

POR UNA ECLESIOLOGIA DE LA INSTITUCIONALIDAD DE LA IGLESIA

Sobre la justificación teológica del Derecho Canónico, hoy

INDICE

RAZÓN DE ESTA EXPOSICIÓN

INTRODUCCIÓN

1. La acusación de juridicismo.
2. Posiciones del Vaticano II.
3. La institucionalidad de la Iglesia-Sacramento.
4. La base común a teólogos y canonistas.
5. Cometido de esta exposición.

I. RELACIONES ENTRE TEOLOGÍA Y DERECHO CANÓNICO

6. Principios para este estudio.
7. Historia de las relaciones: sus periodos.
8. El método.
9. Mentalidad institucional:
 - a) planteamiento
 - b) mentalidad institucional
 - c) mentalidad especulativa
 - d) ejemplo sobre la sucesión en el Vaticano II
 - e) ejemplo sobre la división tripartita en el Vaticano II y en Trento
 - f) conclusión.

II. TRES DIMENSIONES DE LA ECLESIOLOGÍA DE LO INSTITUCIONAL

10. Composta: eclesiología jurídica, nomología y antropología.
11. Martini: realidad eclesial teológica, sociológica, apostólica.

III. LA SOCIALIDAD DE LA IGLESIA

12. Socialidad perfecta.
13. Socialidad en institución escatológica crítica negativa.
14. La Iglesia y la comunidad política en el Vaticano II.
15. "Sociedad de la caridad" (LG 23 c).

IV. LA INSTITUCIONALIDAD DE LA IGLESIA

16. Noción en la neo-escolástica.
17. La institucionalidad de la Iglesia en el Vaticano II.
18. P. Antón: "El Pueblo de Dios":
 - a) lo carismático y lo social en este Pueblo
 - b) los constitutivos de este Pueblo
 - c) lo societario en el Nuevo Israel.
19. Nuevas líneas eclesiológicas: planteamientos recogidos por Kehl.
20. M. Küng: la "institutio Dei" y la "institutio hominum":
 - a) La Escritura como testimonio originario de la fe
 - b) el punto nuclear de la Iglesia
 - c) la "institutio Dei" en la historia
 - d) la *institución humana histórica*
 - e) el momento "formal" en el ministerio institucional
 - f) tendencias en la relación entre lo "espiritual" y lo "institucional"
 - g) la "concreción" de la Iglesia
 - h) conclusión.
21. K. Rahner: institucionalización de la Iglesia como autodonación definitiva de Dios:
 - a) teología trascendental de Rahner
 - b) la Iglesia, el sacramento originario
 - c) lo carismático y lo institucional
 - d) el "ius divinum" y el "ius humanum"
 - e) visiones complementarias.
22. U. von Balthasar: la figura cristiana y la institución eclesial:
 - a) la Iglesia, centrada
 - b) actitud receptiva-contemplativa-mariana
 - c) obediencia eclesial: ministerio y carisma
 - d) el objeto de la contemplación: la figura eclesial
 - e) el Espíritu Santo, principio "informante" de lo institucional
 - f) la figura crucificada del ministerio
 - g) el ministerio, cristalización del amor
 - h) por qué una estructura institucionalizada.
23. Valoraciones.
24. B. Forte: la institucionalidad de la Iglesia en la eclesiológica eucarística:
 - a) planteamientos
 - b) eclesialidad eucarística
 - c) fundación de la Eucaristía y fundación de la Iglesia
 - d) la Eucaristía, realización, en plenitud, de la *Catholica*
 - e) el primado en la eclesiológica eucarística
 - f) las dos eclesiológicas —universalista y eucarística— co-presentes en el Vaticano II sin llegar a una síntesis
 - g) perspectivas de praxis eclesial canónica
 - h) reflexiones finales.

V. LA DOCTRINA, EL MAGISTERIO Y LO CANÓNICO

25. Composta: el magisterio, función eclesio-societaria.
26. Sala: ortodoxia y ortopraxis; dogma y cánones:
 - a) dos mundos de inmediatez de conocimiento
 - b) inmediatez y mediación religiosa: hacia lo canónico, y hacia la praxis
 - c) autenticidad de vida religiosa
 - d) la mediación de la norma canónica.
27. Sala: pluralismo teológico y pluralismo canónico:
 - a) pluralismo cultural inconmensurable
 - b) pluralismo teológico
 - c) pluralismo canónico
28. Congar: la “recepción” como realidad eclesiológica:
 - a) la noción teológica de “recepción”
 - b) su estatuto eclesiológico
 - c) su estatuto canónico
 - d) ulteriores reflexiones.

CONCLUSIÓN FINAL

29. El ejemplo del manual de eclesiología de Beni.
30. La Santa Sede en esta eclesiología.

RAZON DE ESTA EXPOSICION

En el volumen de texto de Alberto de la Hera, sobre *Introducción a la ciencia del Derecho Canónico* (Ed. Tecnos, Madrid 1967) está muy metódicamente recogido cuanto de interés hay, sobre el tema que encabeza esta exposición, hasta el Vaticano II, al que incorpora en buena parte; en la Tesis doctoral de Valentín Ramallo, S. J., *El Derecho y el misterio de la Iglesia* (Analecta Gregoriana 190) Roma 1972, XV-474 pp., es un estudio teórico valioso, en que recoge la bibliografía moderna pertinente hasta su fecha y la teoría subyacente en el Concilio; y el artículo de Antonio M. Rouco Varela, *Le statut ontologique et épistémologique du Droit Canonique. Notes pour une théologie du Droit Canonique* («Rev. Sciences Philos Théol.» 57, 1973, 251-262), sintetiza con orden las distintas corrientes postconciliares sobre el tema hasta su data.

Aquí nos interesa recoger ya ahora lo principal o más significativo de lo publicado después sobre el tema de la justificación de la institucionalidad de la Iglesia y del ordenamiento canónico. Lo que hacemos habiendo escogido lo que nos aparecía como más decisivo y novedoso, al menos en los planteamientos, y en las exposiciones de autores bien cualificados, o que han producido obras de marcado interés y novedad.

Composta y Martini como esfuerzo por una eclesiología institucionalista; Kehl y Sala como recopiladores y sistematizadores de las eclesiologías institucionalistas de Kueng, Rahner, Urs Von Balthasar; Forte sobre la institucionalidad en la eclesiología eucarística, y algunos otros autores en otros aspectos o puntos según la temática que exponemos en el índice, son los autores resumidos en esta exposición.

Una *ampliación del horizonte* de la temática sería recoger lo principal de cuanto se está produciendo en los *diálogos y encuentros ecumenistas* sobre la institucionalidad de la Iglesia y las relaciones entre Iglesia y Derecho canónico. No hemos pretendido hacerlo aquí, que nos hemos limitado al campo católico.

No obstante, no podemos menos de señalar al menos unos estudios de actualidad, previos a una elencación de la materia señalada en el ámbito ecumenista en los últimos años:

— Antonio M. Rouco Varela, *Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial*, «Revista Española de Derecho Canónico» 26 (1970) 117-143.

— Joseph Hoffmann, *L'horizon oecuménique de la réforme du Droit canonique. A propos de deux ouvrages de Hans Dombois*, «Revue Sciences Philos Théologiques» 57 (1973) 228-250.

— Hans Dombois, *Quel doit être le rapport du Droit de l'Eglise avec la théologie*, «Rev. Sciences Phil Théol.» 57 (1973) 251-262.

— Yves M.^a Congar, O. P., *Rudolf Sohm nous interroge encore*, «Rev. Sciences Phil Théol.» 57 (1973) 263-294 (que se cierra con un elenco bibliográfico de 117 títulos sobre su tema).

INTRODUCCION

1. *La acusación de juridicismo*

Es vieja la acusación, lanzada contra la Iglesia, de que ella peca de juridicismo. Pero ha logrado una como canonización especial cuando desde los libros y escritos y desde las planas teológicas, incluso de católicos, saltó a plena aula conciliar del Vaticano II, y tronó allí la triple acusación de *triumfalismo*, *clericalismo* y *juridicismo*¹. Era una acusación contra el comportamiento institucional de la Iglesia.

Luego, al publicarse el texto (que aún era reservado y estaba en estudio) del proyecto de la «Lex Ecclesiae fundamentalis», en 1970, llovieron nuevas protestas y acusaciones de juridicismo. Pero esta vez era cara al futuro.

Esa acusación, como toda acusación, es valorable desde dos puntos de vista. Como *objetiva*, en lo que contenga de acusar un comportamiento real de exceso y desproporción de lo canónico en el comportamiento institucional de la Iglesia. Y como *subjetiva*, como fruto de una desviada o insuficiente captación y justificación del fenómeno canónico institucional en la Iglesia; en cuyo caso muestra un defecto de los acusadores. En realidad se da no poco de ambas valoraciones.

De hecho, se reclama hoy, con insistencia especial y abundosa, una justificación teológica del hecho del Derecho canónico en la Iglesia, en un proceso histórico-lógico que viene de decenios atrás desde el deseo de una teología del Derecho natural, pasando por el de una teología del Derecho divino positivo, hasta llegar a una teología del hecho institucional de la Iglesia². Y esta reclamación no es exclusiva del ámbito católico³.

2. *Posiciones del Vaticano II*

El Vaticano II se hizo eco de esas reclamaciones. Por una parte viene a pedir que la enseñanza de *la teología dogmática* debe llevar «a reconocer los

¹ DE SMEDT, Ob. de Brujas (Bélgica), que luego sería el relator del esquema-declaración de libertad religiosa, habló el 1 de diciembre de 1962 (31ª congr. gral.) de que la Iglesia se resiente *de triunfalismo, de clericalismo y de juridicismo*: ver su voto en C. VATICANUM II: *Acta Synodalia*, periodus 1.º, Congr. gral. 31-36, Vaticano 1971, 142-144.

Pueden verse amplias referencias de otros votos en G. CAPRILE: *Il Concilio Vaticano II, Periodo primo*, Ed. Civiltà Cattolica, Roma 1968, pp. 180, 210, 240, 250, 252, 280, 391, 520, 523, sobre *triumfalismo*; 241, 250, 257, 468, sobre *clericalismo*; y 197, 239, 241-243, 244, 246, 248, 249, 250, 253, 257, 280, 555, sobre *juridicismo*. En los demás volúmenes de Caprile, véase su índice de materias.

² D. COMPOSTA ha escrito sobre *Teologia del Diritto Naturale*, Brescia 1972; pero hay que añadir las publicaciones últimas sobre la presencia del Derecho natural, de los Derechos Fundamentales y Derechos Humanos en el ordenamiento canónico, como las de J. NEUMANN, sobre *¿Derechos humanos también en la Iglesia?*, o P. HINDER: *Derechos fundamentales en la Iglesia*, éste con quince páginas de bibliografía, de reciente publicación ambas, en 1976 y 1977 respectivamente, de que podremos hablar otro día.

³ Véase lo que dijimos en la presentación, y que merecerá también un boletín adecuado.

misterios de la salvación siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en la vida toda de la Iglesia» (OT 16c), y, por tanto, también en la vida canónica de la Iglesia. Y por otra parte pide que «la exposición del *Derecho Canónico* se haga mirando al misterio de la Iglesia, expuesto en la constitución dogmática «de Ecclesia» promulgada por el mismo concilio» (OT 16d).

Esa referencia mutua desde el misterio hasta el Derecho canónico y desde el Derecho canónico hasta el misterio no es sino reconocer en sus consecuencias que la Iglesia es misterio y sacramento a la vez, *comunidad espiritual y asamblea visible, una realidad única formada por los dos elementos: uno divino y otro humano* (LG 8a).

Sin repetir aquí toda la teología de la sacramentalidad de la Iglesia, recordemos brevemente que el Vaticano II afirma reiteradamente que la realidad visible de la Iglesia es una *socialis realitas historiae* (GS 44a), es *societas constituta et ordinata* (LG 8b), *provista de órganos jerárquicos* (LG 8a), *dotada de los medios adecuados para su unión visible y social* (LG 9c), con su *estructura social* («socialis compago»: LG 8a) y *estructura orgánica* («organica struatura»: LG 22b). En resumen: es *societas hierarchice ordinata* (LG 20a).

Y a la vez afirma que, por su naturaleza sacramentaria o de conjugación entre lo visible e invisible, *la estructura social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo* (LG 8a), y al mismo tiempo *el Espíritu Santo vigoriza sin cesar su estructura visible* (LG 22b), *conserva indefectiblemente la forma de régimen constituida por Cristo en su Iglesia* (LG 27b) y *vivifica las instituciones eclesiales* (AG 4).

Así, por lo visible y social, la Iglesia es *el sacramento visible* de la unidad salvífica en Cristo para todos y cada uno (LG 9c)⁴.

3. *La institucionalidad de la Iglesia en la Iglesia-Sacramento*

Por lo dicho, la eclesiología o tratado teológico sobre la Iglesia no puede cerrarse sin abarcar, con su propia y específica consideración y visión, la estructura social de la Iglesia, las bases y naturaleza de la misma, y los principios de su funcionalidad y funcionamiento histórico-social-salvífico tanto en cuanto institución singular en sí misma, como en su relación o misión en y ante y para con el mundo.

Es decir, tiene que dar las bases tanto para justificar y marcar los límites del llamado Derecho constitucional y Derecho canónico, como del llamado Derecho intersocietario o externo.

Al Derecho canónico, «ad intra» y «ad extra», tocará buscar y formular, bajo su responsabilidad, las formas concretas de hacer funcionar, con sus

⁴ Sobre el Vaticano II como inicio de un nuevo planteamiento eclesiológico, ver la obra que se ha hecho ya clásica, de A. ACERBI: *Due ecclesieologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Ed. Dehoniane, Bologna 1975, 586 pp.

necesarias positivaciones histórico-ordenadoras, esa realidad que le descubre y justifica la teología sobre la institucionalidad-constitucionalidad de la Iglesia visible-socio-histórica de naturaleza sacramentaria.

4. *La base común a teólogos y canonistas*

De lo dicho se desprende que teólogos y canonistas no pueden vivir de espaldas entre sí. Así como la realidad visible y la invisible de la Iglesia forman la única realidad de la Iglesia una y única, así también los teólogos y los canonistas tienen que estudiar, desde sus propias perspectivas y funciones, esa «realidad compleja» (LG 8a) que es la Iglesia, de forma que, conjuntados sus estudios, se tenga una visión unitaria e integral de la Iglesia histórica.

Unos y otros tienen *en común la base misma de la institucionalidad sacramentaria de la Iglesia*. Unos y otros tienen que abrirse mutuamente entre sí. Los *teólogos* tienen que abrirse a los canonistas, para comprender que los principios eclesiológicos de la institución instituida por Cristo, y que ellos estudian, pueden obtener y obtienen diversos modos concretos de realizarse y cumplirse en y por las positivaciones o autoinstitucionalizaciones positivas necesarias decididas de una forma u otra por la autoridad eclesial. Y los *canonistas* tienen que estar siempre abiertos a los teólogos para obtener de ellos esos principios eclesiológicos que se positivizan en concreción histórica por las leyes canónicas.

Los *teólogos* formulan lo que es de Derecho divino y dan la justificación radical o teológica de la necesidad de un ordenamiento canónico y de sus soluciones concretas. Los *canonistas*, eso supuesto y partiendo de ahí, deciden y justifican las positivaciones concretas, de «Derecho eclesiástico», de aquel Derecho divino, para facilitación-posibilitación histórico-concreta de la misión y funciones de la Iglesia.

5. *Cometido de esta exposición*

Por lo dicho es, pues, lógico y plenamente concorde con el espíritu del Vaticano II esperar una eficaz teología de la Iglesia como institución, una teología del Derecho canónico. Es decir, una *eclesiología institucionalista*.

Al canonista le interesa sobremanera, en forma sustancial, para su ciencia y función. Pero —como dice Darío Composta en un precioso pequeño volumen que es síntesis de sus estudios y publicaciones anteriores y manual para sus alumnos—:

«No resulta que la eclesiología sistemática haya estudiado a fondo, por ejemplo, las cuestiones del “status” de los fieles, de la libertad cristiana en la Iglesia, del carácter social y público de la liturgia, de la dimensión jurídica e institucional de la Iglesia como fundación de Jesucristo».

«A veces pueden encontrarse en los eclesiólogos elegantes discusiones

sobre la así llamada eclesiología pneumática, sacramentaria, eucarística, comunitaria, etc., pero no expresamente sobre la *jurídica*, como en cambio se propone hacer una auténtica teología del Derecho (canónico)"⁵.

En esta exposición trataremos de dar información sobre algunas últimas publicaciones referidas a esa cuestión que apunta Composta y que es una laguna teológica, todavía, al menos en parte notable.

I.—RELACIONES ENTRE TEOLOGIA Y DERECHO CANONICO

El Derecho canónico es una parte de la realidad histórica de la Iglesia. Un estudio adecuado del mismo exige entroncarlo e insertarlo en la consideración del conjunto de esa realidad eclesial histórica. El estudio del Derecho canónico supone, por tanto, unos principios de enmarcación en el conjunto del estudio teológico; una visión de su enmarcación en la historia de la Iglesia; y, dada su especificidad, una formación de mentalización propia, con una metodología específica.

6. Principios para su estudio

Sin comentario, citaremos lo que la Sagrada Congregación para la Educación católica dice, enmarcándolo en la postura del Vaticano II —que antes hemos citado—, sobre la enseñanza del Derecho canónico en los seminarios y facultades. En su *circular del 2 de abril de 1975* formula las dos primeras «disposiciones prácticas» que establecen las relaciones mutuas entre teología y Derecho canónico. Dice así:

«2. En la enseñanza (del Derecho canónico) se indicarán *los fundamentos teológico generales* del Derecho canónico y *los particulares* de cada "instituto" jurídico. De este modo y en esta línea se pondrá en evidencia *el espíritu* que anima al Derecho en la Iglesia a diferencia de los otros Derecho, y su función pastoral».

«3. La enseñanza del Derecho canónico se efectúa de tal modo que el futuro sacerdote llegue a asimilar los *principios y normas* del Derecho canónico en relación *con la vida pastoral*; y, llegado el caso, no se dude en trazar incluso *la historia de la norma, relacionándola con la teología de los distintos periodos históricos*»⁶. (Subrayados nuestros).

La realidad (y la ciencia) del Derecho canónico está, pues —según esa circular—, inmersa y acotada por tres dimensiones (y ciencias) de la Iglesia: por la realidad *teológica* o misterico-sacramentaria de la Iglesia (y por la

⁵ D. COMPOSTA: *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del Diritto (canonico)*, Ed. Città Nuova, Roma 1976, 11.

⁶ Puede verse en "Ecclesia" 35 (1975) 705-707 su traducción completa.

ciencia de la teología), por la *histórica* de la Iglesia (y por la historia como ciencia de la misma), y por la *pastoral* (y su ciencia respectiva).

Esas tres dimensiones no son simples fronteras colindantes, sino que penetran al Derecho canónico mismo, pues marcan su fundamentación-justificación, su espíritu, su diferenciación, y su función propia.

Después veremos algunas obras sobre tal teología. Veamos aquí ahora los otros aspectos.

7. *Historia de las relaciones*

Composta, en su manual-síntesis, valioso y sugestivo, sintetiza las relaciones entre teología y Derecho canónico en tres períodos⁷, que interesa resumir por su conclusión:

1.º período: *formativo*: s. III-XII.

Ambas ciencias no están aún autonomizadas, cosa que llegará con Graciano. Pero la teología del tiempo trata tres grandes cuestiones canónicas:

a) *Las relaciones entre la Iglesia y el Imperio*: el puesto de la Iglesia en la sociedad civil y sus poderes sobre él. Hasta la fórmula gelasiana, en el s. VI.

b) *Las relaciones entre la caridad evangélica y el Derecho* (natural y positivo): la libertad de los cristianos frente a las autoridades eclesiástica y civil; la propiedad privada; la esclavitud, especialmente de los cristianos; la libertad de los no-cristianos, judíos y paganos.

c) *Las relaciones entre la Iglesia-invisible y la Iglesia-institución*: polémica entre católicos y donatistas, en que no se trata de disputa entre teología y normas canónicas concretas, sino con la constitución misma de la Iglesia: ¿se es miembro de la Iglesia por la santidad o por el bautismo?, ¿el obispo y el sacerdote rigen la Iglesia por su santidad interior o por la ordenación?, ¿carisma puro o institución carismática? Fue discusión suscitada por cristianos latinos, y no por griegos. La temática sigue luego, en el s. IX sobre la monogamia de los bautizados; los concilios provinciales sobre liturgia y penitencia, según las tradiciones; la reforma carolingia sobre disciplina eclesiástica.

2.º período: *evolutivo*: s. XII-XIX.

Aquí las relaciones entre teología y Derecho canónico tienen tres pasos o fases:

a) *De colaboración*: s. XII-XIV. Con el *Decretum* de Graciano (c.a. 1141) nace la «scientia iuris canonici», que es, prácticamente, una teología del Derecho canónico, sobre todo sacramentaria. Su momento culminante está en el período decretista (1160-1220), de plena concordia entre las dos ciencias; pero hacia 1220 el Derecho va autonomizándose y separándose de la teología.

⁷ D. COMPOSTA: *O. c.*, 15-25.

b) *De crisis: s. XIV-XVI*: la separación se acentúa, y se discute teórica y prácticamente qué conviene más, que el obispo sea teólogo o canonista; a la vez la corriente espiritualista va oponiendo Evangelio a Ley y caridad a Derecho, que culminará en el protestantismo.

c) *De reacción tridentina: s. XVI-XIX*. Trento repara en parte la separación entre teología y Derecho en tres sectores: en el Derecho natural, en el «Derecho Público Eclesiástico» y en el estudio comparado del Derecho canónico y del Derecho romano y civil; pero no se llega a un encuentro. En el s. XIX surge una teología del Derecho natural, ante el progreso que tiende a manipular el hombre; y se tiende a valorar a la «naturaleza» a la luz de la revelación. Al mismo tiempo la ciencia del Derecho canónico se mueve en un ambiente propenso a estudios históricos; y la eclesiología comienza a cobrar nuevos estilos en Tubinga y con Scheeben.

3.^{er} período: *constitutivo: 1870* (Vaticano I) *a 1970* (proyecto de «Ley Fundamental»). Tiene también tres pasos:

a) *Vaticano I: 1870*. Trata del Primado. No llega a tratar (por su suspensión) del episcopado y de la Iglesia como sociedad, pero sus trabajos marcan un esfuerzo por penetrar en la consistencia institucional de la Iglesia.

b) *Vaticano II: 1962-1965*. En su seno se lanza la acusación de juridicismo, como resultante de un Código formulado y promulgado en 1917, por el que la Iglesia entra en la corriente codificadora de Europa. El concilio marca un gran paso con su constitución «Lumen Gentium» y con sus decretos, que preparan los principios para la nueva codificación que promulgue leyes mejor adaptadas que sustituyan a las caducas e inmóviles y paralizadoras del Código. Teólogos y canonistas viven en un esfuerzo y tensión por formular las bases precisas.

c) *La reacción ante el proyecto de «Ley Fundamental»: 1970*. No pocos teólogos y canonistas se oponen decididamente a la idea misma de una «Ley Fundamental», y sobre todo a su método, origen, inspiración, contenido y formulación concretos.

La conclusión para Composta es que con esa reacción ha llegado el momento propicio para una sistematización de la fundamentación o justificación de la institucionalidad de la Iglesia y de su ordenamiento canónico.

Pero consideramos que habría que añadir un amplio y serio factor en la propiciación y necesidad de esa justificación teológica de la institucionalidad y canonicidad de la Iglesia: el de los *diálogos ecuménicos*, que en grupos oficialmente nombrados por las distintas Iglesias o Confesiones y por el Secretariado romano para la Unidad de los cristianos se vienen celebrando sobre puntos decisivos como son la Eucaristía, el ministerio, la autoridad en la Iglesia, la Iglesia y el mundo. A ellos hay que añadir otros grupos oficialmente nombrados a otras escalas, o a otros niveles, como los de la ins-

titución «Pro Oriente» de Viena, con temas como el de la conciliaridad y colegialidad, el ministerio petrino, la unidad...⁸.

8. *El método*

En el fondo de la institucionalidad y, por lo mismo, de la canonicidad o de lo canónico en la Iglesia, está la teología eclesiológica o eclesiología. A distintas eclesiologías corresponderán distintas concepciones sobre la institucionalidad de la Iglesia. Eso es claro.

Pero eso condiciona la metodología de la justificación teológica de esa institucionalidad.

