad de desarrollos o de decisiones intrahistóricos sino que se funda en la voluntad eterna y salvífica de Dios. Los textos paulinos nos hablan del *mysterion* escondido durante tanto tiempo y que se ha revelado en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. Ef 1, 3-14; 3, 3-12; Col 1, 26 s.). La reflexión teológica no puede renunciar a una idea de Iglesia preexistente; parece pues bastante evidente que de esta preexistencia no se deriva ninguna consecuencia acerca de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales en el sentido de una verificación de la Iglesia universal. Piensa Kasper que la preexistencia de la Iglesia puede fundar también la tesis de la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares.

Señalemos, finalmente, la dimensión ecuménica de la cuestión: para Kasper, lo que comenzó siendo un problema o una urgencia pastoral, adquiere ribetes de verdadero anhelo ecuménico desde ese ideal regulador de la *communio*, que tan buena acogida ha tenido en el empeño ecuménico de las

16 Kasper se apoya en el trabajo de M. Theobald, "Der römische Zentralismus und die Jerusalemer Urgemeinde", en: *Theologische Quartalschrift* 180 (2000) 225-228.

distintas Iglesias y comunidades cristianas. Es preciso señalar que la noción de *communio* se ha convertido en idea directriz del movimiento ecuménico. La V Asamblea de Fe y Constitución celebrada en Santiago de Compostela (1993) ha examinado su capacidad para servir de ideal regulador de la unidad. Y allí revalidó su potencialidad ecuménica, ya que patrocina el modelo de una unidad no uniformadora, sino orientada hacia la *ecclesia una* en la diversidad reconciliada. La aportación de la Iglesia católica al movimiento ecuménico, si pretende ser “ecuménicamente” creíble, presupone que sea capaz de verificar y realizar de manera ejemplar en ella misma la relación entre Iglesia universal e Iglesia local, como una unidad en la diversidad y como pluralidad en la unidad. En otro caso no hará sino resucitar viejas desconfianzas y amargos recuerdos.

El cardenal Ratzinger fue invitado por la revista *America* a exponer sus puntos de vista frente a Walter Kasper, recién nombrado cardenal¹⁷. El cardenal Prefecto acogía con agrado el hecho de que Kasper hubiera dejado constancia de los puntos eclesiológicos básicos de acuerdo, mostrando su satisfacción por el abandono de aquella identificación entre papa y curia romana con la Iglesia universal, presente en el artículo de 1999. Ratzinger se preguntaba por qué su tesis de la primacía ontológica de la Iglesia universal despierta sospechas de legitimación ideológica del centralismo romano en teólogos de la altura de W. Kasper. En este contexto ha introducido un nuevo elemento en la discusión, con la modificación clarificadora de una primacía de la Iglesia universal no de naturaleza “ontológica”, sino de índole “teleológica”. De esta manera la preexistencia de la Iglesia en el plan de Dios encaja bien con el *telos* interno de la creación y de la historia de la salvación según el plan de Dios. Así quedaría desactivado el malentendido de la defensa del centralismo romano. De todos modos, él se aferra a la tesis de la primacía interior de la idea de Dios de la Iglesia una, o sea, de la única esposa que precede a la realización empírica en las Iglesias particulares. En su respuesta, en la misma revista norteamericana¹⁸, W. Kasper reacciona congratulándose del avance positivo y de la supe-

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

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

ración de algunos malentendidos y preguntando a Ratzinger si esa preexistencia de la Iglesia en la voluntad salvífica de Dios no vale al mismo tiempo para la Iglesia universal y para las Iglesias locales. En consecuencia, Kasper sigue haciendo valer el principio de una "simultaneidad" o "coordinariedad".

IV. EVALUACIÓN DE LÍNEAS DE CONSENSO Y DE CUESTIONES ABIERTAS

A partir de la cordial y amigable controversia sostenida por Ratzinger y Kasper se pueden hacer algunas consideraciones finales. Cabe decir que este debate ha operado como catalizador de la problemática que había sido delineada por J. A. Komonchak en el simposio salmantino y que hemos evocado en la introducción de estas páginas: la notoria versatilidad del lenguaje implica una serie de opciones tomadas respecto a cuestiones sustantivas de la teología contemporánea: "¿Cuáles son los elementos constitutivos de una Iglesia y cuáles las relaciones entre ellos? ¿Dónde se realiza la Iglesia? ¿Tiene «prioridad» la Iglesia local o la Iglesia universal?, y ¿cuál es la importancia eclesial de la particularidad o localidad?"¹⁹.