Que el llamado «Derecho Público Eclesiástico», nacido como exigencia apologetica —es decir, con miras a obtener al menos un reconocimiento jurídico de la libertad de la Iglesia por parte de los Estados, indiferentes o ateos o de otras confesiones—, tuviera que apelar a una metodología histórico-racional y de premisas histórico-naturales y filosófico-naturales, es comprensible. Ya lo destacó Fogliasso hace años⁹. Que, por consiguiente, tuviera que partir de una *noción abstracta natural* de lo que es una *sociedad perfecta*, con cuanto implica de funciones y potestades, y consiguientemente de una *noción abstracta y natural de Derecho* —«ubi societas ibi ius»—, y que luego se distinguiese entre sociedad perfecta civil o política y sociedad perfecta eclesial o Iglesia, y que se concluyese que el Derecho de la Iglesia es un Derecho perfecto y la sociedad-Iglesia una «societas iuridice perfecta», es com-

⁸ Merecen especial mención las declaraciones sobre el ministerio (cf. T. I. JIMÉNEZ URRESTI: *El ministerio ordenado en el diálogo interconfesional*, "Seminarios", nn. 57-58 (1975) 293-348); la declaración anglicano-romana sobre *La autoridad en la Iglesia* (Venecia 1976), que puede verse comentada en "Diálogo Ecuménico" (1977) nn. 44-45; y la recientemente dada por los grupos oficialmente nombrados por el Secretariado de la Unión, de Roma, y por el Comité de la Alianza Reformada Mundial, sobre *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1970-1977) (en vías de traducción y distribución por el Secretariado de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Española, para España) que toca puntos amplios sobre ministerio y constitucionalidad de la Iglesia.

De la institución "Pro Oriente" han salido dos volúmenes: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* (1-7 abril 1974) y *Konziliarität und Kollegialität, als Strukturprinzipien der Kirche* (6-7 marzo 1970), *Das Petrusamt in ökumenischer Sicht* (13-14 nov. 1970) y *Christus und seine Kirche: christologische und ekklesiologische Aspekte* (23-24 abril 1971), ambos tomos editados por Tyrolia-Verlag, Wien 1976 y 1975 respectivamente.

⁹ E. FOGLIASSO: *Il compito apologetico del "Ius Publicum Ecclesiasticum"*, "Salesianum" 7 (1945) 49-80, precedido de otro estudio suyo sobre *Il "Ius Publicum Ecclesiasticum" ed il Codice di Diritto Canonico*, ibid. 4 (1974) 43-63 con los que inicia toda una serie de estudios en la misma revista: *La tesi fondamentale del "IPE"*, 8 (1946) 67-135; *Efficienza formativa del Dir. P. Ecclesiastico Interno ed Esterno*, 12 (1950) 1-36, y 16 (1954) 218-257; *Per la sistematicità e la funzionalità del "IPE"*, 25 (1963) 412-480.

FOGLIASSO ha hecho también valiosos estudios sobre el *Ius Publ. Eccl.* en los diversos momentos de este siglo XX: *El "IEP" y el Código de Derecho Canónico*, antes citado; *y el Concordato Español*, "Rev. Esp. Der. Can." 9 (1954) 43-63; *y el mensaje de Franco a las Cortes* cuando el nuevo Concordato, "Salesianum" 17 (1955) 69-91; *y Pio XII*, ibid. 21 (1959) 407-479; *y Juan XXIII*, ibid., y en separata 1961; *y la "Ecclesiam suam"*, ibid. 26 (1964) 547-604; *y la "Ley Fundamental"*, ibid. 27 (1965) 425-435; *y el futuro Código*, "Palestra del Clero" 46 (1967) 48-59; *y el Vaticano II*, Biblioteca Salesianum, 75, Torino 1968.

preensible para lograr la necesaria independencia y libertad de la Iglesia frente a los Estados.

Pero que los manuales de intencionalidad intraeclesial sobre introducción al Derecho canónico, realidad intraeclesial, procediesen del mismo modo, partiendo de la *noción abstracta de Derecho*, para distinguir luego las diversas *especies* de Derecho (natural y positivo; éste, divino y humano; el positivo divino en Antigua Ley y en Nueva Ley; el positivo humano en canónico y en civil), para concluir que el Derecho canónico es verdadero y perfecto Derecho¹⁰; o que se partiese de la *noción abstracta de sociedad perfecta*, como lo hacía el «Derecho Público Eclesiástico», pasando por el principio dicho natural de que «ubi societas ibi ius», para concluir la justificación y calificación, de verdadero Derecho, del Derecho canónico, no era ya justificable, aunque pudiera servir didácticamente. Y sin embargo así era¹¹.

Con ello, obviamente, no se contentaba a los *teólogos*, que, por su parte, se mantenían en principios demasiado lejanos de la necesidad de los canonistas. Ni se contentaba a los *juristas extracanonistas* que no podían comprender la pretensión de calificar de genuino «Derecho» al ordenamiento de una sociedad religiosa, a la que, por definición, se entra y en ella permanece por propia voluntariedad no coaccionada. De ahí que especialmente los canonistas-civilistas fueran los primeros en plantear, hace pocas décadas, en forma explícita y directa, el tema de la juridicidad del Derecho canónico¹².

León XIII, que, en su encíclica *Satis cognitum* (29 junio 1896) sobre la unidad de la Iglesia, pedía reiteradamente que a la Iglesia hay que estudiarla, en su constitucionalidad e institucionalidad, ante todo desde lo que quiso hacer e hizo su Fundador, Cristo Jesús, marcaba ya con claridad la metodología a seguir. Sin embargo, fue más atendida por los canonistas su expresión de que la Iglesia es «societas *iure* perfecta», que usó con frecuencia en sus encíclicas socio-políticas; tan atendida que fue extrapolada al ser convertida en la fórmula de «societas *iuridice* perfecta»¹³, por lo que los manuales siguieron más firmes en la línea que venían trayendo.

¹⁰ Espigando algunos ejemplos al azar y salpicados en tiempos y geografías diversas, tenemos como muestra: D. BOUIX: *Tractatus de principiis Iuris Canonici*, París 1852, pars I, sectio I; FRANZ HEINER: *Katholisches Kirchenrecht*, Paderborn 1897, vol. I, 1.ª pars; FRANCISCO GÓMEZ SALAZAR: *Instituciones de Derecho Canónico*, León 1891³, vol. I, cap. I; FRANCESCO SANTI: *Praelectiones Iuris Canonici: Prolegomena*, Roma 1904⁴; y después del Código, F. MAROTO: *Institutiones Iuris Canonici ad normam Novi Codicis*, Roma 1921³, vol. I, cap. I; HAMLETO I. CICOGNANI: *Ius Canonicum: Prolegomena*, Roma 1925; ADRIANO CANCE - MIGUEL DE ARQUER: *El Código de Derecho Canónico*, Barcelona 1934, vol. I, Introd. general; A. VAN HOVE: *Prolegomena*, Malinas 1945², pars I, tit. I-II; EDUARDO FERNÁNDEZ DE REGATILLO: *Institutiones Iuris Canonici*, Santander 1941, vol. I, nn. 3-4.

Cicognani presenta las divisiones del concepto y especies de Derecho incluso con un gráfico de árbol porfiriano.

¹¹ A la noción de «societas perfecta» apelan no pocos explícitamente. Así entre los mencionados, HEINER, SANTI, FERNÁNDEZ DE REGATILLO...

¹² Puede verse una clara síntesis en ALBERTO DE LA HERA: *Introducción a la ciencia del Derecho canónico*, Tecnos, Madrid 1967, pp. 113-177. (Reimpresión 3.ª ib., 1978).

¹³ Tal giro del «*iure* perfecta» al «*iuridice* perfecta» se ve no sólo en los yuspu-

La encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (29 junio 1943) admitía una cierta distinción entre la *Ecclesia iuris* y la *Ecclesia caritatis*, y rechazaba toda oposición. Pero, aunque dio bases y ocasión para que se intensificaran los estudios monográficos sobre la justificación de la canonicidad e institucionalidad de la Iglesia, había que esperar al Vaticano II para que eso llegase como conciencia amplia, y se intentase ya de lleno una nueva metodología.

Según el Concilio, hay que partir de la Iglesia tal cual es por institución de su Fundador: de su sacramentalidad, que hemos resumido en el punto 2. Pero los manuales de introducción al Derecho canónico con esa metodología están todavía haciéndose. Un ejemplo lo tenemos en el mencionado de Composta. Podemos también citar el volumen de Martini¹⁴, y el de Ramallo¹⁵, que son estudios. Y en este contexto metodológico hay que situar todo estudio sobre nuestro tema.

9. *Mentalidad institucional*

Un punto que merece atención y que, en unas u otras palabras y en formas más o menos explícitas, está en todos los autores cuando tratan de la distinción entre Derecho divino positivo de la fundación de la Iglesia y Derecho eclesiástico o canónico, es el de que este Derecho canónico es una positivación-concreción histórica de aquél.

Pero sobre la aplicación de tal principio de distinción y sobre su naturaleza falta mucho por estudiar. Y no todos coinciden en apreciar la función y consistencia del Derecho canónico o Derecho positivo eclesiástico en su relación al dicho Derecho divino positivo.

a) *Planteamiento*

No faltan teólogos que entienden que la Iglesia, respecto al Derecho divino positivo sólo puede explicitar lo que está *conceptualmente implícito* en dicho Derecho divino. El Derecho canónico sólo iría a adaptar su aplicación a tenor de las exigencias de los destinatarios, sin mengua mínima de lo que es de Derecho divino, que quedaría intacto. En tal concepción el Derecho canónico sería un mero añadido al Derecho divino, con una consistencia colateral o de enmarque histórico¹⁶.

Otros teólogos hablan de lo *contenido implícitamente* en la institucionalización que de la Iglesia hizo Cristo. Y parece que se refieren a una concep-

blicistas, como CAVAGNIS, OTTAVIANI, OTTAVIANI-DAMIZIA, SOTILLO, sino también en los canonistas, como FERNÁNDEZ DE REGATILLO, en su obra citada.

¹⁴ Agostino MARTINI, O.F.M.: *Il Diritto canonico nella realtà ecclesiale*, Ed. Francescane, Roma 1969, 115 pp., del que hablaremos después.

¹⁵ Valentín RAMALLO, S.J.: *El Derecho y el misterio de la Iglesia* (Analecta Gregoriana 190), Roma 1972, XV-474 pp.

¹⁶ Eso es propio de la mentalidad especulativa inserta en las ciencias prácticas de comportamiento o conducta, de la que hablamos un poco más abajo.

ción de dinamismo *histórico* intrínseco a lo que Cristo instituyó explícitamente¹⁷.

Otros son más explícitos en sus afirmaciones. Conciben a lo que es de Derecho divino como la *esencia* de la Iglesia histórica, «esencia» que necesita por fuerza una concreción existencial-histórica, una «*forma histórica*», que siendo siempre necesaria una, cada una de ellas es sin embargo en sí misma contingente, es decir, mudable o cambiable por definición, pues la «esencia» no puede existir sin una «*forma histórica*» concreta¹⁸.

Ante tales posturas es preciso decir algo. Y lo que queremos decir lo encerramos en la expresión de *mentalidad institucional*.

b) *Mentalidad institucional*

Esa mentalidad supone que la teología tiene que dar una justificación teológica, es decir, radical, sobre la institucionalidad de la Iglesia, sobre el fenómeno canónico y sobre cada una de las instituciones canónicas; pero supone también que la teología ha de mantener su *necesaria distancia* respecto al Derecho canónico y sus instituciones concretas.

Queremos decir que la teología *no puede deducir* de sí misma, de sus principios, sin más y siempre, los contenidos concretos del Derecho canónico. En otras palabras, las leyes canónicas son leyes *positivas* de la Iglesia, que no son mera deducción ni mera aplicación de principios teológicos previamente dados, por vía de deducción-aplicación conceptual lógica; sino que algunas veces, las menos, pueden ser por deducción-aplicación de vía *lógico-histórica*; y la mayor parte de las veces por vía de auténtica *creación concretizante* del principio de Derecho divino positivo. Decimos *concretizante*, porque y cuando el principio de Derecho divino es genérico, es decir, admite diversas posibles concreciones históricas de ser realizado o cumplido históricamente, necesitando siempre una forma histórica concreta. Decimos *creación*, porque las posibles concreciones históricas de realizar el principio de Derecho divino no son o no están hechas de forma que se pueda elegir entre diversas formas históricas ya dadas a priori, sino que son simples posibilidades de futuro que hay que configurar o concretar con propia creación, sin que, precisamente por ser posibilidades de futuro o futuribles de actuaciones humanas, estén en sí preconfiguradas, ni, a veces, sean siquiera previsibles como posibilidades de futuro concreto.

¹⁷ Tal postura es la de K. RAHNER, que, sobre todo en su obra de *Kirche und Sakramente*, Herder, 1963² (traducido a todas las lenguas europeas), cuando en el cap. 3 habla de la institución de los sacramentos, habla de institución implícita que se explicita por deducción pero no apriorística, por simple conocimiento de la esencia sacramentaria de la Iglesia, sino por conocimiento de la experiencia a posteriori del ser vivo de la Iglesia. Cristo —dice en la nota 6— es instituidor *inmediato* de los sacramentos porque ha sido instituidor inmediato-explicito de la Iglesia, excluyendo *eo ipso* toda instancia intermedia, la cual versaría tan sólo sobre los ritos de algunos sacramentos. Rahner se ha acercado, pero no vemos que haya llegado aún, a una mentalidad institucional.

¹⁸ La distinción es de Hans KUENG, a quien veremos después.

Por eso, a la hora de hacer leyes, hay que fijar, creándolo, el concreto contenido de la ley con su intención de futuro. Es decir, hay que crear aquel punto o meta concreta pretendida, a la que se quiere que se atengan las conductas sociales futuras. Pero para realizar esa pretensión hace falta ver dos cosas: que la pretensión concreta creada *entra dentro* de lo que intenta el principio genérico de Derecho divino positivo, y que el cumplimiento de lo pretendido sea asequible o *realizable* históricamente.

Ahora bien: precisamente porque se trata de programación de conductas futuras con esa doble pretensión, y como no conocemos toda la consistencia de lo futurible humano, de lo que Santo Tomás de Aquino llama «contingencia humana» (conductas humanas libres), sólo podemos proyectar el futuro y las posibilidades de futuro de los principios partiendo del conocimiento del pasado, es decir, *de la experiencia o memoria histórica*. Es decir, no se trata de formular ni de establecer normas mecánicas, ni matemáticas, sino de conducta libre de futuro; y para ésta simplemente tendemos a elevar a ley *lo que suele acontecer* en situaciones similares: la formulamos *ex communiter contingentibus*, o *ut in pluribus accidit*, según fórmulas de Santo Tomás en sus tratados de la prudencia y de las leyes, en su *Summa theologiae*.

De ahí que cuando se da una situación social de cambios fuertes y rápidos, como ocurre hoy en el mundo con su progreso acelerado de la técnica y de la alfabetización y de la libertad, se rompen los moldes de lo que fue norma «*ut in pluribus*»; o cuando, como ocurre en la Iglesia con los diálogos ecumenistas, se tiende a abrir y se abren otros horizontes concretos e históricos, *distintos* de los que de hecho se tuvieron a lo largo de una historia, y nuevos hacia nuevas posibilidades históricas, se dificulta densamente la labor legislativa. Aquella ruptura y esta dificultad para crear nuevas leyes para las nuevas condiciones crecen cuando, por inercia, o por falta de visión suficientemente clara de posibilidades futuras, o por no estar claras las amplitudes del principio de Derecho divino, se quieren conservar las leyes viejas.

Todo eso se incluye en lo que suele llamarse el talento o la *mentalidad práctico-política*, en la que intervienen la inteligencia-razón y también la voluntad, que es la que pondera y elige la solución concreta que se crea por inventiva en la forma dicha; y se distingue del talento o *mentalidad especulativa*, que pertenece a la contemplación u orden del mero conocer la verdad de las cosas. Aquella mentalidad práctico-política la utiliza todo hombre cada vez que programa y decide su vida; y la utiliza el legislador, sea éste persona física, sea colegio o institución de personas. Por esto, aplicada a la Iglesia, hablamos de mentalidad institucional.

c) *Mentalidad especulativa*

Según eso, el teólogo que proceda con mentalidad especulativa pondrá a todo lo que considere de Derecho divino positivo como proveniente de decisión de Cristo mismo dada por El, bien en forma explícita, bien en forma implícita deducible por vía meramente lógico-conceptual; y pondrá al Derecho

canónico como añadido colateral o enmarcante, extrínseco al Derecho divino. La distinción entre ambos Derechos es, al menos en principio, clara y rotunda.

Así, por ejemplo, tal teólogo, al hablar de los siete sacramentos, a los que considera de institución divina *inmediata*, como no encuentra para todos ellos en los escritos neotestamentarios datos suficientes sobre tal institución divina en esa forma inmediata y directa, apelará, ateniéndose a los datos posteriores de que se dan tales sacramentos calificados como tales por la Iglesia, a que *no es inverosímil* históricamente que Cristo mismo resucitado, «apareciéndoseles (a sus discípulos) durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios» (Act 1, 3), instituyera esos sacramentos cuya institución concreta por Cristo no consta¹⁹. Y rechazará la tesis (hipótesis) de que Cristo, al instituir explícitamente a la Iglesia, instituyera en ella en alguna forma implícita esos otros sacramentos, porque no ve que del *concepto* de Iglesia se deduzcan esos sacramentos, y menos que tengan que ser siete sacramentos y no más ni menos²⁰.

El teólogo y el canonista que tengan, en cambio, talento o mentalidad institucional apelará no al concepto, sino *a la realidad* de lo que es una institución y en concreto *esta institución* que es la Iglesia instituida por Cristo con una misión histórico-salvífica, sacramentaria y universal. En efecto, como la misión dada por Cristo es salvífica, de Cristo procede la potencia salvífica o «exousia» de la actuación de la Iglesia; pero como esa misión dada a los Doce y en los Doce a sus sucesores, es *histórica*, ellos, estos agentes vicarios, tienen que estar siempre, constantemente, decidiendo las actuaciones concretas y los modos concretos de actuación de esa misión; ellos deciden cuándo y cómo, con plena certeza en cuanto actuación, confieren aquella potencia salvífica. Deciden, pues, los sacramentos (a excepción del bautismo y Eucaristía, cuya institucionalización consta que viene de Cristo mismo en forma expresa). Los sacramentos están, así, en forma implícita instituidos en la institucionalización explícita de la Iglesia²¹.

Eso es apelar a la naturaleza de la Iglesia instituida, a su institucionalidad tal cual Cristo la instituyó: institucionalidad de proyección histórica. Es

¹⁹ Como autor representativo de esa postura podemos citar a M. NICOLAU, S.J.: *Teología del signo sacramental* (BAC, 425, Madrid 1969) 267-269, y en su art. *Función de la Iglesia en la determinación del signo sacramental*, "Naturaleza y Gracia" 24 (1977) 93-108, esp. 99-100.

²⁰ NICOLAU: *a. c.*, 99: "consideraríamos posible esta explicación (de Rahner) si en el concepto esencial de la Iglesia estuvieran contenidos los siete sacramentos... pensamos que no es claro que en el concepto esencial de la Iglesia estén implícitamente los siete sacramentos que conocemos. Por la sola razón del concepto de Iglesia difícilmente se llegará a los siete sacramentos de los católicos y sólo a ellos".

²¹ Un aspecto que no tratamos directamente, pero que se supone, es el de que Cristo está *presente* con su potencia salvífica que aplica cuando su vicario o ministro actúa (cf. SC 7 a); Cristo está presente en sus ministros (LG 21 a). Esa presencia actual-virtual de Cristo es la que valora y hace eficaz al sacramento, la que actualiza la potencia dada por Cristo al Colegio. La Iglesia no es, pues, autora más que del gesto o actuación histórica; no de su virtualidad en sentido propio o pleno, sino sólo ministerial. Cristo *está, pues, siendo* autor de los sacramentos de la Iglesia.

apelar al grano de mostaza, que al ser sembrado no tiene aún raíces, ni tallo, ni ramas, pero luego obtiene tal ramaje que las aves del cielo vienen a anidar en ellas.

d) *Ejemplo: sobre la sucesión*

Ese método no es nuevo. Ya lo usa León XIII en la *Satis cognitum*. Pero aduzcamos, por más claro y cercano, el ejemplo del Vaticano II.

El Concilio afirma explícitamente que Cristo constituyó a los Doce y «les instituyó en colegio» (LG 19a), con mandato o misión universal dada al colegio como tal (LG 23c) «hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 20) (LG 20a). Ya no consta más sobre Cristo en este aspecto; ni el concilio dice más sobre Cristo y la misión, en consecuencia. Pero el Concilio tiene que justificar la constitución jerárquica actual de la Iglesia y, para ello, la sucesión apostólica. Y *apelará a la naturaleza de la cosa* en los siguientes términos: este Colegio de los Doce «para que la misión que recibieron continuara después de su muerte» «cuidaron de instituir sucesores», y, «como a modo de testamento», «constituyeron» sucesores «a sus colaboradores «dándoles la orden de que ellos a su vez, cuando hubiesen de morir, diesen a otros varones probados el cargo del ministerio suyo» (LG 20b). Así tenemos el Colegio Episcopal sucesor del Colegio de los Doce.

Del concepto lógico de misión no se concluye la necesidad de sucesores; pero de la realidad histórica de esa misión «hasta la consumación de los siglos», y ante el hecho histórico de que el final de los tiempos no ha llegado, se concluye la necesidad de la sucesión como mandato implícito o virtualmente- histórico contenido en el mandato universal. Y así, aunque la sucesión ha sido históricamente instituida por los Doce y prosigue instituyéndose cada día por los sucesores (cf. LG 28a; PO 2b), es atribuible a Cristo mismo; y el concilio puede decir con plena verdad que «los obispos *por institución divina* («ex divina institutione») *han sucedido* como pastores de la Iglesia en el puesto de los Apóstoles» (LG 20c). El concilio no hace sino valorar y calificar el argumento que usó ya Clemente Romano en su famosa carta a los Corintios (c. a. 96-98: RJ 20-21), a quien remite en nota.

e) *Ejemplo: la división tripartita*

Otro ejemplo del Vaticano II, un poco más complejo: el de *la tripartición del ministerio* encomendado por Cristo al Colegio de los Doce.

El concilio afirma que Cristo encomendó al Colegio de los Doce el ministerio, misión, mandato o función universal (cf. LG 23c; AG 38a; UR 2c, 3e); constata que «desde antiguo» (LG 28a), «desde los primeros tiempos» (LG 20b) viene realizándose en la tripartición de obispos, presbíteros y diáconos. Tal tripartición no viene históricamente de Cristo; sino que surge después.

El Vaticano II no ha querido entrar en la cuestión del origen histórico de esa tripartición; pero nos da la razón u *origen teológico* desde los obispos «que, *legítimamente*, en grados diversos, dieron a sujetos varios la función de su ministerio» (LG 28a). Tal legitimidad está en que esa «función del ministerio ha sido confiada, en grado subordinado, a los presbíteros, para que, constituidos en el orden del presbiterado, fuesen cooperadores del orden episcopal, a fin de que la misión apostólica confiada por Cristo fuese *cumplida convenientemente* («rite»)» (PO 2b; cf. LG 28a).

El concilio de Trento dirá que, «por ser el ministerio de tan santo sacerdocio cosa divina, *fue consentáneo* («consentaneum fuit»), para que *puñera ser ejercido de la forma más digna y con la mayor veneración, que en la ordenadísima disposición de la Iglesia* hubiese muchos y diversos órdenes de ministros que sirviesen por oficio al sacerdocio, distribuidos de tal forma que quienes estuviesen ya insigniados por la tonsura clerical ascendiesen a través de los órdenes menores a los mayores...» (DS 958/1765).

Trento dirá que «a esa jerarquía u orden jerárquico pertenecen *principalmente* («*praecipue*») los obispos» (DS 960b/1768); y el Vaticano II dirá que, en la sucesión apostólica, «*el puesto principal* («*praecipuum locum*») lo tiene la función de los constituidos en el episcopado» (LG 20b). Con ello dan a entender que los presbíteros y diáconos pertenecen a la jerarquía y tiene sucesión apostólica en su segundo y tercer grado. Y lo afirmarán incluso explícitamente: Trento habla de que «los Apóstoles y sus *sucesores en el sacerdocio* tienen la potestad traída de consagrar, ofrecer y ministrar el cuerpo de y la sangre de Cristo, y la de perdonar y retener los pecados» (DS 957/1764; cf. 938/1740); y el Vaticano II de que «los presbíteros *participan, en su grado, de la función de los Apóstoles*» (PO 2d).

En conclusión: el Vaticano II no hará explícitamente ninguna calificación, y se contenta explícitamente con esta frase:

«Así *el ministerio instituido divinamente* ("divinitus institutum") es ejercido en diversos órdenes por quienes desde antiguo son llamados Obispos, Presbíteros, Diáconos» (LG 28 a).

Y Trento, a quien el Vaticano II remite en nota, hará una calificación global así:

«En la Iglesia católica hay, *instituida por ordenación divina, la jerarquía, que consta de los obispos, los presbíteros y los ministros*» (DS 966/1776).

Trento no habla de «*ex Domini institutione*» —como cuando se refiere a la Eucaristía—, ni de «*a Domino institutum*» —como cuando habla de los sacramentos—, sino de «ordenación divina» («*divina ordinatione institutam*»), incluyendo en ella los órdenes mayores y menores, «los siete órdenes» (de «*septem ordinibus*»), como dice su título del capítulo 2, en que se enumeran. Se trata, pues, en su lenguaje, de «ordenación divina», «en la ordenadísima

disposición de la Iglesia», en la que se contiene «el ministerio del sacerdocio», «ex Domini institutione», y los «otros grados eclesiásticos» u «órdenes» o «ministerios», «mayores» y «menores», partidos o instituidos por la Iglesia misma.

Eso es lógico, porque lo que es una magnitud amplia de funciones varias y variadas a ejercer por un colegio, es decir, por varios sujetos, es *magnitud divisible por su naturaleza*; luego Cristo, al instituir el ministerio instituyó una magnitud divisible objetivamente, divisible en su y por su naturaleza; luego la Iglesia al dividirlo de hecho no hace sino realizar algo *previsible* en principio por el mismo Fundador, algo contenido en la virtualidad o naturaleza histórica de lo fundado por Cristo. Puede, pues, decirse que la división o partición concreta que la Iglesia haga, cualquiera que sea, es *atribuible*, por su principio o naturaleza, al Fundador en forma virtual-histórica cuando instituyó tal ministerio. Y Trento califica eso de «ordenación divina».

La forma concreta de partición o división es contingente; puede ser de diversos órdenes, *según la conveniencia o lo consentáneo* del momento en orden a ejercer *el ministerio, siempre uno* en su conjunto y siempre ejercido *por un único sujeto* de conjunto, el Colegio. Esa *unidad de ministerio* es el «*ministerium divinitus institutum*», «*a Domino institutum*». Esa *unidad de sujeto*, el Colegio, es también el Colegio que «*Dominus Iesus instituit*» (LG 19) y que «*continuo perseverat*» por la sucesión en Colegio Episcopal (LG 22c). Las divisiones y particiones intracolegiales de ese ministerio y de ese sujeto colegiados son de inmediata disposición del Colegio mismo; pero con ello éste, lejos de alterar el ministerio y el sujeto «*divinitus institutum*», ateniéndose a su naturaleza, concreta por autodisposición o autoinstitucionalización positiva la forma de ejercicio concreto por sus miembros, según considere más conveniente para su propio funcionamiento histórico en el cumplimiento de la misión divina, también colegiada y una también.

f) *Resumen y conclusión*

En resumen y conclusión: lo «*divinitus institutum*» o el «Derecho divino positivo» instituido en un Colegio tiene naturaleza histórica *humana* en su funcionamiento, *no es una máquina*; necesita que quienes constituyen tal Colegio estén decidiendo, normando, autoestructurando en concreto, su propio cumplimiento de la misión y potencia y funciones recibidas. El Colegio es *el vicario* de Cristo en aplicar esa misión-potencia-funciones salvíficas en cuanto Colegio; y el Colegio, es decir, sus miembros «en cuanto miembros del Colegio y sucesores legítimos de los Apóstoles», es el responsable «*ex Christi institutione et praecepto*» de cumplir esa misión universal de potencia-funciones salvíficas (LG 23b; CD 6); pero el Colegio es responsable propio, con *autoridad propia inmediata* de las necesarias y convenientes disposiciones sobre los modos y maneras de cumplirla en concreto. La teología, por ello, siempre ha distinguido entre *potestad vicaria* y *potestad propia*. La cuestión, en concreto, está en cuánto se atribuye a la una y a la otra.

Cristo es, así, el instituidor o fundador *inmediato explícito* de la Iglesia, del Colegio, del bautismo y Eucaristía, de la misión universal, de la potencia salvífica y de las funciones en que se cumple esa misión-potencia; es fundador *inmediato implícito* de aquellas cosas o realidades que están exigidas por *necesidad intrínseca-histórica* de aquellos factores instituidos por El en forma inmediata-explicita, por ejemplo, de la sucesión apostólica; es fundador *inmediato virtual-histórico* de aquellas otras cosas o realidades o funcionamientos exigidos *por conveniencia o utilidad histórica* o de funcionamiento de alguno de aquellos factores. En una palabra: Cristo es fundador *inmediato explícito* de unas realidades salvíficas; y es fundador *in causa* de otras realidades funcional-históricas que decidirá el Colegio en su funcionamiento histórico.

Todo eso supone, en síntesis, la que llamamos «mentalidad institucional», de la que necesitan posesionarse tantos teólogos, tanto para hacer teología de lo institucional de la Iglesia, como para acercarse a ofrecer sus estudios a los canonistas. Una mentalidad de *ciencia práctica* y no especulativa; de *ciencia práctica política* o de la prudencia, y no práctica mecánica; de *ciencia práctica praxística*, y no de datos prefijados en su totalidad y que sólo se trata de aplicar; ciencia, pues, de *creación-positivación*, y no sólo de acomodación circunstancial; y ciencia que tiene, a la vez, «*postulados*» *teológicos* o de Derecho divino, y que, en ese sentido, encierra un *contenido teológico*, pero sin ser —por las razones apuntadas— ciencia teológica, sino *ciencia autónoma*, con su propia función y realidad de positivaciones, aunque es una ciencia sagrada y ciencia sobre realidades eclesiales del comportamiento socio-eclesial, con repercusiones y expresiones, a ese nivel, del misterio de la Iglesia, o ciencia *de realidad sacramentaria* en su densidad o consistencia.

II.—TRES DIMENSIONES DE LA ECLESIOLOGIA DE LO INSTITUCIONAL

Composta, por una parte, y Martini, por otra, presentan sendos trípticos sobre el Derecho canónico enmarcado en la realidad eclesial. Veamos a cada uno en sus singularidades, que tienen su interés.

10. *Composta: eclesiología jurídica, nomología y antropología*

A Composta se le lee siempre con interés y con provecho; y despierta reflexión e impulso. Al tratar de sistematizar la teología del Derecho de la Iglesia distingue tres dimensiones, siguiendo la clásica tripartición de las funciones o «munera» de Cristo participadas por y en la Iglesia:

— una, la que llama *eclesiología jurídica*, que se corresponde con Cristo Fundador de la Iglesia y que considera a la Iglesia como *sociedad*,

— otra, la *nomología eclesial*, que se corresponde con Cristo *Legislador*, y que considera la *ley* o norma eclesial,

— y la tercera, la *antropología jurídica eclesial*, que se corresponde con Cristo *Libertador*, y considera al *hombre* en la Iglesia²².

1.^a La *eclesiología institucionalista* (preferimos llamarla así) la divide en *general*, versando sobre la fundación-institucionalización de la Iglesia-institución; y en especial o *particular*, que estudia la *estructura estática*, sobre los «status» en la Iglesia, y la *estructura dinámica*, sobre los «oficios» y la «potestas sacra» en la Iglesia, «potestas sacra» de jurisdicción, de santificación (liturgia y Derecho) y de magisterio (magisterio y Derecho).

2.^a La *eclesiología nomológica*, o —como él la llama— *nomología jurídica* versa sobre la teología de la ley canónica. Estudia las leyes desde su vertiente teológica. Aquí se considera a *Cristo Legislador* que confirma y eleva al Derecho natural, que da normas y preceptos, que instituye y constituye a su Iglesia dotándola de estructura, potestades y medios, y cuyo Derecho es divino, constituyente, jurídico y sagrado. También *la Iglesia es legisladora*: sus legisladores son los jerarcas, que dan sus normas o leyes orales y escritas de consistencia histórica y mudable. Aquí se estudian la naturaleza, materia, finalidad, obligatoriedad y cumplimiento de las leyes. Todo desde la perspectiva teológica.

3.^a La *eclesiología antropológico-canónica*, o como él la llama, la *antropología jurídica eclesial*: estudia al fiel creyente viviendo inmerso en esta sociedad eclesial con estas leyes y, consiguientemente, con tales derechos y deberes concretos canónicos. En cuanto conectada con la eclesiología institucionalista o jurídica, estudia el «status», formula la *personalidad canónica* de los fieles; y en cuanto conectada con la nomología estudia la ley y su relación con *la libertad* socio-eclesial. Esta libertad no es la mística o por la gracia; ni la escatológica, ni la moral, ni la de la conciencia, ni la constitucional (la del «status»), sino la *personal-legal* y la que él llama *consciencial*, que puede disentir de la norma y manifestarse en la libertad de información, de crítica y de discusión (no de contestación, que sería rechazo de las dimensiones institucionales y una forma ya de inicial cisma o herejía).

El «status» constitucional-sacramentario —dado por el bautismo, la confirmación, el matrimonio y el orden— constituido no por una opción del sujeto, sino por el vínculo objetivo con que el sujeto queda ligado por esos sacramentos a y en la Iglesia, es objeto de la eclesiología nomológica. En la eclesiología antropológico-canónica se estudia la *personalidad canónica* que parte de considerar al sujeto ya capaz de derechos-deberes cristianos canónicos.

Tal es el cuadro de síntesis orgánica o sistemática que formula Composta y en el que encuadra cada una de las materias componiendo un conjunto or-

²² D. COMPOSTA: *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del Diritto (canonico)*, Città Nuova Ed., Roma 1976, desde p. 29 hasta el final.

denado. Podrán discutírsele algunas terminologías, o algunos emplazamientos o enclavamientos concretos. Pero su conjunto es armónico y acertado: la *eclesiología del Derecho canónico* debe abarcar a la Iglesia como institución, a sus leyes, y a sus sujetos; debe ser institucionalista (si se quiere usar una palabra nueva, más acertada, *institucionalógica*), *nomológica* y *antropológica*.

11. *Martini: el Derecho canónico realidad eclesial: teológica, sociológica, apostólica.*

Martini nos presenta con claridad otro tríptico: sobre *la naturaleza del Derecho canónico en la Iglesia*. Expone que el Derecho canónico es una realidad eclesial, a la que califica, en tríptico, como realidad *teológico-eclesial*, *sociológico-eclesial* y *apostólico-eclesial*. Su exposición es muy clara, sintetizante de una bibliografía que, a pie de página, ocupa más de la mitad de la obra. Puede resultar y en no pocas cuestiones resulta insuficiente, pero formula una sistematización y ordenación de la materia, muy lograda en exposición²³.

1.^a *Como realidad teológico-eclesial*, el Derecho canónico es, en su propio campo, un *postulado teológico*, cual enclavado como *estructura* de la comunidad eclesial, haciéndola históricamente encarnada sobre el plano de la visibilidad social-eclesial: antes de ser un conjunto de normas es un elemento de la Iglesia como cuerpo institucional. Se configura, pues, como *postulado teológico-eclesial* o *realidad exigida* por la naturaleza misma social de la Iglesia, Pueblo de Dios; en la plenitud de la comunión eclesial, visible-invisible, iuris-caritatis, se entra por el bautismo, que es realidad socio-eclesial con efectos de carácter-gracia santificante y de incorporación visible.

El Derecho canónico es también *fenómeno* teológico-eclesial. La institucionalización doble de poder del *orden* y de poder de *jurisdicción* realizan la *palabra* y el *sacramento*, como poderes que son *sacramental* el uno y *pastoral* el otro. La palabra se realiza en poder *magisterial* o *explicativo* y *potestativo* o *imperativo*, que exigen, respectivamente, la *adhesión* y la *obediencia*. La palabra imperativa «se extrínseca» esencialmente, aunque no exclusivamente, en *normas canónicas*, cuyo conjunto es el *ordenamiento canónico* o Derecho canónico. Este resulta ser, por tanto, un producto o fenómeno derivado y necesitado de la Iglesia vista en su integralidad divino-humana. Es, pues, la palabra «extrínsecada» de la Iglesia, y por lo mismo *Palabra mediata de Dios*: «pues se presenta como explicitación espacio-temporal concreta y detallada de la palabra divina efectuada por la Iglesia» (p. 27). En él está presente un *dato*, el Derecho divino natural y revelado, que es el gozne de todo el ordenamiento canónico; y está presente el Derecho eclesiástico, puesto como *historicización* del Derecho divino, *elaborado* en normativa.

Como palabra mediata de Dios, el Derecho canónico es «llamada de Dios

²³ A. MARTINI, O.F.M.: *Il Diritto canonico nella realtà ecclesiale*. Ed. Francescane, Roma 1969. Son las tres partes de su libro.

que salva»; y la observancia (=obediencia) canónica es «respuesta de cada uno a esa llamada de Dios». Hay así una «*dialogicidad*» *sacral* en el Derecho canónico vivido; éste es un *lugar* de encuentro con Cristo (aspecto cristológico) a la vez que de encuentro con los hermanos (aspecto comunitario); hecho *oblación-recepción* de relaciones de derechos-deberes, oblación-donación del propio cumplimiento, desprendimiento y pobreza activa, que da de sí mismo, y recepción del don de los demás, en actitud de pobreza pasiva (pp. 30-32).

Así, el Derecho canónico es *primeramente* «postulado y fenómeno teológico-eclesial», porque su justificación viene *de la naturaleza de la Iglesia antes que de su historia*. Esta *tipicidad* suya explica la necesidad y la existencia de una *eclesiología jurídica* complementaria y subsidiaria de la *eclesiología bíblico-dogmática*: de ahí el surgir de una «teología del Derecho canónico» y de una «teología en el Derecho canónico»; es decir, la una, exposición sistemática de los *fundamentos* teológicos, y la otra de los *contenidos* teológicos del Derecho canónico; la una estudiando al Derecho como *elemento estructural* y la otra como *instrumento* de la Iglesia; la una como *ciencia teológica* formalmente jurídica y la otra como «el *modo jurídico* de la teologicidad» (pp. 32-34).

2.^a *Como realidad sociológico-eclesial*, el Derecho canónico refleja la condición *societaria del Pueblo* de Dios, que se realiza en la historia de la salvación con su estructura jerárquica instituida por Cristo, fundador de la Iglesia. El Derecho canónico, por tanto, es un *postulado* sociológico-eclesial, porque surge como exigido y derivado de la naturaleza social de la Iglesia.

Es también un producto de la Iglesia como comunidad institucionalizada; es un *fenómeno* eclesial, genéticamente producido por todo el Pueblo de Dios (cada uno a su modo y medida), con las notas de «juridicidad» (imperatividad e intersubjetividad), e inserto en la historia humana, en el seno de la temporalidad-espacialidad, y por lo mismo sujeto a la evolución y dinamismo. Elemento primario determinante de esa evolución es la *eclesiología* en sus tres aspectos de la ontología eclesial, la escatología eclesial y la pastoralidad eclesial (pp. 37-65).

3.^a *Como realidad apostólico-eclesial*, el Derecho canónico tiene su propio finalismo: inserto en «el acto pastoral» de la Iglesia, le es connatural proteger y fomentar la pastoral de la Iglesia (pp. 67-72).

Ese finalismo pastoral es servicio a las personas, a los cristianos. De ahí el carácter eminentemente *personalista* del Derecho canónico, pero de un personalismo *cristiano* (que integra a lo humano), al que *sirve*; y de este servicio mana el carácter *ministerial* del mismo (pp. 72-75).

Esa *ministerialidad* del Derecho canónico cultiva el equilibrio entre *individuo y comunidad* eclesial. De ahí su función de proteger y fomentar tanto la *eclesialización del individuo*, que se salva en y por la comunidad, cuando la *individualización de lo eclesial*, porque lo eclesial, la vida-comunión, tiene que llegar a cada uno. Otra dimensión-tensión de la ministerialidad está en

servir a la *universalidad-particularidad* de la Iglesia. Otra tercera, en servir con sentido de *subsidiariedad* (pp. 75-82).

Esa apostolicidad del Derecho canónico implica una *teleología existencial* del mismo Derecho canónico, cuyas líneas van por *la convergencia* operativo-finalística de la autoridad y de los súbditos como expresión de la comunión de todos y cada uno (cada uno a su modo) en la única misión de la Iglesia. Esa convergencia se despliega, a lo largo de toda la actividad canónica, como *consulta*, como *relación dialógica* entre escucha y palabra, libertad y obediencia (pp. 89-98).

Por último, la apostolicidad del Derecho canónico revela a la Iglesia como *presencia salvífica* de Dios en el mundo: es la expresión de la normativa del amor de la Iglesia a la humanidad y encierra una *teleología* de «animación cristiana» de la humanidad, y de «acción acuménica» y «penetración misionera» de la Iglesia (pp. 99-100).

Tal es el cuadro que nos presenta Martini. Bien sistematizado, escueto y sucinto, pero muy claro. Desarrolla y especifica, más que lo expuesto, implicaciones concretas. Lo interesante sin embargo es el cuadro de visión de conjunto. Cada institución canónica y cada ley o norma puede encontrar ahí un emplazamiento, que en estudios ulteriores puede estirarse en consideraciones y profundizaciones. Para poder iniciarlos ofrece amplia bibliografía al final (pp. 103-115) y a pie de páginas.

III.—LA SOCIALIDAD DE LA IGLESIA

La distinción de Martini entre el Derecho canónico como *postulado* y como *fenómeno* se impone con claridad. El ordenamiento canónico como exigido y como producido por la socialidad de la Iglesia es también cosa clara. Pero esa socialidad merece algunas reflexiones, antes de pasar a la institucionalidad de la Iglesia. El canonista necesita aquí la ayuda y el fruto del estudio de los teólogos, como vamos a sintetizar.

12. *Socialidad perfecta*

El Vaticano II resume el postulado teológico de la socialidad de la Iglesia, entre otras, con estas palabras: «es sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, grupo visible y comunidad espiritual» (LG 8a). Y hace un más amplio desarrollo cuando habla del Pueblo de Dios que Dios se eligió y constituyó en la historia y que ha venido desarrollándose «a lo largo de la historia»; tal Pueblo o Iglesia cuenta con «los medios aptos de unión visible y social» de que le proveyó su Fundador (LG 9c).

No cuesta mayor trabajo a los teólogos mostrar y demostrar que la Iglesia tiene *consistencia social*. Tampoco cuesta mayor labor a los eclesiólogos mostrar y demostrar que esa socialidad es *autónoma*, es decir, *autosuficiente*

de medios propios para su misión específica, e independiente en su constitutividad intrínseca o propia: en definitiva, nadie más que la Iglesia de Cristo tiene potencia salvífica para impartirla a los hombres.

De ahí que el Vaticano II formule con claridad y rotundidad ese principio:

«La Iglesia, por razón de su función y de su competencia (ratione sui muneris et competentiae) no se confunde, en modo alguno, con la comunidad política» (GS 76 b).

«(La Iglesia), por razón de su misión y naturaleza (vi suae missionis et naturae) no está atada a ninguna forma particular de cultura humana, ni a sistema alguno político, económico o social» (GS 42 d), «a ningún sistema político» (GS 76 b).

«La Iglesia, enviada a todos los pueblos de toda edad o región, no se vincula exclusiva e indisolublemente, a ninguna raza o nación, a ninguna idiosincrasia antigua o nueva» (GS 58 c).

«La comunidad política y la Iglesia son, en su propio campo, mutuamente independientes y autónomas» (GS 76 c).

Todo eso es claro teológicamente y como principio, aunque tenga sus dificultades concretas históricas de realización. La última frase, en sus conceptos, la expuso ya León XIII (*Immortale Dei*, n. 24; *Sapientiae christianae*)²⁴.

El problema se inicia cuando se trata de calificar la *socialidad* de la Iglesia como *distintiva* y ante la sociedad política. En efecto: considerando el origen y la consistencia teológico-histórica de la socialidad de la Iglesia, que es socialidad «en el mundo» sin ser del mundo, y teniendo en cuenta que el mundo es la socialidad humana institucionalizada y viviente en formas políticas perfectas o Estados, la pregunta es la de la posición de la socialidad eclesial «en el mundo».

Teniéndolo todo eso en su vista, los Papas, desde Pío IX hasta, al menos, Pío XII, han hablado de la Iglesia como *societas perfecta*²⁵.

²⁴ LEÓN XIII: *Immortale Dei*, par. 24: "Utraque est in genere suo maxima; habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cuiusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur" (D. 1866; Lo GRASSO, Eccl.-St. n. 796-797).

En *Sapientiae christianae*: "Ecclesia et civitas suam habet utraque potestatem, neutra parat alteri" (D. 1866, n. 2; ASS 22, 1889-90, 397).

²⁵ Pío IX, Litt. apost. *Cum catholica Ecclesia* (28 marzo 1860): "Cum catholica Ecclesia a Christo domino fundata et instituta, ad sempiternam hominum salutem curandam, perfectae societatis formam vi divinae suae institutionis obtinuerit, ea proinde libertate pollere debet ut in sacro ministerio obeundo nulli potestati subiaceat" (*Pii IX acta*, pars I, vol. III, 137). *Syllabus* (a. 1868), propos. 19 condenada: "Ecclesia non est vera perfectaque societas plene libera..." (DS. 1719/2919).

LEÓN XIII: *Immortale Dei* (1 nov. 1885), n. 5 "(Ecclesia) societas genere et iure perfecta", n. 11, "Ecclesia ut societatis perfectae genere"; n. 17, "Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem, genere et iure perfectam". *Libertas* (20 junio 1888), par. 28: "ei (Ecclesiae) naturam iuraque propria societatis perfectae... in ep. enc. *Immortale Dei*... omnia in Ecclesia insint quae ad naturam ac iura pertineant legitimae summae, et omnibus partibus perfectae societatis". *Sapientiae christianae*

El término fue rápidamente asimilado en los Yuspublicistas sobre la Iglesia. Pero acogido por ellos desde su punto de vista, es decir, desde el carácter apologetico del «Derecho Público Eclesiástico», viendo a la Iglesia, en su relación con los Estados civiles y con la sociedad internacional, *desde fuera*, la Iglesia como «societas perfecta» ha carecido de estudios específicos que la vieran *desde dentro*, estudios de los teólogos o eclesiólogos.

La Iglesia «no es de este mundo» (Jn 18, 36), pero la Iglesia *está en este mundo, como sociedad constituida y organizada* (LG 8b; GS 40b), dice el Vaticano II; como *societas perfecta* dijeron los Papas durante, al menos, un siglo, rubricada incluso por León XIII por *societas genere suo et iure perfecta*, que, como vimos, fue extendida por los Yuspublicistas y no pocos canonistas a *societas iuridice perfecta*²⁶.

¿Cómo plantea y matiza la eclesiología actual la socialidad y la juridicidad de la Iglesia?

13. Socialidad en institución escatológica crítica negativa

La nueva llamada «teología política» formulada por Metz y por Ruggieri²⁷ ha insistido en la densidad social de la fe cristiana, y la ha planteado desde

(10 enero 1890), par. 9: “*perfecta societas* Ecclesia est, et alia qualibet societate longe praestantior”; par. 15: “non modo *societas perfecta* sit, sed etiam humana quavis societate superior”. *Praeclara gratulationis*, par. 10: “Ecclesia *societas* est *genere suo perfecta*”.

LEÓN XIII en su enc. *Satis cognitum* (29 junio 1896) da incluso la explicitación de un argumento teológico-bíblico, cuando en el par. 20, dice: “... Iesus... universos advocavit ut *ducem se* eumdemque servatorem sequerentur non tantum seorsim singuli sed *etiam consociati atque* invicem re animisque *iuncti, ut ex multitudine populus existeret iure sociatus*; fidei, finis, rerum ad finem idonearum communionem unus, *uni eademque subiectus potestati*... Imo Deus perfecit ut Ecclesia esset *omnium societatum longe praestantissima*... Ergo Ecclesia *societas est ortu divina, ... supernaturalis... humana communitas* est. Ideoque in sacris litteris passim videmus *vocabulis societatis perfectae nuncupatum*. Nominatur enim... Domus Dei *Civitas* supra montem posita... *Ovile... Regnum* quod suscitavit Deus... *Corpus... vera ac perfecta societas... divinitus constituta societas*...”.

BENEDICTO XV, constit. *Providentissima* (pentecostés de 1917) promulgando el Código: “Providentissima Mater Ecclesia ita a Christo Conditorum constituta, ut omnibus instructa esset notis quae cuilibet *perfectae societati* congruunt”.

Pío XI, enc. *Ubi arcana Dei* (23 dic. 1922), “in eo gradu dignitatis statuitur Ecclesia, in quo a suo ipsius Auctore collocata fuit, *perfectae societatis*, ceterarum societatum magistrae ac ducis” (AAS 14, 690). Enc. *Divini Illius Magistri*, n. 8, “Ecclesia est supernaturalis quidem *societas*... atque *in se perfecta*, cum sibi omnia suppetant ad finem suum”.

Pío XII, enc. *Mystici Corporis Christi* (29 junio 1943), “Ecclesia quae *perfecta genero suo societas haberi debet*”, “*perfectam voluisse genere suo societatem* constitutam” (AAS, 1943, 222 y 224).

Sobre PABLO VI puede verse M. CABREROS DE ANTA: *La “Ecclesia iuris” en el Vaticano II*, “Salmanticensis” 16 (1969) 509-531, recogido en su obra *Iglesia y Derecho hoy*, EUNSA, Pamplona 1975, 93-126, en que recoge muchos textos de Pablo VI sobre la socialidad de la Iglesia (pero ninguno sobre “Iglesia jurídica”, sino sobre la Iglesia sociedad, sociedad visible, organizada, jerárquica...).