A la hora de plantear el problema de la articulación entre la Iglesia universal y la Iglesia particular aflora la pregunta por la estructura o constitución de la Iglesia, que siempre se mantiene en los parámetros derivados de la revelación y, por tanto, irreductibles a puros esquemas humanos, políticos o sociológicos. La relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal (o en su totalidad) es única. La Iglesia universal no es una pura federación ni la Iglesia local es una mera subdivisión administrativa o "parte" de la Iglesia universal. Bien vale aquel texto de Rahner: "El concilio ha mostrado que la Iglesia, en la misteriosa unidad de estructura personal y colegial, garantizada en el fondo únicamente por el Espíritu de Dios, representa una magnitud de derecho constitucional que no se puede comparar con todas las demás formas sociales profanas, posibles y existentes. Por eso es un misterio de fe que desborda toda democracia y todos los sistemas autorita-

19 J. A. Komonchak, "La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea", en: *Iglesias locales y catolicidad*, 559-591; aquí: 560.

rios, con su respectiva problemática”²⁰. Conforme a esta lógica apoyada sobre el misterio de la Iglesia, la inclusión mutua de Iglesia universal e Iglesias locales constituye el reflejo eclesial de la «circuminsesión» de las tres personas divinas en la única naturaleza de Dios.

Como ya hemos podido comprobar para el debate Ratzinger/Kasper, el acuerdo y el consenso sobre la “interioridad recíproca” de la Iglesia universal y de las Iglesias locales deja en pie la cuestión sobre la prioridad entre ellas. Han elaborado propuestas de solución varios autores que intentan una superación del problema de la relación entre Iglesia universal e Iglesia local en términos de primacía temporal o de importancia específica, dejando constancia de lo inane de la pura discusión en abstracto. Komonchak rechazaba la prioridad de un lado o de otro en esta dirección: “la comparación real no está entre la Iglesia universal y una Iglesia local individual, sino entre la Iglesia universal y la comunión de todas las Iglesias locales”²¹. Para ello, algunos teólogos han señalado la catolicidad de la *communio ecclesiarum*, o la *catolicidad* de la Iglesia local. La afirmación de la catolicidad del *corpus ecclesiarum*, rechaza la consideración de la Iglesia universal y la Iglesia local o particular como dos magnitudes distintas o dos realidades autónomas; se trata, más bien, de dos dimensiones imprescindibles del misterio de la única Iglesia de Cristo. Por tanto, la Iglesia como *communio* debe ser pensada desde este doble movimiento: la Iglesia universal existe concretamente sólo en la medida en que se realiza en las Iglesias locales; al mismo tiempo, la Iglesia universal está constituida en cuanto realidad concreta histórica por la Iglesias locales. En este sentido, S. Pié proponía sustituir la utilización del atributo *universal* por el de *catolicidad*, como determinante de la constitución de las Iglesias y de la comunión entre ellas. Tal era la línea emergente en el coloquio salmantino celebrado en 1991, que está sistematizada de modo amplio en la monumental obra de J. M. R. Tillard, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*.

20 K. Rahner, “El concilio, nuevo comienzo”, en: K. Lehmann, Ph. Endean, J. Sobrino, G. Wassilowsky, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 68.

21 Komonchak, l. c., 574.

En esta línea se ha abierto una reflexión sobre los elementos para una teología de la Iglesia local. Más allá de la reflexión y querella semántica acerca del nombre, -Iglesia local, particular, regional²²-, está en marcha una reflexión específica sobre la "localidad/territorialidad" de las Iglesias concretas. Para decirlo con Zizioulas: "La expresión «Iglesia local» incluye dos aspectos que se corresponden con las palabras de la expresión, y ninguno ha de ser considerado sin el otro. El primer aspecto es el de la *localidad*; el segundo es el de la *eclesialidad*. Si se consideran unidos ambos aspectos, se debe plantear una doble cuestión: ¿qué es lo que hace «local» a la Iglesia y qué es lo que hace a una comunidad local «Iglesia»? No toda reunión de cristianos es automáticamente «una Iglesia» y no toda Iglesia es necesariamente «local»"²³.

Los retos concretos de futuro se cifran en una fórmula sencilla: el desafío de la comunión. Conjugando la teoría y la realidad eclesial reciente bien puede concluirse a modo de corolario: el tenso y prometedor camino posconciliar ha sido escenario de la progresiva afirmación de las Iglesias locales y de su protagonismo. La Iglesia local es la realización y la manifestación de la Iglesia de Dios en un lugar. Podemos referirnos, finalmente, a la carta apostólica *Al comienzo del nuevo milenio*, redactada nada más concluir la celebración del Gran Jubileo (6-I-2001). En la sección dedicada a la "espiritualidad de la comunión" Juan Pablo II formula un reto y una tarea: "Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo" (n. 43). Este escrito distingue entre la dimensión interna de la comunión y los instrumentos externos de la comunión. En consecuencia, urge, por un lado, la promoción de una *espiritualidad de la comunión* como principio educativo, que enseñe a mirar hacia el misterio de la Trinidad y hacia todo ser humano como hermano. El capítulo de instrumentos externos de la comunión contempla, en primer lugar, el servicio espe-

22 Véase para una clarificación terminológica: B. Álvarez Afonso, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, La Laguna (Tenerife) 1996, 36-53.

23 I. D. Zizioulas, «La Iglesia local desde la perspectiva de la comunión», en: Id., *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 267.

cífico de la comunión que realizan el *ministerio petrino* y la *colegialidad episcopal*, que se prolonga en la mención de “la reforma de la Curia romana, la organización de los Sínodos y el funcionamiento de las Conferencias episcopales” (n. 44). A continuación dirige la mirada hacia la Iglesia local: “Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia” (n. 45). Esta comunión ha de hacerse patente en las relaciones entre obispos, presbíteros y diáconos, entre los pastores y el pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales. Insta, asimismo, a valorar los organismos de participación previstos por el Derecho canónico: consejos presbiterales y pastorales. En suma: la espiritualidad de la comunión debe ser el alma de la estructura institucional.