²⁶ Ver la nota anterior y las notas 10, 11 y 13, arriba.

²⁷ J. B. METZ: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970, y 1971²; G. RUGGIERI: *Comunidad cristiana y teología política. Sabiduría e historia*, Sígueme, Salamanca 1974.

su perspectiva escatológica, pero no califica la socialidad de la Iglesia. Insiste muy fuertemente en que la Iglesia, por su fe escatológica, es la *institución crítica negativa* de la sociedad civil y de la historia.

Como no plantea la cuestión desde la socialidad, ni desde la institucionalidad, ni desde la «canonicidad» o juridicidad de la Iglesia, ni tampoco llega a ellas, ese sistema se queda tan manco como manca era la eclesiología anterior respecto a nuestro tema²⁸.

14. *La Iglesia y la comunidad política en el Vaticano II*

La eclesiología del Vaticano II plantea la cuestión, en modo directo, en su constitución pastoral sobre «La Iglesia en el mundo actual»; y la plantea también, más brevemente, en su constitución dogmática sobre «La Iglesia». Habla repetidas veces de la Iglesia «como sociedad» en el mundo; pero ni una sola vez califica esa socialidad de la Iglesia como socialidad. *Ni una sola vez dice que la Iglesia sea una sociedad perfecta.*

Habla, como vimos en las citas antes dadas, de que la Iglesia y la comunidad política son, cada una en su campo propio, mutuamente autónomas e independientes (GS 76c) y de que ambas convergen en su servicio al mismo hombre (ibid.). Apela, para justificar su independencia cualitativa, a «su misión y naturaleza», y a su «función y competencia» y a su «universalidad» (en las citas que vimos antes). Apela, para su independencia y libertad jurídicas ante los Estados, *al doble título, natural y sobre natural*: «en cuanto *sociedad de hombres* que gozan del derecho de vivir en la sociedad civil según los prescritos de la fe cristiana» y «en cuanto *autoridad espiritual constituida por Cristo*, a la que le incumbe por mandato divino el oficio de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda creatura» (DH 13b)²⁹.

²⁸ Ver nuestros trabajos T. I. JIMÉNEZ URRESTI: *Crítica teológica a la teología crítico-política de Metz. Reflexiones para la teología del Derecho Público Eclesiástico*: en AA. VV., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 515-543; *De la "teología política escatológica negativa" a la teología política positiva de la creación*: en AA. VV., *Miscelánea J. Zunuzunegui*, Eset, Vitoria 1975, vol. IV, 289-344; *Iglesia y Estado en la nueva teología crítico-política* (simposio en Madrid, Univ. Comillas, enero 1978, en prensa).

²⁹ El tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado desde el Vaticano II ha sido tratado en dos perspectivas: una en la de la *libertas Ecclesiae* y otra en las relaciones propiamente dichas con el Estado. Pueden verse, sobre la primera: A. ARZA, S.J.: *Reflexiones sobre la libertad de la Iglesia*, en AA. VV., *La Iglesia, sacramento de la libertad*, Mensajero, Bilbao 1972, 127-178; G. LAJOLO: "*Libertas Ecclesiae*" principio fondamentale nelle relazioni tra Chiesa e Stato, en "La Scuola Cattolica" 98 (1970) 3-31 y 113-134; J. M. DÍEZ ALEGRÍA: *La libertad de la Iglesia frente al Estado*, en su obra *Teología frente a sociedad histórica*, Ed. Laia, Barcelona 1972, 25-46. Sobre la segunda perspectiva: B. RUSSO: *Il Vaticano II: e la laicità e religiosità dello Stato*, en "Palestra del Clero" 45 (1966) 350 s. y 420 s.; *e i poteri coattivi dello Stato laico-confessionale*, ibid. (1966) 680 s. y 748 s.; *e le conseguenze del dualismo Chiesa e Stato*, ibid. (1966) 1239 s. y 1307 s.; *e lo Stato laico ma non laicista*, ibid. (1969) 841-855. P. A. D'AVACK: *La Chiesa e lo Stato nella nuova impostazione conciliare*, y G. SARACENI: *Ius Publicum Ecclesiasticum Externum e prospettive conciliari*, ambos en I Congreso Internacional de Juristas (Roma, enero 1970); J. COURTNEY MURRAY, S.J.: *The Issue of Church and State at Vatican Council II*, en "Theological Studies" 27 (1966)

Pero los eclesiólogos no han hecho todavía —que sepamos— un estudio sobre la socialidad de la Iglesia en relación a la socialidad civil, más que en planteamientos demasiado teológicos, es decir, valorativos. Tampoco un estudio sobre el valor teológico-social de los dos títulos mencionados, a pesar de que se ha escrito tanto sobre las relaciones de la Iglesia y el mundo, y la Iglesia y la comunidad política según el Vaticano II³⁰.

El canonista tiene que esperar; o tendrá que hacer él mismo tales estudios.

A ese silencio de los eclesiólogos hay que añadir el silencio que observan ante las tres vías que la Iglesia sigue en su praxis desde hace siglos en sus relaciones con los Estados: *la vía diplomática, la concordacionista, y la del reconocimiento internacional público*. No es, pues, extraño que Composta reclame una eclesiología jurídica.

Pero si eso es en las relaciones de la Iglesia «ad extra», ¿cómo ha de calificarse la socialidad de la Iglesia en sí misma?

15. «Sociedad de la caridad» (LG 23c)

Los Yuspublicistas que asumieron y extendieron la expresión de León XIII a que la Iglesia es «societas iuridice perfecta» —como dijimos—, encontraron una corroboración fuerte en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (29 junio 1943). Pues Pío XII habla en ella de la *Ecclesia iuridica*, que tiene *iuridica constitutio, iuridica missio, iuridicis elementis, iuridicae rationes, iuridicis vinculis*. Dice que el Redentor «conditum ab ipso hominum coetum, perfectam voluisse genere suo societatem constitutam ac iuridicis omnibus socialibusque elementis instructum» (AAS 1943, 224).

Pero el Vaticano II, que habla repetidas veces de la socialidad de la Iglesia —como vimos al comienzo—, no dice que sea «societas perfecta», ni menos aún que sea *societas iuridica*.

La expresión de *societas iuridica* tiene hoy un sabor instintivamente repellido, por varias razones: por lo que dijimos de que es un concepto de juridicidad *coactiva* directa que se fija en la consistencia objetiva de la acción o prestación social «aun prescindiendo del ánimo del agente»; por el rechazo de *juridicismo* que se expresó con fuerza en el aula conciliar; por tratarse de un concepto que *necesita ser pulido con demasiada explicación* para poder ser aplicado a la Iglesia, resultando artificialmente un concepto que se diga análogo para no ser malentendido por los juristas civilistas. Los teólogos no gustan de la expresión. Ni Antón, ni Beni —por citar dos auto-

580-606; E. FOGLIASSO: *Il Ius Publ. Ecl. e il concilio ecumenico Vaticano II*, en "Salesianum" 30 (1968) 462-522 y separata en SEI, Torino 1968, 153 pp.; P. LOMBARDIA: *Le Droit Publ. Ecclesiastique selon Vatican II*, en "Apollinaris" 40 (1967) 59-112.

³⁰ Lo hicimos ya notar en T. I. JIMÉNEZ URRESTI: *La libertad religiosa en León XIII y en el Vaticano II*, "Rev. Esp. Der. Can." 28 (1972) 155-164, al final. No hemos visto que se haya tocado después esa cuestión.

res que veremos luego—, tienen una sola vez la expresión aplicándola a la Iglesia en sus gruesos volúmenes de eclesiología.

El Vaticano II dice:

«A esta sociedad de la Iglesia se incorporan plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan íntegro su ordenamiento y todos los medios de la salvación instituidos en ella y se unen con Cristo en su estructura visible... de "cuerpo" y de "corazón"...» (LG 14 b).

— «Esta Iglesia, constituida y organizada como sociedad en este mundo...» (LG 8 b).

— Es «la sociedad de los hombres que tienen el derecho de vivir en la sociedad civil según los prescritos de la fe cristiana» (DH 13 b).

— Es «procedente del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo el Redentor, coanada en el Espíritu Santo, tiene fin salvífico y escatológico coleccionada de hombres miembros de la ciudad terrenal llamados a formar ya en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios... Unida por razón de los bienes celestiales y enriquecida con ellos, esta familia está "constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo" (LG 8 b) y dotada "de los medios aptos de unión visible y social" (LG 9 c). Así la Iglesia, "grupo visible y comunión espiritual" (LG 8 a), avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena con el mundo, existe como el fermento y como el alma de la sociedad humana que tiene que renovarse y transformarse en la familia de Dios» (GS 40 b).

El Vaticano II, como se ve, parte de los datos *de la revelación* para afirmar *la singular socialidad* de la Iglesia. Tiene su «estructura visible» de Derecho divino, y su «ordenamiento» («ordinatio») que incluye al ordenamiento canónico o «disciplina» (LG 14b; 23b). Pero no es llamada «sociedad jurídica», sino «la ciudad redimida, es decir, la congregación y *sociedad de los santos*» (PO 2d, con palabras de San Agustín), «*la sociedad de los fieles*» (PO 2b), «*la sociedad universal de la caridad*» (LG 23c).

La consistencia efectiva de sus leyes y ordenamiento, de su sostenimiento de unidad y comunión, de sus motivaciones y fines, de sus medios y conductas, es consistencia social-espiritual, religiosa o ética. Su coactividad es espiritual, escatológica (penas del infierno), siempre voluntaria-libre actual, cuya fuerza está en la conciencia y no en la mera imposición exterior y desde el exterior; implica siempre la aceptación interiorizada por persuasión o adhesión «de corazón».

De ahí que no le cuadre el lenguaje *jurídico*; aunque sí el lenguaje *social* y el lenguaje *de ordenamiento positivo*. Ejerce su mediación histórico-social y funciona con mecanismos sociales positivos (de institución divina o Derecho divino) y autopositivizados (o de autoinstitucionalización o Derecho eclesiástico). Pero no con mecanismo propiamente jurídico. De ahí la tendencia, cada vez más acusada, a relegar el lenguaje jurídico, y sustituirlo por el de *ordenamiento canónico*.

En resumen: que la expresión del Vaticano II calificando a la Iglesia como «*la sociedad de la caridad*» (LG 23c) es feliz, cuadra con la naturaleza de este *Pueblo mesiánico* de Dios, cuya *ley* constitucional fundamental es el amor, «el mandato nuevo de amar como Cristo mismo nos amó (cf. Jn 13, 34)» (LG 9b) y que tiene antecedente tan antiguo como el de San Ignacio de Antioquía († 107), que llama a la *Iglesia* «*coetus caritatis*», según su expresión bien conocida en su carta a los Romanos.

IV.—LA INSTITUCIONALIDAD DE LA IGLESIA

Partir del concepto de «institución» cual se entiende en el lenguaje humano precristiano para aplicarlo a la Iglesia tiene también sus riesgos, porque tiende a aplicar a la Iglesia la noción humana de «sociedad perfecta», «sociedad jurídicamente perfecta» de que hemos venido hablando. También aquí procede partir previamente de los datos revelados, para ir formulando el concepto revelado de la Iglesia, como realidad singular.

16. *Noción en la neo-escolástica*

En la corriente teológica neo-escolástica —que puede enmarcarse entre los dos concilios Vaticanos I y II, en su conjunto— al hablar de la Iglesia como institución se parte de la noción de «institución». El autor más significativo, cotizado y elegante sería nuestro queridísimo y admiradísimo Salaverri³¹.

Según esa noción, «institución» es algo que se ha puesto exteriormente, que se ha «extrinsecado» u *objetivado en forma concreta y estable, de consistencia social*. Su característica es, pues, doble: una consistencia social objetiva y estable.

Los constitutivos o componentes de lo instituido son formulados con las *categorías aristotélicas* de la causalidad. La *materia* son los miembros de la sociedad instituida; en el caso de la Iglesia, los cristianos. La forma o *causa formal*, la unión de esos miembros en unidad de meta o fin. El fin o *causa final* el constituir sociedad; en el caso de la Iglesia, constituir el Cuerpo de Cristo. La *causa eficiente*, la autoridad; en el caso de la Iglesia, la jerarquía.

En esa posición se enumeran las cosas instituidas, los «instituta» o las «instituciones». Entre otras y como más decisivas desde el punto de vista institucional y hablando de la Iglesia: el Colegio de los Doce o Apostólico;

³¹ J. SALAVERRI, S.J.: *De Ecclesia Christi*, en PATRES SOCIETATIS IESU: *Sacrae Theologiae Summa*, I, BAC, Madrid 1958¹, 532. Del mismo autor: *El Derecho en el misterio de la Iglesia*, "V Semana Esp. Der. Canónico, *Investigación y elaboración del Derecho canónico*, Flors, Barcelona 1956, 1-54, y en "Rev. Esp. Teología" (1954) 207-273; y *Lo humano y lo divino en la Iglesia*, "XII Semana Esp. Teología", CSIC, Madrid 1953, 327-362 y en "Estudios Eclesiásticos" (1953) 167-201.

el Primado; el «*depositum fidei*»; la triple función-autoridad que tienen el Colegio y el Primado; los sacramentos, especialmente el bautismo y la Eucaristía; y la «*traditio*» y sucesión de todos y cada uno de esos componentes.

Con esas nociones así planteadas se inicia la visión de la institucionalidad de la Iglesia. Desde la institución del Colegio y del Primado, pasando por la sucesión, se insiste en la *estructura jerárquica* de la Iglesia. Por la institucionalidad del bautismo se realiza la «congregación» de los cristianos, formando, con la estructura dicha, una *respublica christiana* tan visible como cualquier otra. Por la continuidad histórica de esa estructura y esa «respublica», a través de la sucesión apostólica y de la entrega de sus medios («*depositum fidei*» y sacramentos) en ella, la Iglesia aparece visiblemente como la verdadera Iglesia, es decir, con las «*notas*» —«*notae Ecclesiae*»— distintivas de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. La *pertenencia* a la Iglesia es vista en sus aspectos institucionales de inserción por el bautismo visible, de confesión de la misma fe, de comunión en los mismos sacramentos y de reconocimiento-obediencia a la misma autoridad, especialmente al Papa.

Nada se puede quitar a la realidad de lo afirmado por esa eclesiología. Pero aparece un tanto desligada y alejada del tratamiento simultáneo de la *carismaticidad* de la Iglesia; y su metodología hace encuadrar los datos en la noción previamente establecida de lo que se entiende por «institución».

De ahí que tal eclesiología será acusada de *eclesiología institucionalista acarismática*. Por su fijación institucionalista de las notas, será reprochada de *eclesiología apologética*. Por su consideración objetivista de la estructura jerárquica será tildada de *eclesiología jerarcologista*, clericalista, autoritarista, etc. Son reproches que se le han hecho en abundancia, referidos no sólo a la eclesiología *post-tridentina* (calificativo dado con sentido menos-preciente), sino también a la dicha eclesiología neo-escolástica.

La doctrina reactualizada en este siglo sobre la Iglesia como *el Cuerpo místico* de Cristo —en los años 1918-1945, principalmente— *y como el Pueblo de Dios* —años 1937-1960—, como Esposa de Cristo y como vida de la Trinidad (desde 1937), han hecho que la atención gire hacia las dimensiones carismáticas y que se intente una conjugación directa entre lo carismático y lo institucional.

A la vez que esa línea de los teólogos eclesiólogos venía la línea de los juristas-civilistas sobre los esfuerzos por calificar acertadamente la «juridicidad» singular de la institucionalidad de la Iglesia, destacando sobremanera la escuela italiana, con Pío Fedele, Santi Romano, Carnelutti, Forchielli, Del Giudice, etc.³².

En ese momento oportuno llega el Vaticano II.

17. *La institucionalidad de la Iglesia en el Vaticano II*

El Vaticano II marca una nueva eclesiología: la de la comunión. Esta, al hablar de la institucionalidad de la Iglesia, no sólo parte directamente de

³² Ver supra nota 12.

los datos revelados, sino que incluso evita los lenguajes directos previos de institucionalidad.

Sólo una vez llama a la Iglesia *institutum*, y ella en un contexto inequívoco, para hablar de la movilidad histórica de la Iglesia (UR 6a).

El concilio usa la expresión de «*constituir*» = «*constituere*», cuando dice que Dios (LG 9c) o Cristo (LG 7a; 8a; 48a; 52) «constituyó» = «*constituit*» la Iglesia.

Su significado incluye, al menos, la noción de *fundar* = «*condere*», como puede verse por estas expresiones paralelas:

- «*Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit*» (LG 48 a), hablando de Cristo.
- «*Ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit*» (AG 5 a).
- «*Deus... constituit Ecclesiam ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis*» (LG 9 c).
- «*Ecclesiam Catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam*» (LG 14 a).
- «*una et unica a Christo Domino condita est Ecclesia*» (UR 1 a); «*in Apostolis condita*» (LG 19; AG 1 a).

El mismo concilio, en cambio, usa la palabra «*instituir*» = «*instituere*» cuando se refiere no a la Iglesia como conjunto, sino a alguno de sus componentes visibles. Así:

- «*(Dominus) Apostolos ad modum collegii... instituit*» (LG 19).
- «*in Ecclesia sua varia ministerio instituit*» (LG 18 a).
- «*in Petro instituit fundamentum*» (LG 18 a).
- «*in Ecclesia sua Eucharistiae mirabile sacramentum instituit*» (UR 2 a; SC 47).
- «*Apostoli de instituendis successoribus curam egerunt*» (LG 20 a).
- «*ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores*» (LG 20 b).
- «*Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse*» (LG 20 c).

Pero también:

- «*(Apostoli) constituerunt huius modi viros*» (LG 20 b); «*qui in episcopatum constituti*» (LG 20 b).
- «*(Spiritus Sanctus) ecclesiastica instituta quasi anima eorum vivificando*» (AG 4 c); «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui... media salutis in ea instituta accipiunt*» (LG 14 b).
- «*Placuit tamen Deo homines... in populum constituere... quocum foedus instituit... Quod foedus novum Christus instituit*» (LG 9 a).

No se puede sacar ninguna conclusión de este lenguaje, ya que si no dice que la Iglesia fue «instituida», sí dice, con lenguaje más latino, que fue «fundada» = «*fundavit*», «*condita*». Pero, puesto que usa la expresión de «insti-

tuir» con tal profusión hablando de los elementos constitutivos, queda uno con la duda de si han sido sólo razones de redacción latina las que han evitado el decir que la Iglesia fue «instituida en el mundo»³³.

Sirva esto como simple constatación del lenguaje conciliar. Y expuestas las nociones y los planteamientos actuales, pasemos a algunas obras últimamente publicadas.

18. P. Antón: «El Pueblo de Dios»

El P. Antón, profesor de eclesiología en la Universidad Gregoriana de Roma acaba de publicar una obra cumbre en la producción eclesiológica. Sin hipérbole laudatoria, es, en realidad, la obra de síntesis bíblica mejor y más documentada, más amplia y densa publicada hasta ahora sobre *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*³⁴.

Es el primer volumen, que versa sobre *eclesiología bíblica*. Le seguirá un segundo sobre eclesiología sistemática acerca del ministerio y la misión de la Iglesia. Temas, pues, que no son propios de este primer volumen, se encontrarán en el próximo.

Recoge amplísima bibliografía en cada capítulo y cuestión; la ha manejado y la aplica; ordena la materia con claridad; expone con soltura y es de fácil lectura; evita la excesiva concisión; aporta las cuestiones actuales, puestas muy bien al día. Es un verdadero logro, como no lo ha habido hasta ahora, en que recoge tanta producción habida en artículos y monografías, sobre todo en este decenio postconciliar.

Al canonista le interesa mucho este volumen para calar en justificar, en su justa medida, su propio servicio eclesial y el ámbito específico en que se mueve.

Dos grandes ventajas encuentra el canonista en este libro. Una, la percepción patente de que la Iglesia es, ante todo, *un Pueblo vertical*, pendiente, en todo su ser, de Dios, con un juego dialógico de Dios en él. Es un *Pueblo, ante todo, carismático*. La segunda es la constatación de una *síntesis feliz* de tantas cuestiones a las que el canonista no tiene, normalmente, acceso fácil, y que sin embargo necesita para la fundamentación teológica de su propio cometido y del Derecho canónico en que se mueve y al que se dedica.

a) *Lo carismático y lo social en este Pueblo*

El volumen muestra a las claras la *esencial índole vertical constitutiva*, valorativamente hablando, de este Pueblo convocado por Dios mismo para

³³ La expresión de que Cristo *instituyó* la Iglesia no es desconocida en el magisterio papal anterior. Por ejemplo la usa LEÓN XIII, enc. *Satis cognitum* (29 junio 1896), par. 5: "Ecclesiam instituit formavitque Christus Dominus"; par. 14 y 18: "Ecclesia instituta"; par. 13: "et publicum esset et saluti generis humani institutum" (munus apostolicum).

³⁴ Angel ANTÓN, S.J.: *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* (BAC mayor 15), Madrid 1977, 819 pp.

ser el punto o *lugar histórico del encuentro salvífico* de Dios viniendo a los hombres (p. 50-51). Como Pueblo que es tiene una densidad y constitución *social histórica*, visible; como el Pueblo de Dios, su socialidad está penetrada del don mismo de Dios, es de naturaleza *carismática socio-institucional*. Esperamos que en el segundo volumen nos muestre una sistematización teológico-social-institucional de lo carismático, que en este volumen queda constatado a todo lo largo de su extensión.

El enfoque teológico-bíblico del volumen es marcadamente vertical, ya desde sus comienzos, cuando habla de las dimensiones sociales de la «Ekklesia» (pp. 19-21). Ese enfoque le ha guiado desde el principio.

El gran y máximo carisma, cual es la autodonación de Dios, que El se hace de sí mismo a los hombres, su venida al encuentro de los hombres por vía incluso socio-histórica, ha sido fijado, objetivado, *institucionalizado por El mismo edificándose un Pueblo para Sí*, un pueblo que quiere que sea de todos los hombres. Nosotros no podríamos pretender, ni sospechar, el sujetar a Dios institucionando su venida a nosotros: sería una aberración y una blasfemia objetiva. Pero *Dios ha institucionalizado su venida*: realizó pactos y promesas con su Pueblo, y se ha sujetado a ellos, a la fidelidad, a su Palabra. Cada nuevo pacto, promesa o autodonación de Dios a lo largo de la historia de este Pueblo, que culmina con la donación de su Hijo mismo y con el envío de los apóstoles de éste Hijo suyo y con el envío de su Espíritu, son nuevas institucionalizaciones, nuevas re-institucionalizaciones, *nuevas auto-re-institucionalizaciones* que realiza el Gran Carismático; El mismo, no nosotros. Con esto queremos simplemente indicar la gran diferencia que va de este gran *carisma institucionalizado* que es el Pueblo de Dios, a una *institución* histórica religiosa.

El P. Antón toca esos contenidos, con otras palabras, con amplitud (v. gr., pp. 33-34, 42-47, 50-53, 64-70).

Da amplísima información sobre el concepto bíblico de la «Ekklesia» = *asamblea* (pp. 71-80), sobre el «pueblo» = «am» y «laos» (vínculos de sangre en sus comienzos: pp. 86-108), que Dios elige para sus designios histórico-societarios de salvación a los hombres. Se llamará la «Ekklesia tou Theou» = «la asamblea de Dios (traducción de «Qahal-Yahveh») en el A. T., y pasará a llamarse la «Ekklesia tou Kyriou» en el N. T., o «Ekklesia tou Christou», denotando, incluso con tal nomenclatura, las dimensiones sociales de la vía de la salvación (pp. 86-93 para A. T.; 94-109 para el N. T.).

El autor asienta repetidas veces el principio bíblico-teológico de que *la revelación progresiva*, en su sentido más estricto, está *vinculada a la existencia real socio-histórica del Pueblo de Dios* (pp. 87-91, 117-120, 185-187, 202-204...); se trata de «hechos concatenados que manifiestan un plan divino y una historia continuada» o «economía» (p. 118).

El canonista, sin embargo, tendrá que sistematizar él la correlación vinculada entre esa revelación progresiva y el desenvolvimiento del Pueblo de Israel en unidad histórico-societaria; la correlación entre *lo progresivo de la revelación salvífica* y *lo progresivo de la constitución de Israel* como Pue-

blo, para así obtener mejor la visión de un Pueblo de Dios que camina en la historia.

b) *Los constitutivos de este Pueblo*

Los constitutivos de pueblo de este Pueblo de Dios que pasa, históricamente, por etapas autoconstitutivas o autoconstituyentes que van perfeccionando su constitución de pueblo, no son distintos de los constitutivos de los demás pueblos, en su consistencia —digamos— material.

Primero tiene su *unidad en los grandes «padres»* del pueblo —Abraham, Isaac y Jacob— (pp. 134-149). Luego, en *las doce tribus* de los doce hijos de Jacob, con una unidad más o menos elástica de *confederación de tribus* (p. 157), en un régimen de vida nómada y defensiva. Después, *el caudillaje* de Moisés, libertador y conductor del pueblo peregrinante por el desierto y en constante militancia defensiva (p. 158). Y más tarde *la monarquía*, cuando ya se ha asentado en la tierra prometida (pp. 199s).

Esas etapas histórico-constitutivas del Pueblo de Israel marcan también las etapas histórico-revelantes de Dios: Dios elige a ese pueblo a Pueblo suyo y hace *a sus padres el pacto* de las promesas; *a Moisés* el gran pacto; y después el pacto *con los reyes*.

Antón destaca la *elección-don* por parte de Dios, que es lo indicativo, y el *deber-fidelidad* de la respuesta de Israel, que es lo imperativo. Elección y fidelidad, don y correspondencia, se corresponden tan radicalmente que hacen a este pueblo *el Pueblo de Dios* (pp. 187-190). Y así, este Pueblo de Dios es *el Pueblo del testimonio* de la gloria de Yahveh y de la autodonación de Dios a él; *el Pueblo del instrumento* o Pueblo de mediación socio-histórica de la salvación; el Pueblo *en cuya constitución societaria* en cuanto tal entra *la misión socio-histórica salvífica* (pp. 185, 187, 297, 299).

La virtud de esa misión-vicariada-instrumentalidad de revelación-salvación de este Pueblo no es, pues, sólo socio-histórica, sino que cobra dimensión *societario-histórica*: es del Pueblo como tal. La «Ekklesia» está, *valorativamente*, en la elección divina y respuesta del Pueblo; e *históricamente* está en este Pueblo como *personalidad corporativa*, con *solidaridad corporativa* y con *misión corporativa* (pp. 274-277).

Queremos destacar este que podemos llamar planteamiento *institucional* o *societario*, porque a través de sus actuaciones constituyentes y de su funcionamiento histórico según su constitución societaria actúa Dios. Los profetas, patriarcas, reyes; la liberación de Egipto, el paso del mar Rojo, la peregrinación por el desierto, la tensión guerrera por su propia independencia y fidelidad, el montar-desmontar las tiendas, el hallazgo del agua y la lluvia del maná, la tierra prometida y su posesión y los frutos que en ella se recogen; la ley de descendencia patriarcal, la genealogía de reyes, la constitución en reino o monarquía, la elección y unción de sus reyes, etc., cobran *un sentido teológico* de vehículos de revelación-salvación, de preparación, prefiguración e incoación *hacia el Nuevo Israel*, según la propia consistencia his-

tórico-institucional y de funcionamiento histórico-institucional (cf., p. ej., pp. 284, 288, 294, 299).

c) *Lo societario en el Nuevo Israel*

El Nuevo Israel o la Iglesia del N. T. o Iglesia de Cristo viene tratada por el P. Antón —como es obvio— con mayor extensión y detenimiento. Aquí queremos destacar tan sólo las páginas más cercanas al interés de lo canónico.

La primera cuestión de interés canónico es la de la *continuidad del Viejo Israel en el Nuevo Israel*. El P. Antón toca la cuestión en diversos momentos (pp. 328-355, sobre datos mateanos; 424-428, lucanos; 536-544, paulinos), pero su tratamiento es más valorativo-teológico que socio-histórico-teológico.

Sobre la eclesiología de Mateo el autor constata el acento del evangelista sobre la primacía de la acción de Dios (pp. 413-420), o acento de la verticalidad y del carisma.

Pero también expresa con amplitud cuatro grandes datos fundamentales constitutivos societarios en la Iglesia: la llamada *Regla de la Comunidad* de hermanos (Mt 18, 1-35) (pp. 417-420); el grupo o colegio de *los Doce*, «uno de los elementos fundacionales de la nueva comunidad mesiánica» (p. 332), tratado con bastante amplitud (pp. 328-341 y 397-400); la promesa del *Primado* (pp. 400-412); y la *misión a los gentiles* (Mt 28, 18-20) (pp. 356-362).

Al final de este amplio capítulo de 110 páginas, el P. Antón resume con acierto una *reflexión sobre la socialidad* de la Iglesia en Mateo (pp. 417-420), aunque sin entrar en detalle sobre sus elementos, pues «semejante intento es inabordable sin antes resolver serios problemas exegeticos previos»; trata «solamente de constatar el hecho de que, para Mateo, la "Ekklesia" implica una *realidad social irrenunciable*» (p. 417), que destaca por los datos fundamentales expuestos, sobre todo la mencionada «Regla de la comunidad» de hermanos, sin pasar, por ello, por alto los demás datos (pp. 418-419).

La eclesiología lucana contrasta bastante con la mateana, pues es de corte más carismático en su conjunto, aunque no le faltan datos que implican una «cierta estructura jerárquica», con los Doce, la figura de Pedro, los siete diaconantes, y los «presbíteros» (pp. 471-476).

La eclesiología joánica es de corte místico. En ella destaca el planteamiento de que todo cargo o función en la Iglesia es de corte o naturaleza *carismático-servicial* («diaconal»). Por ello está abriendo nuevos caminos entre exegetas católicos y protestantes (pp. 485-487, y especialmente 503-504). Los Doce en la visión joanea son considerados más como «modelos del creyente y del discípulo de Cristo» (pp. 487-491), aunque también están señalados por su peculiar valor de *testigos* y de atraer a otros a la fe (pp. 497-498) y con su *misión* de testimoniar y predicar (pp. 505-506) —destacando el ministerio petroino (pp. 506-512)—, constituyéndose así en *norma* de la tradición (pp. 512-513).

El tríptico de la concepción paulina —Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu—, ampliamente expuesto (pp. 529-615), da —como es lógico— primacía teórica y práctica a los aspectos espirituales y carismáticos. Aunque hoy se tiende a superar la postura de ver en Pablo una separación de ministerios en dos bloques —el uno, carismático, y jerárquico o institucional el otro—, todavía «abundan en la teología reformada y católica, sobre todo en la praxis pastoral, no pocas manifestaciones de este dualismo que aceptan en la teoría y en la práctica no sólo la distinción, sino la separación y autonomía de ambos elementos», cuando *ambos son «elementos constitutivos»* de la Iglesia (p. 617). Aquí el P. Antón vuelve a recalcar con Pablo, como expuso con Juan, pero con mayor claridad que antes, que la naturaleza de todos los ministerios —jerárquicos y no-jerárquicos— y sus estructuras «son *esencialmente carismáticas*», y que el equívoco está en que «se parte del presupuesto de que toda función ministerial en la Iglesia no es otra cosa que una forma de autoridad y de gobierno como en cualquier otra asociación humana, presupuesto que es *inconciliable* con la concepción eclesiológica de Pablo» (p. 618). Antón, con Hasenhüttl, afirma que «los carismas son un *elemento constitutivo* de la Ekklesia, y ésta, por lo mismo, es una *comunidad esencialmente carismática* que no puede existir sin este elemento carismática» (p. 616; ver desde p. 611).

La eclesiología de las cartas pastorales expresa ya las tres funciones jerárquicas (pp. 642-647) y los tres tipos de jerarcas (pp. 648-650). Igualmente en la *carta a los Hebreos* (pp. 683-685).

El volumen se cierra con una última parte de reflexión teológica sobre *la historicidad de la Iglesia*. En ella el autor advierte atinadamente que, al hablar de los elementos *constitutivos* de la Iglesia primera, hay que distinguir el aspecto *teológico* y el aspecto *histórico*; y ofrece unas reflexiones referentes a la captación y valoración de los elementos constitutivos-teológicos o esenciales, diferenciándolos de los pseudoesenciales y pseudocristianos; reflexiones que no podemos repetir aquí, pero que son valiosos e importantes (pp. 737-740). Ampliando, cabe distinguir aquí entre los elementos divinos, permanentes, y los cambiantes, humanos (pp. 740-745), los de Derecho divino y los de Derecho eclesiástico (pp. 745-749).

El canonista encontrará en este volumen no sólo *lenguajes y planteamientos e información eclesiológicos*, incluso de los de la década postconciliar —sobre todo de ella—, necesarios para la fundamentación del ordenamiento canónico y de la institucionalidad de la Iglesia —que es el campo en que él se mueve—, sino *también posibilidades* de ampliar la información a partir de la bibliografía abundante, escogida, que se encuentra en este volumen. Este gran volumen de síntesis de eclesiología bíblica, imprescindible hoy, es la labor de una larga y probada dedicación de estudio y profesorado, comprobada con anteriores publicaciones de ejemplar competencia. Esperamos muy interesados el siguiente volumen, el de eclesiología sistemática.

19. *Nuevas líneas eclesiológicas sobre la institucionalidad de la Iglesia*

Medard Kehl, S. J., ha publicado su tesis doctoral, dirigida por Walter Kasper, en Tubinga, sobre *La Iglesia como institución. Fundamentación teológica del carácter institucional de la Iglesia en las nuevas eclesiológicas católicas alemanas*³⁵.

Es un volumen competente, bien trabajado, que nos sintetiza la temática de la institucionalidad de la Iglesia cual es vista en Alemania por teólogos católicos. Su interés para el canonista es esencial, y para el teólogo es completo. Está centrado precisamente sobre el punto nuclear en que deben encontrarse, dándose la mano, teólogos y canonistas: el de la Iglesia como institución; el punto en que tiene que terminar por proyectarse toda sistematización teológica, y el punto de donde arranca y donde encuentra su fundamentación y justificación el ordenamiento canónico.

Abre su estudio exponiendo una síntesis del pensamiento filosófico y de las teorías sociales sobre lo que es «institución» (pp. 5-66), que aquí no nos interesan. En el segundo capítulo expone los conceptos que se dan sobre *institución en las eclesiológicas* católicas. Distinción entre «lo institucional como 'institución'» (Stiftung), realidad social objetivada estable, y como acto fundacional o institucional, 'fundación' (Setzung); lo institucional como lo «exterior» en relación a lo «interior» de la Iglesia, como cuerpo y alma, en que lo institucional juega función de «expresión objetiva» de lo interior y como «medio instrumental» para lo interior; lo institucional en relación a lo carismático en la Iglesia; lo institucional como lo «objetivo exterior» frente al individuo, su carácter de «cosístico-impersonal», de «limitador» de la libertad subjetiva, de «protector» objetivo-exterior de la libertad, y de «posibilitador» de la libertad «crítica» (pp. 74-119).

Esas nociones las introduce comenzando por la concepción de «institución» de la Iglesia en la neo-escolástica —que hemos expuesto en el n. 1 de este capítulo—, cuyos tonos han quedado superados con la consideración del misterio y de la sacramentalidad de la Iglesia.

Por ello, ya hoy no se tiende a ver a la Iglesia como «institución» objetiva, sino mucho más, y con prioridad de naturaleza y de lógica, como *el acto constante fundante de Dios: es Dios quien se da y quien llama y establece una gran convocación.*

La Iglesia no es ni descansa «sobre la voluntad general o el "espíritu comunitario" de sus miembros, sino "dependiendo totalmente de la voluntad de Dios" que está constantemente actuando, llamando, instituyendo, fundando, su Iglesia», «a diferencia de una institución humana en que el fundador desaparece con el tiempo». La Iglesia no es simplemente una «institu-

³⁵ Medard KEHL: *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Knecht-Verlag, Frankfurt a.M., 1976, 338 pp. En pp. 323-334 índice bibliográfico; en pp. 335-338 índice onomástico.

ción» (Stiftung), sino siempre una «fundación» (acto de fundar: *Setzung*) de Dios: «Dios quiere la Iglesia y la pone por obra» (pp. 74-76).

«Naturalmente en esta concepción no se niega la mediación de la fundación "transcendental" de esta "institución" por Cristo; pero *ya no se insiste* sobre una actuación histórica, concretamente verificable, de Jesús, o sobre una sociedad eclesial claramente perfilada como "efecto" de su actuación, para fundamentar el carácter institucional de la Iglesia a partir de esa su institución» (p. 76).

La Iglesia es vista más como *obra que está antes en Dios y sale de Dios y Dios la pone en obra*; como obra creacional de Dios, como don divino gratuito, más que «como institución a través de una fundación» hecha en un momento histórico, más que como una «societas visibilis hierarchica» con sus concretas propiedades y como «efecto» de una «fundación» (Stiftung) (p. 76).

Pretender una legitimación de la institucionalidad de la Iglesia a través de un acto fundacional de Jesús, queda muy atrás, por dos razones fundamentales. Una, porque eso sabe mucho a un influjo de una *antropología personalista* e idealista. Otra, porque el método histórico-crítico *no llega a identificar* tal acto fundacional. Además, «*no se puede pretender entrar en el Nuevo Testamento con un concepto abstracto de Iglesia y luego preguntar si Jesús fundó algo semejante*» (p. 74).

Hoy hay que preguntar «*qué continuidad* se da entre Jesús (y su predicación y su círculo de discípulos) y los dos grupos de las comunidades primeras: de los Hebreos y de los Helenistas». «El Jesús prepascual no ha fundado ninguna Iglesia», pero ese Jesús «a través de su predicación y actuación *puso los fundamentos para que apareciese una Iglesia postpascual*»: su llamada a la conversión como llamada que decide la distinción entre creyentes y no-creyentes, su llamada a seguirle y que produce discípulos, su mensaje sobre el señorío de Dios, etc., son esa actuación. Tales son los planteamientos actuales (p. 74), en cuanto a la base del *punto de partida*.

Esa temática de lo institucional de la Iglesia se ha planteado como *temática de binomios*: lo interno y lo externo, el carisma y lo institucional, la vida y el ministerio, el amor y el derecho; y se ha ilustrado, desde antiguo, a la luz de la relación entre el alma y el cuerpo, incluso con referencia a la relación entre la divinidad y la humanidad de Cristo, que la asume el Vaticano II: lo exterior o institucional está en el plano de la expresión o signo y de la instrumentalidad, en el plano de la sacramentalidad (cf. LG 8a).

No hay, pues, necesidad de recurrir a conceptos y teorías filosóficas de la institucionalidad, ni de la unión entre alma y cuerpo. Basta con recurrir a otras expresiones, imágenes y conceptos *menos teorizados y más bíblicos*, como son las realidades del Pueblo de Dios, de la Ekklesia, del Cuerpo de Cristo, de la Esposa de Cristo, de la creación del Espíritu, que contienen en forma mucho más asequible y originaria a la vez lo visible y lo invisible. Por otra parte el recurso que hoy se hace a la conjugación entre el alma y el cuerpo no va en el sentido de dos principios; *la antropología* de la sacramen-

talidad de la imagen alma-cuerpo va en el sentido de que el alma se realiza corporalmente: la unión alma-cuerpo es la autorealización misma del alma, que sólo puede realizarse, actualizarse «en lo otro». Se abandona la «causalidad formal» para pasar a la «causalidad simbólica». Lo institucional no es ya visto como considerando a los creyentes cual «causa material» u objeto de la información institucional, sino como *autorealización*.

En tercer lugar, la Iglesia no es ya vista tanto en la analogía con el Verbo encarnado como «realidad teándrica» a semejanza con Cristo divino-humano, sino más bien *en interdependencia con la corporeidad pneumática del Crucificado resucitado*, más que del cuerpo «corporal», «cárnico» (xárquico) de Cristo encarnado. Así, lo institucional y lo ministerial no es un producto de la comunidad, sino «*un reflejo de la realidad misma pneumático-carismática de la comunidad*» (pp. 86-87).

Por último, la Iglesia como totalidad es Pueblo de Dios y no sólo «seglares» que están ante los ministros como «ovejas». La Iglesia, además, antes que el sacramento de la salvación es *ya el fruto de la salvación*, si bien como totalidad es para o ante cada uno el medio necesario para la salvación (p. 86).

El autor se estira en estas y otras consideraciones que son logros, también, del concilio mismo. Hace una síntesis de las posiciones protestantes: Sohm, contra toda «regla coactiva»; Dombois, contra el «prejuicio antiinstitucional» protestante y a favor de la «forma de existencia terrenal-histórica de Jesu-Cristo»; Brunner, con su «el Derecho canónico es sustitutivo del Espíritu», pues «la ordenación eclesial es carismática», «pneumática»; Leuba, para quien lo «institucional» es «el momento estático» de la obra de Dios y «excluyente de lo particularista» (el Nuevo Pueblo no se limita a Israel) y lo «espiritual» es el «momento dinámico» con su «imperativo de universalidad» de la obra salvífica y su dimensión escatológica (pp. 91-93). Expone también los presupuestos filosóficos (pp. 94-97) en síntesis.

En la exposición de las relaciones entre lo institucional y la libertad, considera lo institucional como «cosístico-impersonal», limitativo de la libertad personal, prestable a la manipulación de la libertad, y como, también por otra parte, garante objetivo-extrínseco de esa misma libertad y posibilitante social de la misma, según lo cual Jesús habría venido a «desmitologizar las instituciones como poderes humanos» y a traernos «el Reino de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad en El» (pp. 97-122).

El autor no deja de sintetizar un punto de interés: el de la sospecha de que la eclesiología o eclesiologías sobre la institucionalidad de la Iglesia está *bajo la presión de ideologías* interesadas en el mantenimiento «legitimado» de unos órdenes «establecidos» por los condicionamientos históricos. Esa sospecha exigiría la «desmitologización» de tantos aspectos formulados como «Derecho divino», pero que en realidad no serían sino «pseudo-sacralizaciones» de decisiones positivas humanas; exigiría también una legitimación de lo institucional de la Iglesia no desde las ciencias sociales, sino desde las realidades mismas teológicas reveladas (pp. 106-113).

Supuesta esa ambientación y esos planteamientos Kehl expone la institucionalidad de la Iglesia en tres figuras significativas de la eclesiología católica alemana: en *Hans Küng*, en *Karl Rahner* y en *Urs von Balthasar*. Veamos cada una de ellas.

20. *H. Küng: la «institutio Dei» y la «institutio hominum»*

Es conocida y discutida la postura teológica de Hans Küng. La jerarquía alemana ha hecho reservas y observaciones sobre su teología. Pero no tratamos aquí de ellas, sino de sus posturas sobre la institucionalidad de la Iglesia.

Hans Küng no ha terminado de formular su postura teológica sobre la institucionalidad de la Iglesia. Está todavía en elaboración. Muestra novedades progresivas en sus libros según los va publicando. Sin embargo y aunque tiene cambios en sus sucesivas publicaciones, mantiene una suficiente consistencia y base fundamental hasta el punto de que es una *figura representativa de todo un grupo amplio* de la actual conciencia eclesiológica católica, en opinión del autor.

a) *La Escritura como testimonio originario de la fe*

H. Küng, tanto en sus libros «La Iglesia» y «Infalible? Una cuestión», como en el de sus respuestas a las críticas de que ha sido objetivo, insiste en que *el problema número uno* en el plano hermenéutico está en entender y *valorar los orígenes* de la Iglesia que aparecen en los escritos neotestamentarios.

Como es sabido, Küng distingue entre la *esencia* de la Iglesia y su «*forma histórica*» con que «la esencia (Wesen) real de la Iglesia real acontece en la forma (Gestalt) histórica». Lo originario está expuesto en los escritos neotestamentarios, pero lo está de forma que lo esencial está presentado bajo las primeras formas históricas que asumió esa esencia de la Iglesia. Descubrir o identificar lo esencial en esas formas históricas no es tarea fácil (pp. 124-133).

b) *El punto nuclear de la Iglesia*

Para Küng lo nuclear de todo el mensaje cristiano, lo más esencial y por lo mismo lo más originario, es la *justificación del pecador por la gracia de Dios*, justificación que tiene *carácter eclesial*. Por ello, en Küng la eclesiología o doctrina de la Iglesia es la doctrina de la gracia vista integralmente hasta en sus dimensiones sociales.

La gracia, don absolutamente gratuito, la da Dios en su Iglesia; es decir, convocando en Cristo a todos, a quienes les da la gracia. La Iglesia, *Ekklesia*, convocación, asamblea, no es el reunirse de los hombres para venir a estar juntos ante y para Dios, *no es un «Zusammenkommen von Menschen»*; es

la reunión que hace Dios con los hombres que reúne, recoge, *es una «Versammlung Gottes»*, es la «Iglesia de Dios», la «Ekklesia tou Theou», la «institutio Dei», «la congregatio fidelium» (pp. 133-151).

c) *La «institutio Dei» en la historia*

Antes, pues, que decisión de los hombres, la Iglesia es la institución (Stiftung), fundación (Setzung) y determinación (Bestimmung) de Dios: sólo como *con-vocatio Dei* se da la *con-gregatio fidelium*; sólo como *institutio Dei* se da la *communio sanctorum*.

El término bíblico de «ekklisia» es traducible y traducido por diversas palabras, cada una con su acento propio. Se habla de *reunión* o *congregación*, para resaltar lo más actual y fáctico del reunirse; de *comunidad* para resaltar más lo local y lo permanente; de *iglesia* para subrayar lo supralocal o institucional. Son palabras que «ni compiten entre sí» «ni deben contraponerse», sino que «se completan en la traducción del denso y plurifacético término de *ekklisia*» (pp. 151-152).

Esa «*institutio Dei*» es la *institución «permanente y necesaria»*. Está *entera* dondequiera que se da la *ekklisia*: la *ekklisia* particular o local no es, desde luego, la Iglesia universal, pero la re-presenta. Es la Iglesia *en un lugar: enteramente* toda ella con *toda* la promesa del Evangelio, *toda* la fe, *toda* la gracia del Padre, *todo* el Espíritu Santo (p. 152).

Al lado de eso, como forma histórica de eso, hay una *institución «relativa y transitoria»*, que hay que adscribirla al desarrollo histórico de la Iglesia y que puede caer en «institucionalismo» con sus «edificación, ampliación, sobreedificación». Y este aspecto institucional humano-histórico no pertenecería a lo «institucional permanente», a la «esencia institucional» de la Iglesia, sino a su forma o configuración histórica, mudable en cada tiempo (p. 153).

d) *La institución humana histórica*

¿Qué instituciones de esa categoría contingente-histórica y mudable enumera Küng?

Kehl recoge, de los diversos lugares de las obras de Küng y bajo el denominador común de configuración concreta del *ministerio desarrollado desde los orígenes hasta nuestros días*, las siguientes (pp. 153-154):

- *la mezcolanza* del ordenamiento paulino-carismático de la comunidad con el ordenamiento palestiniiano-presbiteral,
- *la institucionalización de un director* o jefe exclusivamente único o personal, conductor de la comunidad, cosa que poco a poco ha originado que haya en cada iglesia un colegio o un grupo de servidores de la comunidad pero frente a ella,
- el *desarrollo* del ministerio de varios episcopos (o prebyteros) a *ministerio monárquico episcopal* (y su fundamentación teológico-dogmática desde

- Ignacio de Antioquía) con las consecuencias de un colegio formado por el episcopo con su presbiterio,
- *el desarrollo del ministerio episcopal a ministerio de presidente del territorio* (paroichia, eparchia) y con ello el originarse de *la colegialidad de obispos monárquicos* de las distintas iglesias entre sí, y, en Occidente, con el obispo de Roma.
 - *la reducción de la sucesión apostólica al ministerio jerárquico,*
 - *el desarrollo del ministerio presbiteral a ministerio cultural* con la acentuación, especialmente, del "carácter sacramental".
 - *el desarrollo del servicio originario de Pedro a primado de jurisdicción romano,*
 - *la introducción de un ministerio de magisterio infalible* como "regulación oficial de toda la doctrina, de forma que los presidentes de Iglesia son la única autoridad para la doctrina" y con ello "también los maestros de la Iglesia".
 - *la dogmatización de una infalibilidad papal y conciliar.*
 - *el desarrollo de la Iglesia católica al "sistema romano"* con su centralismo y juridicismo litúrgico, teológico y administrativo.

Toda esa caracterización y evolución histórica, devenida institucional, es valorada y diferenciada por Küng según su principio hermenéutico de *referencia al Evangelio*. En tres grados:

- a) lo que es un simple y puro desarrollo fáctico *extra Evangelium* y que puede desaparecer,
- b) lo que es un desarrollo *contra Evangelium* y que tiene que desaparecer,
- c) lo que es un desarrollo *secundum Evangelium* y que puede mantenerse, pero también puede adquirir nuevas configuraciones históricas.

La medida para valorar la configuración histórica es —según Küng— la relación al Evangelio, es ver la objetiva y teológicamente valorada *cercanía y continuidad* de la «obra humana» respecto de lo que es la «obra de Dios». *Originario de fundación divina*, y por lo mismo permanente es, para Küng, la «*estructura diaconal*» de la Iglesia, y con ella, en la más estrecha relación, *el ministerio* (pp. 154-156).

e) *El momento «formal» en el ministerio institucional*

La estructura fundamental de la Iglesia, según se habrá captado, es, para Küng, *carismática*. Un momento específico de esa estructura es la *estructura diaconal* o de servicio a la Iglesia, o estructura del *servicio carismático permanente y de naturaleza pública* a la comunidad.

La singularidad de ese carisma respecto de los demás carismas está en su *naturaleza pública* y en su continuidad o permanencia. Y hay *diversas concreciones* de ese carisma diaconal permanente: la de los Apóstoles, la de los profetas, doctores, evangelistas, diákonos, presidentes, episcopos y pastores.