El objetivo, los instrumentos y la tarea parecen estar claros. Afirmar que el “hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión” es un desafío, equivale a reconocer que aún estamos lejos de su plena realización. Se ha hablado de la debilidad de la obra conciliar para indicar su incapacidad de expresar en el plano institucional sus intuiciones mejores. En parte, porque seguimos atenazados por el peso de una eclesiología societaria y jurídica, cosa que quizás camufle nuestras incapacidades de llevar adelante con coraje una reforma institucional: desde la realidad teológica de la comunión a las figuras institucionales ya previstas en el derecho eclesial²⁴. ¿No siguen impregnadas algunas de ellas más por el espíritu de la eclesiología jurídica que por el aliento de la comunión? Un par de ejemplos. ¿Qué significa cultivar y ampliar los espacios de comunión, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia? Los textos conciliares identifican la Iglesia local o particular con la diócesis (CD 11). Quizás sigamos, de modo inconsciente, pensando que la diócesis es la pura repetición de un esquema o patrón jurídico común y universal. Esto sólo sería el índice de una gran carencia: “aún no se ha hecho realidad (ni siquiera se ha tomado conciencia clara de ello) la Iglesia local como sujeto único de la misión en un territorio concreto”²⁵. La gran palabra de comunión, en la

24 Este es el camino trazado lúcidamente por G. Routhier, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montreal 1994.

25 E. Bueno-R. Calvo, *La Iglesia local. Entre la propuesta y la incertidumbre*, Madrid 2000, 18.

que se condensa un nuevo estilo de eclesialidad, pugna aún por hacerse experiencia concreta a nivel de la Iglesia local. Otro tanto le puede ocurrir a esa célula básica que es la parroquia. Por su cercanía e inmediatez, por su ubicación entre las casas y las plazas, está llamada a encarnar la comunión y la comunidad, la misión y la evangelización, los ministerios, el diálogo concreto con el mundo y la inserción en las circunstancias reales de los hombres y de las mujeres de nuestro tiempo. Se trata de rehacer desde dentro el sujeto de la comunión. Para ello, los planes pastorales, los consejos diocesanos y los sínodos han de ser la mejor expresión de la identidad y de la autoconciencia de la vida de la Iglesia local.

En la X Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos se ha reflexionado sobre el papel del obispo en la Iglesia y en ella han aflorado los problemas del gobierno eclesial. Varios puntos candentes concentraron las cuestiones más disputadas, en particular, el ejercicio efectivo de la colegialidad episcopal, tanto en el gobierno ordinario de las Conferencias episcopales como en el mismo Sínodo de los obispos. No faltaron voces que invocaran el principio de la subsidiariedad para la puesta en práctica de una colegialidad *efectiva*. También resonó la reforma del Sínodo, así como otros temas que afectan al gobierno episcopal, incluido el modo de nombramiento de los obispos en la Iglesia latina. Todo ello apunta, en opinión de M. Alcalá, hacia ese punto de cristalización en el que converge la eclesiología de comunión: una Iglesia más sinodal²⁶.

La visión de Iglesia-comunión encierra el principio implícito de que "todo está en todo", es decir, que todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica. Si se desea acentuar el ejercicio colegial de la autoridad suprema en la Iglesia, ello demanda al mismo tiempo que se revise también, con esta misma óptica, el perfil del obispo en el seno de la Iglesia local o del presbítero en el corazón de las comunidades. Por otro lado, el sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones. Asimismo, la emergencia del diaconado y las nuevas competencias ministeriales conferidas a los

26 M. Alcalá, *Hacia una Iglesia más sinodal. A propósito del Sínodo de los Obispos*: CONFER 41 (2002) 257-271.

laicos obligan a repensar esquemas clásicos, al tiempo que introducen un nuevo pluralismo en las funciones eclesiales. Diríamos, con Víctor Hugo, que “no hay nada más fuerte que una idea a la que le ha llegado su hora”. Pero esto no se lleva a cabo en un abrir y cerrar de ojos.

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

Prof. Dr. Santiago Madrigal, SJ
Universidad Pontificia de Comillas

SUMMARY

The article, which is both objective and complete, presents the current situation of the ecclesiological debate on the question of the universal Church – local Churches dichotomy. The Vatican II Council texts which seemed to legitimize the emergence of local Churches in catholic theology, were taken up and discussed by theologians who have drawn up a post-Council communion ecclesiology. But the balance which appeared to be achieved was broken by statement of the Letter of the Doctrinal Congregation issued in 1992, *Communio in notio*, which states that 'the universal Church is ontologically and temporally prior to every individual Church'. Since the publication of this document, many theologians, notably cardinal W. Kasper, have challenged the doctrine of cardinal Ratzinger. The article brings up the key points of the discussion and includes the bibliography which this important question has produced.