La designación para este ministerio a la comunidad viene hecha en la comunidad: *se legitima intrínsecamente* por el carisma, y *comunitariamente* por la imposición de manos. Esta imposición de manos llega a quedar institucionalizada como *forma normal* de establecer a uno en este ministerio o carisma de servicio a la comunidad, pero en caso de *necesidad extrema* no tendría vigencia. La imposición de manos u ordenación es, pues, *el momento «formal» «normal» de «instituir»* a uno en tal carisma de servicio (pp. 156-159).

f) *Tendencias en la relación entre lo «espiritual» y lo «institucional»*

Toda configuración histórico-positiva humana hecha con miras de una cierta permanencia, dada su necesidad histórica, al versar sobre contenidos esenciales o divinos, corre el riesgo de avocar o terminar por avocar a sí la permanencia y el valor de aquello a lo cual protege: de lo divino permanente y esencial. En concreto: la legitimación comunitaria del carisma del servicio a la comunidad, al institucionalizarse, corre el gran riesgo del *«formalismo»*, y ello con tal fuerza que, siendo de estructuración humana, puede pasar y pasa a ser considerado como perteneciente a la *esencia* de la Iglesia. El formalismo se hace entonces fuerte, *«mecánico»*, *«automático»*, *«garantizador»* de ese carisma al que protege, contiene y da.

El ministerio o carisma de servicio a la comunidad es esencial a la Iglesia, pertenece a su estructura carismática, tiene su puesto firme en la *«institutio Dei»* junto con *«la palabra y el sacramento»*. Pero el elemento humano, su *«momento formal»*, aunque está cerca de ese contenido, no pertenece a la *«estructura fundamental esencial»*, no es de naturaleza carismática, sino que pertenece a la estructura exterior, a la organización exterior.

También *la predicación del Evangelio, el bautismo y la Cena, la fe-esperanza-caridad y los demás carismas son*, todos ellos, lo *«espiritual»*, lo *«carismático»*, *la «estructura fundamental y esencial»*, las *«dimensiones fundamentales»*; y constituyen *«los signos»* o *«notas»* de la Iglesia; tienen la primacía. Lo demás pertenece a la institucionalización e institución humana (pp. 159-166).

g) *La «concreción» de la Iglesia*

La Iglesia tiene dimensión histórica, visible, social; y en cada momento suyo lo carismático cobra diversas posibles configuraciones o formas histórico-sociales. El cristiano que quiera serlo de veras deberá entrar en esa concreta configuración que cobra la Iglesia en su momento. Küng lo afirma; pero Kehl se pregunta si eso basta, porque la dimensión histórica de la Iglesia encierra —dice— *por institución divina* unas dimensiones institucionales o formas históricas concretas.

Kehl prosigue con una serie de preguntas sobre *dónde* el hombre se siente *«llamado por Dios»*, *dónde* tiene que creer y confesar el Evangelio origi-

nario y la fe en ese Evangelio, *dónde* se tiene que bautizar, *dónde* tiene que celebrarse la Cena, *dónde* ha de vivir la fe-esperanza-caridad, *dónde* se pondrá en contacto con los demás creyentes en comunidad, *dónde* alimentar su compromiso temporal en el mundo.

Para Kehl la *subjetividad* de los que se dicen creyentes tiene que inferirse en la *objetividad* de la Iglesia. Evidentemente eso también lo afirma Küng.

Pero Kehl se dice que:

«Si bastase realizar todo eso —(de los “dónde” que hemos visto)— en las estructuras fundamentales y en las dimensiones fundamentales de la Iglesia, entonces tendríamos al menos el peligro de un desparramarse de los sujetos fervorosos y de sus pequeñas reuniones en el anonimato». ¿Cómo diferenciar con algo de exactitud a los herejes y cismáticos, o mejor, a la autenticidad de la fe y de sus comportamientos? ¿Cómo evitar que a todo grupo reunido con la pretensión de ser “en Su nombre” se le diese el nombre de iglesia, verdadera y plenamente?

Eso no sería alcanzable si, por encima de las subjetividades que proyectarían «su» configuración histórica de la Iglesia esencial, no se diera *algo objetivo identificable* en la dimensión misma histórica de la Iglesia, es decir, algo institucional *previamente dado por Dios*, autor de esa su Iglesia.

Küng admite y afirma la necesidad de lo institucional en la Iglesia; pero lo valora como algo necesario-accidental, necesario-accedido a lo originario; la Iglesia esencial *no puede ser ni vivir sin una* configuración histórica que se la da la Iglesia misma; pero no hay configuración institucional alguna dada originariamente y que sea imperativa para toda la historia, *más que los constitutivos carismáticos* enunciados al final del párrafo anterior. Podría incluso decirse que esa necesidad de configuración histórica mudable, *ese principio de necesidad, es también incluso un imperativo de «derecho divino», originario*, pero sus realizaciones concretas no lo son, sino que son de Derecho eclesiástico y mudable (pp. 166-171).

h) *Conclusión*

El sistema de Küng encierra mucho más de positivo que de negativo. Va contra la facilidad con que tantísimos datos de derecho eclesiástico son calificados por muchos teólogos como de Derecho divino inmutable. Cada caso vendrá —está viniendo— a discusión histórico-teológica entre los teólogos. Lo cual supone ir revisando uno a uno los casos históricos así como los datos originarios.

Por nuestra parte podemos añadir que Küng ha abierto no pocas trincheras teórico-teológicas y ha provocado, está provocando, una amplia serie de estudios que no han terminado. Su línea de pensamiento merece atención por su provechosidad, pero también discreción por su trascendencia.

21. *K. Rahner: institución de la Iglesia como autodonación definitiva de Dios*

Es trabajoso resumir a K. Rahner, en este tema, pues en sus amplias publicaciones no ha escrito una eclesiología. Por ello Kehl hace en primer lugar una amplia exposición de la eclesiología contenida en los escritos de Rahner (pp. 172-223), para dar luego en forma inteligible el pensamiento rahneriano sobre «institución y carisma» en la Iglesia (pp. 223-237).

a) *Teología trascendental de Rahner*

En Rahner mensaje de fe e institución no se oponen, sino que se complementan y conjugan: la autoridad propia del Evangelio necesita una forma o figura concreta para que ese Evangelio, y no la institución, pueda presentarse como autoridad ante cada hombre. En principio, Rahner expone su eclesiología, al igual que toda su teología, como *teología trascendental*, en analogía a la filosofía que busca lo trascendental (pp. 181-195).

Rahner llama «*Selbstmitteilung*» = *autocomunicación* o «*autodonación de Dios*» a la presencia misma de Dios como causalidad cuasi-formal en sus creaturas, incluso a plano sobrenatural por la gracia santificante, en modo más perfecto; y lo es más aún en la visión beatífica. La «autodonación» de Dios en la historia es, por antonomasia, en y por la gracia santificante.

Esa autodonación de Dios es singular, definitiva, en el gran «acontecimiento salvífico absoluto», en «el portador absoluto de la salvación» que es Cristo. En Cristo se realiza «*la auto-trascendencia del mundo material-espiritual a la inmediatez con Dios*», visto desde la realidad humana. La gracia y Cristo son, pues, la mayor *autodonación de Dios*, visto Dios desde Sí hacia nosotros; y a la vez la mayor *autotrascendentalización nuestra*, vistos nosotros hacia Dios.

Ese doble movimiento se da en la Iglesia. Y se da además en ella también como consistencia histórica, *institucional* u objetivación histórica: es decir, en su plano de «símbolo-realidad», de «sacramento originario».

b) *La Iglesia, el sacramento originario*

La sacramentalidad de la Iglesia no es la «res». Como tampoco la humanidad de Cristo es la autodonación de Dios. La autodonación de Dios se muestra y realiza en la humanidad de Cristo y en la sacramentalidad de la Iglesia.

Ese carácter sacramentario, esa cualidad teológica de la Iglesia, hace que *la realidad total de la Iglesia sea más que la mera suma de los creyentes* (pp. 195-104).

En la actuación sacramental de la Iglesia como sacramento hay *grados* de intensidad de autorrealización de la Iglesia. El grado más intenso es, precisamente, *el institucional*: en primer lugar los sacramentos, el *ministerio eclesial como ministerio magisterial y sacerdotal*. En lo institucional esa rea-

lidad, estructura jerárquica por el ministerio, con sus funciones normativas y sus sacramentos, es de «derecho divino»; es decir, de ley y fundación dada y puesta por Cristo (si bien Rahner entiende al Derecho divino con una mayor elasticidad que la expuesta por los manuales y eclesiologías corrientes). *Lo institucional no agota* a la Iglesia como sacramento, sino que se da dentro de la Iglesia como sacramento originario (pp. 204-214).

La Iglesia como totalidad es ese sacramento originario: ella lleva en sí, en su seno, la salvación, la certeza de la Verdad y de la salvación, aunque cada uno, a pesar de vivir en ella, no tiene esa certeza sobre su salvación, como dijo Trento. Es más: sus miembros son pecadores cada día, «justos y pecadores»; e incluso la Iglesia, como comunidad formada por pecadores, es también ella «*Iglesia pecadora*». Pero a la vez, siendo el sacramento originario que da el amor y la gracia y posee amor y gracia, es «*Iglesia santa*». Santidad y pecado, verdad y error, se dan en ella, pero no en el mismo plano y en la misma relación a su propia esencia. *Pecado y error están contra su esencia, pero están en su consistencia histórica*, peregrinante. Por ello la Iglesia no es, en modo alguno, «la paradoja de pecados visibles y de gracia invisible» (pp. 214-218).

En realidad, así como Cristo en la cruz asumió el pecado y sus consecuencias (el dolor y la muerte) pero triunfó sobre todo ello, así la Iglesia, que experimenta en sí misma la contradicción del pecado, experimenta también, siguiendo a Cristo crucificado, la gracia de la salvación y liberación del pecado. Es la «existencia peregrinante de la pecadora Ecclesia crucis». Pero la humillación de sus pecados tenderá a librarla del triunfalismo a que podría inclinarse por el fruto de su sacramentalidad (pp. 218-219).

c) *Lo carismático y lo institucional*

Esa eficacia salvífica de la sacramentalidad de la Iglesia actúa en modo singular *por el ministerio*, que está vinculado a la Iglesia como totalidad y *en el cual actúa la totalidad* de la Iglesia.

Lo institucional puede actuar con eficacia *infallible*, la más intensa y profunda y de la que nos consta con más certeza; o con eficacia no-infallible, sino simplemente ordinaria, *habitual*. Una y otra actuación participan de la historicidad de la Iglesia, de su condición peregrinante, a la vez que son actuaciones de la sacramentalidad originaria. Todo eso, sin embargo, no dificulta que en la Iglesia haya y funcionen *carismas libres*, es decir, no institucionalizados en concreto, pero actúan dentro de la comunidad eclesial, y por tanto también ellos con eclesiales.

No hay, pues, un monopolio ministerial, aunque sí hay una *unitaria regulación ministerial* de todo el ejercicio del ministerio, también del ministerio de los carismas libres. *El sistema institucional de la Iglesia no es, pues, totalitario, sino sistema abierto*. Pero el carisma institucionalizado o ministerio institucional, dado que por su naturaleza compromete y vincula a la Iglesia *como totalidad, tiene precedencia y primacía* sobre los funcionamientos de

los carismas libres. (Vimos que Küng —punto e— hablaba de la naturaleza permanente y *pública* del ministerio).

Los carismas libres muestran una forma eclesial de *libertad personal*. El carisma institucionalizado del ministerio está en el plano de función *socio-eclesial* con autoridad, y puede, por tanto, actuar de hecho como poder, es decir, como *manipulación del ámbito de libertad de los demás*. Sería una manipulación pecaminosa, que no hay que confundir con el hecho y con la naturaleza de que lo institucional marca y determina los *límites de ejercicio* de la libertad en la Iglesia. Si a esto último se la quiere llamar «manipulación», no sería una manipulación culpable y reprochable.

d) *El «ius divinum» y el «ius humanum»*

Aquí, en ese determinar los límites del ejercicio de la libertad personal en la Iglesia, entra ya el «*ius humanum*», que regula y concreta el «*ius divinum*» genérico o de principio.

Hay una *historia variada del «ius humanum»* o «*ecclesiasticum*». Lo cual equivale a decir que hay también una *historia de la libertad eclesial*. Pero también quiere decir que hay «siempre *posibilidades de nuevas determinaciones* de institucionalizar (legislar) la libertad más abiertamente»; y que en definitiva lo institucional está *al servicio de lo carismático*.

Lo carismático es como el necesario motor de lo institucional. Debe ser no ya tolerado o sufrido pacientemente, sino diligentemente promovido y sostenido y protegido por lo institucional, ya que *a lo institucional compete «la tarea de cuidar de la vida»*, desde la función sacramental que cumpla para con ella.

e) *Visiones complementarias*

La visión dogmático-sacramental entiende que *lo institucional* tiene la función del realizarse más significativo y más intensivo de la Iglesia como signo, como *sacramentum*.

La visión antropológica, en cambio, considera la realidad de la salvación, la *res*. Aquí lo institucional tiene sólo la función de ser *instrumento* o medio, servicio, de la Iglesia en cuanto medio de la salvación a la Iglesia en cuanto realidad salvada y a salvar.

La visión escatológica considera que lo histórico, es decir, lo que la Iglesia tiene de visible continuado en la historia, no es la presencia de Dios, sino *el signo de esa presencia*. Esa presencia santificante de Dios se muestra o se da a significar como vivificante en la vida cristiana, en los carismas, a los cuales sirve lo institucional. Pero, mientras somos peregrinos en la historia *la conciencia cierta de lo carismático* no está en cada uno, sino *en la Iglesia como un todo o totalidad*; y el ministerio que cuida la unidad-totalidad de la Iglesia en su aspecto socio-histórico salvífico, sacramental, tiene la última responsabilidad en discernir lo carismático, lo visible, el signo de la presen-

cia de Dios, en «sistema abierto». El carisma tiene su propia o *intrínseca legitimidad en el Espíritu*; pero tiene su *legitimidad discernitiva en la Iglesia una*, que se muestra en la piedad y «*sentido eclesial*» del *carismático* y también en el «*sentido eclesial*» del *ministerio*, movido también por el mismo Espíritu. El carismático y el ministerial pueden evitar el conflicto sólo si ambos, en obediencia y libertad, dan cabida al Espíritu (pp. 220-237).

22. U. von Balthasar: la figura cristiana y la institución eclesial

Urs von Balthasar es más original, más poético. Tiene como centro de su sistematización *la contemplación creyente de la figura cristiana*. Es decir, la contemplación de Cristo crucificado-resucitado, en quien se da la fundamental, definitiva e insuperable figura histórica de la revelación de Dios. El cristiano da su respuesta a Dios con su obediencia-fe ante ese Cristo.

a) *La Iglesia, centrada*

La Iglesia ha de ser vista, a la luz de ese centro, como *realización configurada* del designio definitivo y misterioso del amor de Dios, como «*Mysterium*» (en latín «*sacramentum*»), que tiene su figura histórica. Así la Iglesia es también *institución*, o sea, *como la forma y el cuerpo* de la vida del amor definitivo de Dios.

Lo importante y decisivo es el amor de Dios, amor hecho Cristo y, como tal, Salvador. La Iglesia tiene valor, ante todo, por Cristo mismo, que es su principio. Cristo es el principio puesto para la vida de cada uno y de todos. Lo *subjetivo cristiano* está y es en Cristo; y también lo *objetivo*. Lo subjetivo, *la vida personal cristiana* en todos y cada uno es el obrar que *responde a la objetiva* figura que se nos presenta como portadora de la revelación y como modelo de Hijo del Padre (pp. 239-240).

b) *Actitud receptiva, contemplativa*

Para aceptar la Revelación y el Amor —Verdad y Hermosura— de Dios, el hombre ha de adoptar una postura *receptiva, abierta* al Dios que Se nos abre y Se nos da. Es la actitud *contemplativa*, por el don del «*sensorium*» o *sentido estético sobrenatural* ante la *obra artística central de Dios: Cristo*, en todo cuanto tal obra es. Es la actitud del «*Eros cristiano*», actitud de percepción, de escucha, de adoración, de obediencia, actitud *receptivo-mariana*, como la de la Virgen María (pp. 240-248).

La *forma mariana*, como la de la Virgen fecunda, «la Madre de los creyentes», es la *forma eclesial* y cristiana: la Virgen es el *arquetipo* originario. La «*anima ecclesiastica*» es *mariana*. Y desde ahí Balthasar plantea la noción teológica de la Iglesia como institución (pp. 248-250).

Esa «*forma Ecclesiae*», a lo mariano, es para realizar la «*forma Christi*» en la «*anima ecclesiastica*». La vida personal, *la mística cristiana*, está vincu-

lada y formada como *carisma eclesial*. La vida cristiana, cuanto más profunda e intensa sea, más deviene una tarea o función en la Iglesia, más es carisma socio-eclesial, más informa a la existencia de la Iglesia, más es «forma informans vitam ecclesiasticam», más es la sal y el fermento de toda la Iglesia, más es proyección de su vida a la vida de la Iglesia en la Iglesia, más proyecta fecundidad en la Iglesia, *más es misión eclesial* (pp. 250-252).

Ese carisma ha de ser vivido no sólo con «amor a la Iglesia», sino también con «*el sensus Ecclesiae*»: el amor a la Iglesia se hace un «*sentire cum Ecclesia*», que a su vez se hace un «*sentire Ecclesiae*» en el cristiano, en quien, como miembro vivo de la Iglesia, se da un latido de la Iglesia: hay una identificación del cristiano con la Iglesia.

Así, el cristiano, cual *eclesioformado*, es por ello mismo un *eclesiocrítico*: criticará a la Iglesia no sólo «por amor a la Iglesia» sino incluso con el amor de la Iglesia misma.

Hay, pues, una doble identificación del cristiano con la Iglesia: una, la identificación *con la misión* de la Iglesia, y otra la identificación *de su mismidad (Selbst) con la mismidad* de la Iglesia. Y aquí comienza a entrar en juego lo institucional de la Iglesia (p. 252-254).

c) *Obediencia eclesial: ministerio y carisma*

En esa actitud eclesial han de obtener todos y cada uno sus carismas. En esa obediencia eclesial se sitúan los carismas y el ministerio. Cada cristiano, además, sitúa su obediencia personal e íntima con Cristo en la *armonía e inserción de su carisma en la obediencia de toda la Iglesia, como unidad* del Cuerpo de Cristo a Cristo Cabeza.

El carisma del ministerio es el que cuida la unidad de toda la Iglesia en esa su consistencia de cuerpo-obediencia a Cristo-Cabeza. *Los criterios y principios del ministerio son verticales* de obediencia a Cristo Cabeza, y no horizontales-mundanales. El ministerio, por representar a Cristo, es de signo sacramental, y en consecuencia su función por la unidad y de la unidad no está en la periferia, sino centrado en Cristo: su centramiento está en Cristo y a la vez está situado *en el centro* del Cuerpo eclesial.

Cada carisma, por su misión eclesial y su identificación con «el sentir de la Iglesia» se sitúa y realiza *en la totalidad-unidad de la Iglesia y en la obediencia al ministerio*: la eclesialidad del carisma de cada uno se logra y realiza *en el carácter de objetividad cristocéntrica-eclesial del ministerio*. La Iglesia no es, pues, la mera suma de los miembros de la Iglesia: hay *algo objetivo eclesial*, bueno y santo, puesto por Cristo, que no se identifica con la respuesta vital-subjetiva-creyente-amorosa de los creyentes (pp. 254-262).

La forma eclesial, siendo, pues, vital a lo mariano, es también *objetiva*, sacramental. La Iglesia es portadora del don de Dios en y por su ministerio, además de por la vida de los cristianos. Y ese ser portadora se realiza sobre todo en la Eucaristía. Ministerio y sacramentos forman *la realidad «objetivada»* de la Iglesia (pp. 259-260).

d) *El objeto de la contemplación: la figura eclesial*

El hombre, en su consistencia objetiva, es «en su forma originaria, hermoso», es una *realidad estética*, en su espíritu y libertad y en su unidad personal de cuerpo-espíritu.

Pero es, sobre todo, en el amor donde cobra figura singularmente expresiva de esteticidad, porque *se hace estética creativa en el amor*; y cobra una consistencia *objetivada* o institucionalización del amor *en el matrimonio*, en que cada esposo no es para el otro esposo un algo extraño, sino que ambos se llevan a la plenitud en su unidad-uni6n: el uno es «la gloria» del otro (pp. 262-266).

Esa «gloria» creativa se realiza también en la vida socio-hist6rica, en el mundo.

Balthasar, basado en la analogía, habla también de la estética de la revelaci6n-redenci6n, de *la experiencia de lo estético-salvífico ante el Crucificado*, ante el amor de Dios (pp. 266-270).

La figura de Cristo, que est6 en el centro de la teología de Balthasar, es el objeto de la contemplaci6n creyente. Y ese Cristo es el «obediente hasta la muerte de cruz».

La cruz, humanamente considerada, es toda una *informalidad*, pues la palabra, ante ella, se pierde en un «grito inenarrable»; es *la forma «informe»*, la «superfigura», la «forma servi», la que es la expresi6n del amor de Dios a los hombres, con expresi6n que supera toda medida humana (pp. 270-274).

Todo lo institucional de la Iglesia participa de esa «forma o figura de la obediencia de Cristo en la cruz». Jes6s mismo experimenta en la cruz la voluntad del Padre y la «necesaria libertad»: precisamente en esa esfera del poder del pecado, *la voluntad del Padre le es como una «instituci6n impuesta»*, una instituci6n incomprensible. Es la obscuridad de esa obediencia, en la «kenose» de la «carne pecadora», Cristo da su sÍ humano al Padre: la voluntad del Padre *le es su pan, su norma o regla, su guía por el Espiritu*, y en ese sÍ se corresponde con el sÍ intratrinitario del Hijo al Padre.

También el sÍ de la obediencia de la Iglesia al Padre tiene su raíz fundamental última en el misterio intratrinitario de Dios, pero se expresa en una obediencia *a oscuras de lo y en lo institucional*. Como en el matrimonio, amor e instituci6n; como en la cruz, amor e instituci6n, así en la Iglesia: amor e instituci6n (pp. 274-279).

e) *El Espiritu Santo, principio «informante» de lo institucional*

El Espiritu Santo es, en persona, el momento «informante» en la Trinidad de Dios. Es también el principio o fundamento de toda «forma» y de cada «forma informada», en la historia. Lo cual implica que lo institucional eclesial, que es un modo especial de la figura o forma cristiana, tiene que remitirse radicalmente a El.

Como la revelaci6n originaria de la cruz-resurrecci6n de Cristo, también

la consiguiente historia de la Iglesia es siempre obra del Espíritu, obra de contraste: por una parte, *concretando y determinando* los acontecimientos histórico-salvíficos sobre la expresión de la voluntad de Dios, es decir, *sobre «la letra», sobre «la carne», sobre la «obediencia de cruz»*; y a la vez y por otra parte, *liberando y universalizando*, derramando a torrentes, *el amor de Dios* en toda la historia humana y en el interior de los hombres. La Iglesia, así, aparece a la vez siempre como institución y como don.

La dialéctica entre lo *objetivado* del amor de Dios y de la revelación, y lo *subjetivo*, entre la institución de la Iglesia y de la Escritura objetivadas, y la subjetiva libertad, concordia, paz y amor, encuentra su *«punto de convergencia» en el Espíritu Santo*. En El halla su aclaración tanto *la exclusividad de la salvación* que se da en lo «sacramental», en la figura del ministerio, en la Iglesia «escogida» para la salvación de todos los hombres, como *la inclusividad de la salvación*, que se encuentra en la voluntad salvífica universal de Dios. Así en la Iglesia hay institución y carisma, objetividad y subjetividad, ministerio y santidad, unidos inseparablemente por y desde el Espíritu, en unidad de idéntico origen y de idéntico fin.

En el fondo de todo lo institucional —de la crucifixión, de la Eucaristía y los sacramentos, de «objetivo ordenamiento canónico», de la Palabra «normativa» objetivada en la Escritura y la Tradición—, está el Espíritu, el don, el amor de Dios. El cristiano *vivo* se muestra como un *«edificio espiritual»* (1 Pe 2, 5), tras cuya figura de institución objetiva, está el Espíritu. *El pecador*, en cambio, se porta como un *«extrañado»*, como una forma de extrañamiento del Espíritu (pp. 279-281).

El hombre *«cristoformado»*, hecho tal como *«eclesioformado»*, identificado con la Iglesia, está *«desprivatizado»*: su existencia está eclesializada, eucaristizada, marianizada, misionizada. El, radicalmente, no es sino un acontecimiento concreto personal del Espíritu que obra en él «concretizándole y universalizándole». Su existencia está crucificada-resucitada en concreto, es decir, bajo la forma o figura de la Iglesia, de la fe y del amor eclesiales, de los sacramentos y del ministerio eclesiales, de la «regla» eclesial. Es un *«hombre objetivado»*, pues ya no se pertenece, sino que pertenece a la Iglesia y a su Señor, quienes le quieren como instrumento vivo, concreto y liberado por la cruz (pp. 281-282).

f) *La figura crucificada del ministerio*

Dejando otras consideraciones teológicas (pp. 282-294), el ministerio es la expresión institucional u objetivada de Cristo y por lo mismo la expresión objetivada de la existencia cristiana. Es un carisma, pero no un carisma más puesto en esa forma objetivada, sino que es *el carisma de «lo especial en lo general»*.

La *jerarquía* eclesiástica es la expresión de la jerarquía celestial (dionisio Areopagita) y es la plenitud de poder ministerial ordenada toda ella a la santidad existencial. *Ministerio y santidad se postulan mutuamente*. Como

destacaron los donatistas, no se trata de considerar la santidad personal como algo accesorio de la misión de los ministros, sino como algo *constitutivo*: *un sacerdote no-santo es un «monstruo», una «posibilidad imposible»*. Pero los donatistas exageraron al poner como condición para la obra del Espíritu, a la santidad personal del ministro en vez de poner *la santidad de la Iglesia*.

«Lo genérico» de la existencia cristiana —como quedó dicho— está en la «contemplación creyente», en el «dejarse obedientemente configurar con la figura de Cristo». Y lo *específico de la existencia ministerial* está en que el ministerio es «*la forma de la misión de los Discípulos dada por Cristo*». Contiene, pues, la forma de la misión de Cristo que le dio el Padre: es decir, la «*forma Christi*» que es «*forma servi*», forma de obediencia hasta la cruz, a la vez también que es «*forma de poder pleno*» de anunciar el mensaje salvífico, de vencer las fuerzas del demonio, de curar, atar y desatar, celebrar la Eucaristía...

El ministro —como todo cristiano— tiene que vivir su configuración subjetiva con Cristo como dijimos, pero tiene también que vivirla como configuración con esa «forma Christi» del ministerio, como forma «objetivada», como «existencia de enviado de Cristo», «*existencia de representación objetiva*», *de carácter público* de la misión de Cristo en lo público de la Iglesia. Así, el ministro es *el «modelo impersonal objetivado»*, pero a la vez también el tipo o ejemplar o modelo de toda existencia cristiana. Por ser «*forma Christi*» su función específica es también ser «*forma para la grey*» (1 Pe 5, 3), la «forma Christi» *que forma sacramentalmente* a los cristianos. Como Pablo que dice «sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo». Todo esto no quita, sino que implica la diferencia entre lo objetivo del ministerio y lo subjetivo-personal del ministro (pp. 294-299).

g) *El ministerio, cristalización del amor*

Lo ministerial, que es de naturaleza de objetivación o institución o sacramentaria, no es sino «*cristalización del amor*» o «*amor cristalizado*»: es la figura o forma objetivada del amor de Dios, cristalizada *bajo las condiciones de este tiempo en la estructura eclesio-institucional*, para que pueda llegar, por encima de las limitaciones de cada tiempo y de cada condición personal de cada miembro de la Iglesia, a todos. Por eso, como «amor cristalizado», es expresión *objetivada* y tiene función de *medio* para la Iglesia como comunidad de amor (pp. 299-301).

h) *Por qué una estructura institucionalizada en la Iglesia*

El por qué de una estructura institucionalizada ha quedado ya dicho: en definitiva para que «*el acto kenótico de Cristo, libre, se perpetúe*» a lo largo de la historia en la figura institucional de la Iglesia.

El Dios que nos ama no es unipersonal. Su amor, en su vida intratrinitaria, está personificado en el Espíritu Santo, que no es el Padre, ni es el Hijo:

es otro Tercero. Ese amor intratrinitario tiene *forma análoga, objetivada*, en la humanidad de Cristo, en su obediencia hasta la cruz —obediencia que le es *ley* —como vimos—, que cobra *forma impersonal y suprapersonal*, siendo personal —el Espíritu— el Amor; y cobra forma en la Iglesia, forma también objetivada, además de personal. El amor recíproco entre Cristo y su Iglesia, el Cabeza y su Cuerpo, el Esposo y su Esposa, la Palabra y su Respuesta tiene que prolongar su gran acontecimiento de revelación en la cruz hasta ser representación socio-eclesial. La objetiva obediencia plena y el subjetivo amor pleno de Cristo al Padre en el Espíritu establecen *el modo como el Espíritu del Hijo nos es dado como vida y como encargo (ley, institución). En Cristo, la cruz es la representación institucional de la voluntad del Padre por el Espíritu para vencer el pecado del mundo. En la Iglesia, la cruz está representada en la institución*, que será cruz y escándalo para quien adopte actitud de extrañamiento ante el Espíritu; pero para quien sigue la voluntad del Padre es su norma o ley de vida, porque muestra la voluntad del Padre (pp. 301-305).

Y como *el amor es el centro* de la Iglesia, en él se centra tanto la vida personal cuanto el ministerio como «amor objetivado» que es. Pero el pecador, como situado fuera de ese centro, como «*excéntrico*» o descentrado, no reconoce ni el amor de Dios en la figura del Crucificado, ni la cruz, ni la Iglesia en lo que tiene de institución: no prueba la cruz, ni se deja ser probado por ella. En un «*improbado*», un «*improbo*» (2 Cor 13, 5). No sabe ver la concreta función de lo institucional, y lo acusa de «abstracto», de «puro Derecho»: el ministerio le parece excéntrico, al estar él descentrado.

San Pablo sabe ver la función del «*amor objetivado*» *al ministerio*, vivido y ejercido con amor personal. La «autoridad» objetiva del ministerio cobra entonces expresión de paternidad, es «*paternal*» y el ministro es «*padre*». Por otra parte, como Cristo cumple en la cruz como *figura de los pecados* la voluntad del Padre, así el ministerio eclesial ha de cumplir *en el excéntrico mundo de los pecados* su función de amor del Padre. Se puede hablar así de una «*excentricidad* del ministerio». Los pecados precisamente impiden que Cristo y el ministerio aparezcan ofreciendo su don frente a las inhibiciones y resistencias u oposiciones mismas de los pecados, hasta superarlos. La crítica y la contestación al ministerio sólo tienen, pues, valor cuando proceden de una comunidad «*probada*», de una comunidad que vive la forma existencial del Señor crucificado (pp. 305-307).

23. Valoraciones

Los tres sistemas expuestos son de notable interés. Kehl les dedica unas breves páginas de síntesis final (pp. 312-321), con una valoración teológica, sobre diversos puntos concretos, de los sistemas expuestos.

a) Sobre el punto de *la institución eclesial y «libertad concreta*», entiende que en Küng se da una gradual renuncia a la mediación de la Iglesia como objetividad socio-institucional respecto a la subjetividad personal. Pero

entendemos que ese es más una ponderación histórica que una valoración teológica.

En efecto, apreciamos que Küng provoca la distinción entre la potencia salvífica de la Iglesia, la exousia, que está institucionalizada; pero con una institucionalización que, siendo necesaria, cobra sus formas concretas en la historicidad. Por Derecho divino es institucional; por Derecho eclesiástico su forma concreta institucional es de Derecho eclesiástico, diríamos. En realidad, Küng se acerca más que Rahner y que Balthasar a una ponderación institucional de la Iglesia, es decir, a ponderar que Cristo, al instituir la Iglesia, dotándole de misión y potencia salvífica en los Doce, especificó y concretó mucho menos de lo que ordinariamente los manuales dan a entender, y por lo mismo dejó a la Iglesia misma la posibilidad y la responsabilidad de fijar sus mecanismos institucionales en formas históricas concretas. En el fondo, los teólogos han solido distinguir entre la *potestad vicaria*, propiamente dicha, de la Iglesia, y la *potestad propia* de la Iglesia. El punto crucial está en fijar o determinar concretamente lo que Cristo dejó prefijado e *intangibile en lo institucional*, es decir, lo que es de Derecho divino propiamente dicho; y por otra parte está el gran principio de especificar en concreto *la institucionalidad sacramentaria* de la Iglesia.

Rahner y Balthasar hacen más bien una teología de la institucionalidad de la Iglesia, teología lejana todavía para despertar el interés directo del canonista.

Para Rahner la «estructura encarnatoria» de la Iglesia, en la que se realiza «la libertad liberada» por la «autodonación de Dios», lleva a la «libertad concreta», a la conjugación de lo carismático con lo institucional, por una objetivación categorial-institucional-histórica. Y aunque Kehl preferiría verlo expresado en el ámbito de lo intersubjetivo, no altera la cuestión (p. 313).

La postura de Balthasar es la más poética y mística, más llenamente expresada hacia una vida espiritual que hacia un posible planteamiento de ordenamientos canónicos.

b) A la hora de ponderar *la especificidad de la noción de institución*, Kehl advierte que no hay que identificar institución con *organización*. Por ello distingue entre «estructura institucional *fundamental*» (sacramentos, ministerio, sínodos, consejos, Derecho, dogmas) y aparato administrativo burocrático; entre estructura institucional *primaria* y secundaria. Los sistemas expuestos versaban sobre la primaria.

Pero ambos planos, si bien son distinguibles, no son separables: por su mutua conjugación se logra la relación entre medios y fin. La organización y la institución, aquella al servicio de ésta; y ésta al servicio del fin eclesial (p. 315).

Otra distinción oportuna que establece está en la institucionalidad como «*posibilizante de libertad*», lo cual tampoco se da si a la vez no es en alguna forma «*limitante de libertad*». Pretender que sea sólo posibilizante para tener

una institución «humana, digna del hombre» es imposible en la historia (p. 316).

c) No hay que ver a lo institucional y a su carácter formal como «enemigo» de la subjetividad, de lo personal. Kehl expresa que esa *tensión cobra en la Iglesia planteamientos* como los de «lo personal y lo sacramental», «la comunio sanctorum y la institución», «comunidad e Iglesia», «comunidades de base e Iglesias oficiales», «estructuras fraternas de comunión y gran Iglesia sociedad». En realidad no se da una dimensión sin la otra (pp. 317-318).

d) La institución eclesial tiene carácter sacramentario, es el medio histórico por el que Dios hace su obra salvífica y libera nuestra libertad a «la libertad de los hijos de Dios». La visión integral de la Iglesia-institución implica esencialmente esa doble visión: de la de verticalidad pendiente de Dios y la de la horizontalidad (pp. 318-319).

e) Lo institucional de la Iglesia corre el riesgo de sobreponerse al autoafirmarse y autoasegurarse, pero el Espíritu vela por su fidelidad real definitiva, por su objetiva autoidentidad y objetividad. En definitiva, *también la institucionalidad de la Iglesia es carisma* de Dios, y todos los carismas libres han de funcionar *en la unidad de la comunión eclesial*.

Por otra parte, lo institucional está para dar posibilitación histórica al funcionamiento de tales carismas en esa comunión. Los diversos sistemas expuestos aportan sus reflexiones teológicas sobre esa constante tensión histórica entre carismas libres y carisma institucional. Una acentuación unilateral del carisma institucionalizado del ministerio y de sus funciones produciría una fatiga en la Iglesia, una «pesadez de cabeza»; y una acentuación de la libertad de los carismas libres produciría *escurrimientos*. En nuestro tiempo, tema de singular actualidad es encontrar el equilibrio o el cómo concreto de esa relación (pp. 319-321).

24. B. Forte: la institucionalidad de la Iglesia en la eclesiología eucarística

Bruno Forte ha presentado su valioso estudio —tesis doctoral en Nápoles— sobre *la eclesiología eucarística*³⁶, encuadrándola en su historia, desde sus primeras formulaciones en este siglo con De Lubac, en los autores católicos, ortodoxos y protestantes y en los encuentros ecumenistas (pp. 21-82

³⁶ Bruno FORTE: *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II* (Biblioteca Teologica Napoletana 6), Ed. D'Auria, Napoli 1975, 357 pp.; 1.ª Parte: *Indicaciones para una eclesiología eucarística en la teología reciente*: 1) católica; 2) ortodoxa; 3) protestante y anglicana; 4) ecumenista; 2.ª Parte: *Fuentes de la doctrina conciliar sobre la relación entre la Eucaristía y la Iglesia*: 1) Escritura; 2) Padres; 3) Teólogos; 4) Liturgia; 5) Magisterio; 3.ª Parte: *La doctrina conciliar sobre la relación entre la Eucaristía y la Iglesia*: 1) en la constitución sobre la liturgia; 2) La Eucaristía y el misterio de la Iglesia; 3) La Eucaristía y el Pueblo de Dios; 4) La Eucaristía y la estructura de la Iglesia; 5) Eucaristía y santidad; 6) Eucaristía y escatología - Eucaristía e Iglesia en el mundo; *Conclusión: más allá del Concilio*: síntesis, valoración, magisterio postconciliar y prospectivas; *Bibliografía* (pp. 335-342); *Índices*: de citas bíblicas; citas del Vaticano II; de autores.

en sendos capítulos), estudiándola en la Escritura, los Padres, los teólogos, la liturgia y el Magisterio (pp. 83-170, en sendos capítulos también) y en el concilio Vaticano II y en el postconcilio (pp. 171-327).

El volumen viene presentado por el Cardenal Ursi, Arzobispo de Nápoles (pp. 5-7), y cuenta con un prefacio de Max Thurian (pp. 9-14).

a) *Planteamientos*

Max Thurian plantea en sus breves páginas el plano nuclear en el que el Vaticano II ha dado un paso notable en la Iglesia católica sobre el planteamiento eclesiológico: el concilio ha supuesto el paso de una «dialéctica del *'todo o nada'*», desde «un contexto puramente jurídico de *validez o no-validez*» o por totalidades, a una «dialéctica del *'todo o parte'*», a 'una «perspectiva teológica de eclesialidad *más o menos* realizada (pp. 12 y 14).

El Vaticano II en lugar de proceder negando la *apostolicidad* de las comunidades de la Reforma, y consiguientemente negándoles su capacidad de realizar la Eucaristía y su eclesialidad, ha procedido reconociéndoles *una cierta eclesialidad*: las llama «comunidades eclesiales», y aunque diga de ellas que «no están en plena comunión» con la Iglesia católica y que «no tienen la genuina e íntegra substancia del misterio eucarístico», les reconoce, no obstante, *alguna eclesialidad y alguna eucaristicidad* («en la Santa Cena *conmemoran* la muerte y resurrección del Señor, *profesan* que en la comunión de Cristo se significa la vida, y *esperan* su glorioso advenimiento»: UR 22c).

En otros términos: el Vaticano II ha realizado el gran redescubrimiento de que «*fuera de los límites jurídicos* de la comunión católico-romana» hay eclesialidad o Iglesia de Cristo: «gracias al diálogo ecuménico y al concilio Vaticano II, hoy el problema del ministerio se plantea en un modo del todo diferente. A las reflexiones de *orden sacramental y jurídico*, que conservan su valor, acompañan consideraciones de *orden pneumatológico*, capaces de guiar el estudio hacia soluciones felices del problema, desde el punto de vista ecuménico». «Es una de las adquisiciones más importantes del concilio» (p. 10).

b) *Eclesialidad eucarística*

Forte, siguiendo el estudio de De Lubac sobre el *Corpus Mysticum. La Eucaristía y la Iglesia en la Edad Media* (París 1944; 2.ª ed. aumentada, 1949), inicia su exposición en el orden pneumato-eucarístico-eclesiológico recordando que en la antigüedad cristiana la perspectiva unánime fue la de la *totalidad y unidad* entre el cuerpo *físico*, el cuerpo *eucarístico* y el cuerpo *eclesial* de Cristo: el «*corpus Christi*» por excelencia es la Iglesia, el cuerpo total, que contiene en sí al cuerpo histórico y al cuerpo sacramental. El adjetivo de «*místico*» acompaña *al cuerpo eucarístico* para expresar, en diversos grados, el triple misterio que contiene de presencia de Cristo (*in mysterio*

panis»), de memorial («*in mysterio passionis*») y de anticipación («*in mysterio nostro*») (pp. 28-29).

Pero en la *época berengariana* (s. XI), el esfuerzo por afirmar el realismo sacramental vincula fuertemente los dos primeros, mientras deja que pierda relieve el tercero, que poco a poco queda privado de la posición dominante que tenía en el misterio. Así, el adjetivo «místico» comienza a pasar del *significante*, de la Eucaristía, al *significado*, al cuerpo eclesial; y se comienza a oponer el «*corpus Christi verum*», el sacramental, al «*corpus Christi mysticum*»; con lo que el cuerpo eclesial va distanciándose cada vez más de su relación a la Eucaristía y va entrando cada vez más en relación con el cuerpo y las sociedades humanas (p. 29).

Al perder así consistencia el *simbolismo eclesial* de la Eucaristía, la pierde también el *realismo eucarístico* de la Iglesia, e incluso el *realismo mismo eclesial* de la Iglesia, al quedar ésta separada de su «lugar» natural: del sacramento. De ahí que la Iglesia es llevada o bien a una interpretación *visibilista* —«el cuerpo místico es el cuerpo visible»— (eclesiología societaria a lo social humano), o bien, por reacción contra ésta, a una interpretación o eclesiología *invisibilista* (Wicleff, Huss, Reforma).

Todo ello es lógico: atenuar la dimensión eclesial de la Eucaristía es atenuar la realidad de la Iglesia; y atenuar la dimensión eucarística de la Iglesia es atenuar la presencia eucarística, pues la presencia eucarística es a la vez real y realizante, eclesial y eclesializante: la Iglesia hace la Eucaristía y a la vez la Eucaristía hace la Iglesia. Es lo que ha destacado el estudio de De Lubac (pp. 29-30).

El estudio histórico de Hertling sobre la *Communio. Iglesia y Papado en la antigüedad cristiana* (en alemán en 1943; ed. ital. Roma 1961) muestra que «el vínculo de unión entre obispos y fieles, entre obispos entre sí, y entre fieles entre sí, viene efectuado y a la vez manifestado por la comunión eucarística». «La 'communio' se expresaba, ante todo, a nivel de Iglesia local, que anclaba y expresaba su unidad en torno a su obispo; después a nivel de comunión entre las iglesias que celebraban la misma Eucaristía, y que tenían en la Iglesia de Roma su centro y su punto de referencia, en virtud del cual se determinaba, como apelación última, si una iglesia se atenía o no a la comunión de la Iglesia entera: 'Una iglesia que está en comunión con Roma está en comunión con toda la Iglesia católica... La Iglesia romana es la cabeza y el centro de la unión sacramental de la Communio'» (pp. 33-34). Así, la Iglesia-Eucaristía como *misterio* es la Iglesia-Eucaristía como *realidad histórica* y es la Iglesia-Eucaristía como *realidad institucional o estructurada*.

c) *Fundación de la Eucaristía y fundación de la Iglesia*

En la institución de la Eucaristía, en la Última Cena, hay que ver también la institución de la Iglesia. Coppens ha mostrado *La Eucaristía, Sacramento y sacrificio de la Nueva Alianza, Fundamento de la Iglesia* (en 1965): la Eucaristía es la institución de «la Nueva Alianza en su sangre» (1 Cor 11,

25). La Nueva Alianza, el Nuevo Pacto, el Nuevo Sacrificio, sustituye y perfecciona, cumple en la realidad, lo prefigurado y anunciado de la Antigua Alianza y de sus sacrificios; es en orden al Nuevo Pueblo, a la nueva sociedad religiosa, cristiana, Nueva Iglesia, fundada ante todo como *comunidad cultural* («*Kultgemeinschaft*»), fundada en la hora tan esperada, en «su hora», suprema y definitiva (Lc 22, 15-18; Jn 13, 1). En esta Nueva y Eterna Alianza «en su sangre», la Iglesia «realiza la obra de la redención cada vez que se celebra»: *el Nuevo Pueblo nace de la Eucaristía siempre con nueva frescura* en su caminar histórico, «en el Espíritu» (pp. 34-35, 86, 227-230). Es un *Pueblo eucarístico y sacerdotal*: la Eucaristía entra en su «estructura» (pp. 230-236).

Otro aspecto que conviene distinguir —no separar— es el de la *Eucaristía como la Cena Pascual* del Nuevo Pueblo, que celebra el «memorial» de su liberación de la esclavitud del pecado, prefigurada en la Cena Pascual judía tras la liberación del Antiguo Pueblo de la esclavitud de Egipto y en el maná del desierto. En esta celebración de «acción de gracias» y alimento se muestra más directamente el sentido del *Pueblo histórico en marcha* hacia la meta prometida: un *Pueblo eucarístico en marcha*.

Y un tercer aspecto, el de la *Cena familiar, de banquete*, de celebración de la *unidad en el amor o caridad*, que destaca San Juan (Jn 15, 13): la familia de Dios, el amor de Dios presente en su Pueblo, el ágape del Padre.

Estos dos últimos aspectos vienen tratados por Forte a la vez con el primero, sin extenderse específicamente en ellos. Son aspectos destacados por Tillard.

Tenemos, pues, un Pueblo Nuevo instituido en la institución de la Eucaristía como la Iglesia o asamblea *cultural-sacrificial*, como asamblea *cultural-de-acción-de-gracias*, y como asamblea de *comunión o ágape* en el amor o caridad. La Cena fue, pues, el momento germinal de la Eucaristía y de la Iglesia (p. 35): sacramento, comunión, Pueblo, Cuerpo, son diversos aspectos de su realidad eclesial bíblico-histórico-escatológica (pp. 35, 228-230).

d) *La Eucaristía, realización, en plenitud, de la Catholica*

La *estructura interior* de la Iglesia-Eucaristía (sacrificio, acción de gracias, ágape, señorío de Cristo, fraternidad, peregrinación...) tiene su forma visible, su *estructura exterior* que se le corresponde: la Eucaristía se celebra *presidida por el Obispo*, adhiriéndosele los fieles.

El Obispo, que está inserto en la sucesión y se vincula con la Iglesia de toda la historia hasta los orígenes apostólicos; que es miembro del Colegio episcopal, sucesor del Apostólico; que atrae la adhesión de todos los fieles, como Jefe presidente de la comunidad que así forma; él, como miembro solidario del Colegio al que Cristo encomendó su «exousia» y su mandato de celebrar la Eucaristía (en la fundación misma de ésta) es el sacramento vivo del Señor Jesús. Así, *estructura interior y estructura exterior*, Eucaristía y

Jerarquía, se corresponden como *unidad en una misma «oikonomía»* en torno al Señor Jesús (pp. 40-41):

«La experiencia eucarística nos dice además que en cada una de las Iglesias locales se realiza la Iglesia en plenitud en su esencia, y se abre a una visión realística de la Iglesia universal como comunión de las asambleas eucarísticas sobre el doble nivel, el de la participación en el mismo e indivisible Cuerpo del Señor y el de la ligazón que une al ministro al obispo y a éste al colegio episcopal con su jefe el sucesor de Pedro. La Iglesia es, pues, eucarística en todos sus niveles» (p. 41).

Conocida es la teología y magisterio del Vaticano II sobre las *Iglesias particulares*.

Estas merecen ser llamadas en el Nuevo Testamento *Iglesias* (LG 26 a: presididas por el obispo; LG 28 e: presididas por el presbítero); “*en ellas existe la una y única Iglesia católica*” (LG 23 a), de forma que “el Cuerpo místico (o Iglesia universal) es también *el cuerpo de las Iglesias*” (LG 23 b); “*en ellas está verdaderamente presente* (“*vere adest*”) *la Iglesia de Cristo*” y “*son en su lugar el nuevo Pueblo convocado por Dios*” (LG 26 a); “*en ellas, sobre todo en la celebración eucarística, se tiene la principal manifestación de la Iglesia*” (SC 41 b); “*representan en algún modo a la Iglesia visible*” (SC 42 a); “*en ellas está verdaderamente inserta y operante* (*vere inest et operatur*) *la Iglesia Una Santa Católica y Apostólica de Cristo*” (CD 11 a); “*en cada una de estas Iglesias es edificada y crece la Iglesia de Dios, y por la concelebración se manifiesta la comunión de ellas*” (UR 15 a) (pp. 236-243).

El Vaticano II ha integrado *la línea* eclesiológico-eucarística del ortodoxo Afanasieff, que fue observador en el concilio (cf. pp. 51-52). Pero ha sido el teólogo ortodoxo Zizioulas quien ha matizado la línea de Afanassieff y la ha perfeccionado con la visión del *Cristo total*, viendo a la eclesiología como un capítulo orgánico de la cristología en íntima relación con la eucaristía que realiza plenamente la incorporación a Cristo (p. 52). En efecto, para Zizioulas:

«En la divina Eucaristía la Iglesia se manifiesta en el lugar y en el tiempo *como el cuerpo de Cristo*, pero también *como unidad canónica* (“*kanonike enotes*”). La unidad en la divina Eucaristía se pone como la fuente de la unidad de la Iglesia *en el cuerpo de Cristo*, pero también de la unidad *en el obispo*» (p. 53).

Esta unidad de la Iglesia local en el obispo y en la eucaristía hace presente en el lugar a la Iglesia *entera* (“*ole*”), porque el Cristo histórico *entero* (“*olos*”) se encarna en ella a través de la divina eucaristía y tiene en el obispo su imagen y su tipo (p. 53).

En el sentido eucarístico, la Iglesia es católica no en cuanto suma de muchas partes unidas *por la misma fe*, sino porque la multiplicidad de las iglesias se resuelve en la unidad *por la identidad mística* de cada una de ellas con Cristo en la eucaristía y en el obispo. Es *el principio eclesiológico de la*

unidad en la identidad: contra la unidad en lo "colectivo", tal principio concibe a la Iglesia como realidad «de esferas completas, que *no pueden ser sumadas*, pero que coinciden las unas con las otras y finalmente con el cuerpo de Cristo y con la Iglesia apostólica originaria» (pp. 53-54) (Subrayados nuestros).

Esa «unidad en la identidad» se expresa históricamente *en la eucaristía y en el obispo*, a plano de la Iglesia particular; y *en el sínodo* (sobor), a plano de las relaciones entre obispos y entre iglesias. Entre los obispos, porque se da entre ellos la ligazón establecida por la ordenación; entre las iglesias, porque cada una, vinculada a su obispo, presidente de su comunidad eucarística, se une por ese vínculo con los demás jefes de las demás comunidades o iglesias eucarísticas, y por tanto se vincula, por sus obispos, con las demás iglesias. Ese es, para Zizioula, un «punto fundamental que no supo apreciar ni recoger la eclesiología eucarística de Afanasieff» (p. 54): cada Iglesia particular es, sobre todo por su celebración eucarística presidida por su obispo, la realización espacio-temporal de la Catholica; es la realización, en plenitud, de la Iglesia de Cristo, en la historia.

e) *El primado en la eclesiología eucarística*

Cada una de las Iglesias particulares tiene su propia consistencia local-temporal. En cada una de ellas está presente y operante la Catholica, como vimos. Cada una de ellas es, pues, en su *valor esencial* y en su *consistencia misterica* la Catholica en su lugar y tiempo. ¿Pero cómo se podrá hablar de la Iglesia *Catholica una y única en su consistencia local-temporal*?

Cierto que es una porque Cristo, en la Eucaristía, continuamente *hace vivir* y *crecer* a la Iglesia (LG 26a): «Cristo está *presente* en esas comunidades» o Iglesias particulares «aun pequeñas y pobres o dispersas, muchas veces» (LG 26a).

Pero el Vaticano II al asomarse a la consistencia local-temporal universal de la Iglesia Catholica formada en y de esas Iglesias particulares, dice que en ellas está presente Cristo consociador:

«*praesens est Christus, cuius virtute consociatur una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*» (LG 26a).

Habla, pues, de con-sociación —*plano sociológico, canónico*— de las Iglesias particulares en cuyo seno de cada una de ellas actúa el Cristo en ellas presente y las impulsa *desde dentro*: el acento está puesto en la presencia activa y operante de Cristo. Pero en la dimensión exterior visible nos encontramos con una *concepción universalista de suma o con-sociación* de las partes, sin expresión —aquí— de instancia estructural visible consociante. Forte lo hace notar, y califica al texto citado de LG 26a de ambiguo a este respecto (pp. 239-240).

Por otra parte, sabido es cómo Afanasieff en su eclesiología eucarística formula la unidad de la estructura exterior de la Iglesia en alguna forma apelando al principio de San Ignacio de Antioquía de «*la Iglesia que preside la caridad*» (*Ad Rom*, pref.), sobre lo cual tiene un estudio con tal título. Pero Afanasieff lo valora en el plano del *carisma puro*, no institucionalizado; en sentido de *su prioridad* de hecho en alguna Iglesia; algún tiempo, en los tres primeros siglos, fue la Iglesia de Roma; pero no lo admite en sentido de primado³⁷.

El Vaticano II, por su parte, hablando de la catolicidad de la Iglesia, apela primero al principio de que «en virtud de esa catolicidad, cada una de las partes (de las Iglesias particulares) aporta sus propios dones a las demás partes y al todo de la Iglesia, de tal forma que *el todo y cada una de las partes crecen de todas las (partes) que mutuamente comulgan y conspiran a la plenitud en la unidad*»: «*ex omnibus invicem communicantibus et ad plenitudinem in unitate conspirantibus*» (LG 13c). Y de este contexto de vida de comunión, incluso exterior, que surge desde dentro de lo que es cada Iglesia, el concilio dice:

«De ahí que... en la comunión eclesiástica hay legítimamente Iglesias particulares que gozan de sus propias tradiciones, permaneciendo íntegro el primado de *la Cátedra de Pedro, la cual preside al grupo universal de la caridad*, tutela las legítimas variedades y a la vez vigila para que las particularidades lejos de perjudicar a la unidad, más bien le sirvan» (LG 13 c). Y remite en nota a S. Ignacio de Antioquía.

El Concilio no hace una reflexión explícita eucarística sobre el primado; pero en ese texto se contiene «*al menos un eco implícitamente eucarístico*» (p. 237; ver antes sobre San Ignacio pp. 114-115). Esa presidencia a la comunidad de la caridad encuentra en la doctrina católica *su principio exterior* en que Cristo «*instituyó en Pedro el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión*» (LG 18, con el Vaticano I). Y ya vimos, por el estudio de Hertling antes citado, que esa comunión y su unidad tienen sentido eucarístico en la historia.

Pero, como bien observa B. Forte, «aunque esas líneas pueden sacarse de los textos conciliares examinados, sin embargo, sería un error pensar que esta doctrina está presente en el Vaticano II en un modo orgánico y claro. En realidad son sólo indicaciones co-presentes con elementos propios de un planteamiento eclesiológico bien diverso, y muchas veces predominante: del universalista, jurídico, y centralizador» (p. 243).

³⁷ N. AFANASSIEFF: *L'Eglise qui preside dans l'Amour*, en AA. VV., *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1960, 9-64 (trad. ital. Bologna 1965). Le dedicamos el último capítulo de nuestra obra *El binomio Primado-Episcopado*, Desclée de Br., Bilbao 1962, 141-158.

f) *Las dos eclesiologías —universalista y eucarística— co-presentes en el Vaticano II sin llegar a una síntesis.*

La eclesiología universalista, predominante desde el siglo XI, concentra su atención sobre todo en los aspectos universales de la Iglesia, de la *Catholica*: la potestad suprema del Romano Pontífice sobre la Iglesia universal; sus relaciones con los obispos que están a la cabeza de «porciones» de la Iglesia (v. gr., CD 11); las notas de la Iglesia en cuanto aplicadas a y en esa universalidad y por tanto la catolicidad entendida en sentido prevalentemente geográfico y temporal; la perspectiva organizativa o estructural exterior, densamente canónica en su funcionamiento. Su riesgo está en subrayar demasiado los aspectos visibles, jurídicos, sociológicos, centralizadores, y en confundir fácilmente la unidad con la uniformidad (pp. 240-242, 319).

La eclesiología eucarística, en cambio, forma parte del efecto eclesial de la Eucaristía. Es la de San Agustín y los Padres (p. 274). *Cada Iglesia*, cada asamblea, presidida por quien ha recibido el mandato en continuidad con el mandato dado por el Señor a los Apóstoles, *hace la Eucaristía*; luego es Iglesia en plenitud, es la *Catholica* en un lugar-tiempo concreto, «hic et nunc». La Iglesia universal no puede, pues, ser la suma de partes; cada Iglesia particular no es una parte; sino el misterio de la unidad eucarística realizada ahí, en muchos lugares-tiempos. En resumen: la única Eucaristía fundará la unidad de todas las Iglesias particulares; *la Eucaristía hace la Iglesia* (p. 319).

Mérito de Forte ha sido mostrar que *ambas eclesiologías se encuentran en el Vaticano II*. Mucho más destacada la universalista; no sin algunos puntos explícitos la eucarística; pero *sin haber llegado a encontrarse ambas*, de no ser «muy implícitamente» (pp. 262-263; ver 265-266, 269-272, 274, 276-277, 284, 288-289, 317-320). Ambas se han mantenido *en contraste* («in urto») sin haber llegado a reconciliarse.

Eso ha sido innegable en la «Lumen Gentium», en concreto en el capítulo III, que tiene una doble carencia una «*carencia comunional*», pues no ha llegado a calar en la valoración de la Iglesia particular en relación con la Eucaristía, y por tanto en la valoración de la Iglesia universal como comunión de Iglesias; y «una concepción eucarística de la colegialidad facilitaría, estamos persuadidos, su ejercicio concreto» (pp. 319-320). La otra, que ha predominado durante siglos en Occidente, una «*carencia pneumatológica-eucarística*». «No se trata de una ausencia completa de elementos, sino de un tratamiento insuficiente». Esa doble carencia «*quizá haya sido fruto de la novedad* que para la reflexión occidental tiene un planteamiento eclesiológico eucarístico» (p. 320).

El Vaticano II en su eclesiología «no asume del todo la perspectiva eucarística, ni del todo la jurídico-universalista; es heterogénea, no armonizada. Y por ello mismo, es *más un punto de partida* que de llegada» (p. 289).

g) *Prospectivas de praxis eclesial canónica*

Forte estudia también al magisterio postconciliar. Pero encuentra pocos, algunos, pasos en la línea de la eclesiología eucarística. Algo, por primera vez, en la instrucción *In quibus rerum circumstantiis* (1 junio 1972); un buen dato en los documentos del III Sínodo de Obispos (1971): «La Eucaristía, en fin, constituye a la comunidad y la pone al servicio de los hombres»; algunos datos en las Oraciones Eucarísticas III y IV; y algo en unas homilias de Pablo VI (pp. 321-327).

La eclesiología eucarística queda, pues, como punto de partida desde el Vaticano II, con temática posible tan amplia teológicamente como la de la «communio» y la pneumatológico-eucarística; y con puntos ya concretos como los de la relación entre Eucaristía y perdón de los pecados, Eucaristía y comunión jerárquico-laical, Eucaristía y tarea en el mundo, Eucaristía y justicia (pp. 328-329).

Tras todo ello, Forte cierra su libro con unas prospectivas prácticas, cara a *posibilidades canónicas*. Teniendo en cuenta que las dos eclesiologías no se oponen, sino que se integran objetivamente (p. 319 y 329), presenta las siguientes líneas de posibilidades abiertas:

— *la relación entre Papa y obispos* no puede ser la de mera ejecución de órdenes de aquel, sino de real *corresponsabilidad* eclesial»:

«La valoración efectiva de las estructuras colegiales, una más amplia descentralización, una menor uniformidad en el plano de las expresiones de la vida eclesial, la aplicación concreta del principio de subsidiariedad, un más amplio uso del sistema de la "receptio" (sobre ésta ver infra el n. 28): tales nos parecen algunos de las consecuencias de una más amplia percepción eucarística de la colegialidad episcopal» (pp. 329-330).

— *la comunión del obispo con sus presbíteros* —comunión en el mismo sacerdocio de Cristo, en la misma ordenación y misión, en las mismas funciones (aunque en grados diversos)— lleva al obispo a no considerar al presbítero como un simple subordinado, sino como auténtico *concelebrante* de la Eucaristía, y por tanto como *co-rresponsable* plenamente en la vida de la Iglesia que se edifica y nace de la Eucaristía:

«Esto funda la necesidad de estructuras "colegiales", ya en parte nacidas y que están funcionando, que hagan posible una auténtica comunión y cooperación entre obispos y presbíteros, a la vez que requiere un ejercicio de la autoridad como servicio, y un estilo de constante y recíproco diálogo».

«... la común consagración sacramental de los sacerdotes y la idéntica función que cumplen en relación al sacramento que hace la Iglesia fundan también la necesidad de una comunión de los presbíteros entre sí, y vida en formas en gran parte por descubrir o renovar» (p. 330).

— *la comunión entre pastores y fieles*: por la participación activa de unos y otros en la liturgia, especialmente en la eucarística, se llega a la exigencia de una análoga *participación* en la conducción de la Iglesia, articulada en la unidad a la vez que diversidad de ministerios:

«También en este campo, la eclesiología eucarística requiere la "invención" de formas, ya en parte surgidas, adecuadas a transformar la tarea del laico de "brazo secular" de la jerarquía en el de la corresponsabilidad... Consejos pastorales, sínodos, etc., se colocan en esta línea; pero si pierden su profunda radicación sacramental, se reducen a formas jurídicas, o, peor aún, a solemnidades vacías de contenidos» (pp. 330-331).

— «Siendo *la exención de los religiosos* una condición de particular disponibilidad al servicio de la Iglesia universal, dado que la Iglesia universal se actúa en plenitud en la Eucaristía celebrada en la comunidad local, el verdadero sentido de tal exención será el de ponerse en estado de *servicio a la Iglesia particular*:

«De ahí se sigue la necesidad, iluminada fuertemente por la eclesiología eucarística, de una inserción plena y vital de los religiosos al servicio de las Iglesias particulares, en espíritu de comunión y de corresponsabilidad con el obispo y con el presbiterio local» (p. 331).

— *En cuanto a la praxis ecumenista*, la eclesiología eucarística requiere:

- «Tener en cuenta los diversos *grados de comunión* que se dan entre la Iglesia católica y las demás Iglesias o comunidades eclesiales».
- «Eso exige que el camino conjunto del diálogo y de la búsqueda del ecumenismo sea en el *respeto a las diversidades* y a los carismas de los demás, en la voluntad de una común conversión a Cristo».
- Puesto que la Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia, «la unidad querida por Cristo, rica en diversidades de carismas, *pasa a través de la unidad eucarística*».
- «A la luz de esto, auspiciaríamos que se llegue cuanto antes a la *concelebración eucarística con la Iglesia ortodoxa*, que, si bien no tiene la plena comunión canónica con nosotros, tiene sin embargo la plena comunión sacramental».
- «Análogamente, ¿no sería posible que la búsqueda común sobre la fe eucarística desarrollada entre la Iglesia católica y las demás Iglesias de Occidente, encontrase alguna expresión visible en *celebraciones "mixtas"* ... responsablemente aprobadas por los Pastores, en la línea de una participación articulada en que cada uno aportase su propio carisma y el don resultante fuese acogido por todos?»
- Tenemos, ciertamente, presentes las dificultades; pero estamos otro tanto ciertos de que la sabia invención de formas de ese tipo, en la luz del Espíritu, sería preciosa para crecer hacia la unidad completa» (p. 331).

En resumen y conclusión: «la eclesiología eucarística *conduce a una experiencia de la Iglesia más semejante a aquella fontal de la Última Cena*,

donde la Iglesia misma se configuró esencialmente en el don de la Eucaristía (Sinópticos) y en el precepto del amor (San Juan)» (p. 332).

h) *Reflexiones finales*

La expuesta es la síntesis de la eclesiología eucarística. Desde ella se formula una *valoración teológica*, la de la fe en la presencia activa de Cristo en esa Eucaristía, de la congregación de los fieles adheridos a su pastor y celebrándola: la Iglesia aparece así como Iglesia-Eucaristía, como institución eucarística, congregación cultural-sacerdotal.

Por sí misma, y según el grado hasta donde ha llegado la formulación de tal eclesiología, quedan *lagunas* que aclarar y rellenar. Entre ellas, singularmente dos:

— Una, *la del primado*. Aunque Cullmann emplaza la escena de Cesarea cronológicamente en el jueves santo (Mt 16, 17 ss. y Lc 22, 31ss.), en el contexto de la noche de la Cena, es tema que merece mayor estudio en este aspecto de eclesiología eucarística, que el que le dedica Forte (p. 257).

— Otra, *la del obispo y el presbítero*. Forte llega a decir que «el obispo es quien propiamente preside la Eucaristía, mientras el presbítero no lo hace más que *en la vez del obispo*» (p. 330). Zizioulas establece «la distinción entre *eucaristía episcopal* y *eucaristía presbiteral*» (p. 54). Y sabiendo que la distinción entre obispos y presbíteros es por partición de la sucesión-ministerio hecha por decisión (*canónica*, por tanto) del Colegio mismo, se introduce en la eclesiología eucarística un *elemento nuevo propio de la eclesiología universalista*.

Por último las conclusiones de prospectiva práctica que formula Forte no son nuevas. La novedad, si así se puede hablar, de la eclesiología eucarística está, en que, al ser la Iglesia particular la *Catholica* en su lugar concreto, no se puede hablar propiamente de que la Iglesia universal sea *la suma* de las Iglesias «porciones»; en que el obispo de Roma no es *más obispo* que los demás obispos en su referencia o relación a la Eucaristía y a la ordenación o consagración episcopal; en que consiguientemente ha de insistirse en aclarar esta cuestión desde esta perspectiva eclesio-eucarística. Los estudios a que antes se hizo referencia, los de Hertling y otros similares, se sitúan no propiamente en algo eucarístico, sino en algo que desde la eclesiología universalista dice también referencia a *ordenar las celebraciones eucarísticas*, y consiguientemente a valorarlas desde otra vertiente. El mismo Forte habla, por ejemplo, de que «la Iglesia Ortodoxa, si bien no tiene la plena comunión *canónica* con nosotros, tiene, sin embargo, la plena comunión *sacramental*» (p. 331: subrayados nuestros).

Todo esto comprueba lo que dice el mismo Forte: la eclesiología eucarística y su conjugación o armonización con la universalista está en un «*punto de partida, que no de llegada*» (p. 289).

V.—LA DOCTRINA, EL MAGISTERIO Y LO CANONICO

La Iglesia es «*la congregación de quienes creen en Cristo*» (LG 9c).

Sus Pastores, sucesores de los Apóstoles, son sus «Maestros auténticos o dotados de la autoridad de Cristo», «ellos le predicán la fe que hay que creer y aplicar a la vida» (LG 25a: cf., Mc 16, 16). Así, la Iglesia es «el Pueblo de Dios que, *bajo la guía del Magisterio*, al que es fielmente obsecuente... recibe verdaderamente la palabra de Dios y se adhiere a la fe *entregada a los santos* de una vez para siempre» (LG 12a).

Toda la Iglesia tiene y muestra, por tanto, un «*assensus*» al Magisterio (LG 25c), y «un *consensus* en materia de fe y costumbres» (LG 12a).

El Magisterio cumple, de esa forma, una *función socio-elesial* o de naturaleza societaria en su consistencia y en su finalidad; y en su origen o proveniencia de su función es función «dotada de la autoridad de Cristo», función de magisterio «*auténtico*» (LG 25a). La adhesión a ese magisterio es un deber que condiciona la salvación (cf. Mc 16, 16).

Y es en virtud de esa relación de «autoridad»-deber como la teología ha hablado y sistematizado y calificado al magisterio como *potestad*, incluida, durante siglos de escolástica, en la llamada «*potestad de jurisdicción*», y por tanto concibiéndola como «*potestad de carácter jurídico*», si bien luego se ha matizado que es «potestad jurídica, mas no potestad de imperio»³⁸.

25. *El Magisterio, función societaria elesial: Composta*

Después del Vaticano II Darío Composta ha escrito sobre *Magisterio y Derecho canónico*, distinguiendo entre *anuncio social caritativo* y *anuncio societario-jurídico*³⁹.

Anuncio social caritativo es, para Composta, la *paraclesis* o *ayuda espiritual* que actúa sobre la voluntad de quien padece para que supere en actitud su mal (físico o moral): *consolación*; o para que persevere en el bien: *exhortación*. Es función *profética* que tiene todo fiel viviendo su fe en el «*consensus universal*» de toda la Iglesia (LG 12a); es la *evangelización actuada por libre* por cualquier fiel; es la *homilía* (!) de quien no tiene jurisdicción sobre los oyentes (v. gr., de un obispo titular).

El *anuncio societario-jurídico*, en cambio, resulta de tres motivos, suelta la *misión divina* por el sacramento del orden. El primer fundamento

³⁸ Sobre las teorías acerca de la naturaleza de la potestad de magisterio habidas en la historia de la escolástica clásica, L. PÉREZ MIER: *La potestad de magisterio*, "VII Semana Esp. Der. Canónico": *La potestad de la Iglesia (Análisis de su aspecto jurídico)*, CSIC, Salamanca 1960, 431-457.

³⁹ D. COMPOSTA: *La Chiesa visibile. Lezioni di teologia del Diritto (canonico)*, Città Nuova Ed., Roma 1976, 63-70. Remite a estudios anteriores suyos, como son *Magisterio della Chiesa e Diritto. Studio teologico-giuridico della potestà di Magisterio*, "Divinitas" 18 (1974) 448-475 y 19 (1975) 35-60 y 159-186; *Il Magisterio di fronte al Diritto naturale*, "Apollinaris" 49 (1976) 321-348.

es la *misión canónica* que da la jerarquía y en virtud de la cual se ejerce potestad propia (no delegada, como puede ser la de un profesor de universidad eclesiástica; ni vicaria). En sentido *originario* tal potestad se da «solamente en el pontífice y en los obispos, y en los órganos de enseñanza, como los concilios y los sínodos», por la misión dada por Cristo a los Apóstoles y heredada por sus sucesores, y a Pedro, heredada por el Papa (p. 66).

El segundo fundamento es la *verificación de la fe*. Es decir, el anuncio jerárquico es y debe ser *de la fe profesada por la Iglesia*, de la fe homologada o conforme al «*depositum fidei*».

El tercer fundamento es la *custodia del «depositum fidei»*, que toca a los pastores.

Como la predicación o el anuncio jerárquico de la verdad revelada obliga a «obediencia», «no es una acción meramente pedagógica, sino también *penal*. Luego es potestad *jurídica*». «Por ello, el obispo debe... hacer valer su autoridad y su derecho o "exousia"» (p. 69).

Poco y claro procede decir de tales calificaciones. Es de aceptar la distinción entre el anuncio que llama «social» y el «societario». La distinción es clara, pues el primero no compromete en forma directa e inmediata a la Iglesia como tal, sino que es un ejercicio de comunión en la fe de la Iglesia. El anuncio societario o del jerarca representa, como tal, a la Iglesia entera.

Pero no entendemos que se pueda hablar de «potestad jurídica» hablando del magisterio. *Su naturaleza es de testimonio*. Y cada jerarca, cuando actúa como tal, representa al testimonio *concorde* de todo el Cuerpo o Colegio Episcopal. Como testimonio concorde impone, por su naturaleza de referirse a los hechos salvíficos, obligación de *aceptación* de todo cuanto es propuesto como testimonio *concorde* sobre contenidos referidos a tales hechos salvíficos. Tal aceptación tiene que ser de todo ese contenido, es decir, *plena*; y en ella se juega la salvación personal; pero es *libre de toda coacción*. No le encaja el calificativo de «jurídica» por parte de los testimoniadores, ni por parte de los aceptadores. Como se ve, es cuestión de qué se entiende por «jurídico».

Tiene, sí, una consistencia *societaria* en los testimoniadores «oficiales» o representantes de todo el testimonio concorde; consiguientemente, su aceptación plena o no plena condiciona *objetivamente* la comunión plena o no plena con los contenidos testimoniados, que es la comunión en la fe de la Iglesia. Por su naturaleza pertenece, pues, no a lo imperativo, sino a lo *declarativo*: es decir, declara lo que es contenido revelado en cuanto que lo testimonia con testimonio concorde. La calificación de «obediencia» es muy bíblica, referida a escuchar y acoger la palabra de Dios; pero no es propio hablar de obediencia *jurídica* para expresar *el deber de conciencia* de adherirse al testimonio concorde dado por los «testigos de la transmisión» de la primera testificación dada por los «testigos presenciales» que fueron «los Doce».

En cuanto al título de «*originario*» dado al anuncio societario o jerárquico está tomado, sin duda, de la expresión del Vaticano II cuando dice que

los obispos son «los ministros originarios de la confirmación» (LG 26). Pero es una expresión un tanto artificiosa. La misión de testimoniar o predicar la Nueva Buena es *ministerium divinitus institutum* (LG 28a). Que los testimoniadores, de hecho en la historia, estén graduados en una división tripartita (obispos, presbíteros y diáconos) no afecta al contenido de lo que ha de testimoniarse, sino a la organización del cumplimiento de ese testimonio. *Tan originario* es, pues, el testimonio que dan los obispos, como el que dan los presbíteros y los diáconos: se trata siempre de dar el testimonio de lo originario, de lo que fue en y con Cristo. La distinción de los tres grados afecta a que *cada uno* de ellos, al actuar, teniendo *comunión en la misión divina* (por la ordenación-incorporación al Colegio) de dar el testimonio completo, recibe luego la *misión canónica* de darlo ordenadamente en tal lugar o ante tales personas. No afecta al contenido del testimonio, ni a la calificación del testimonio: también los presbíteros y diáconos actúan *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae* en cuanto al anuncio: es anuncio *societario* también en ellos (cf. PO 4; LG 29). La cuestión encerrada es la de la relación *teológica* entre la *misión divina comulgada* por ser miembro del Colegio, y la *misión canónica* dada a cada uno. Obispos, presbíteros y diáconos, todos, en su predicación hacen fe sólo en cuanto *muestran* estar en la comunión o *testimonio concorde* del Colegio. La diferencia entre unos y otros, por tanto, parecería estar en la mayor o menor *facilidad* con que los oyentes alcancen ese mostrar del testimonio concorde, en razón de la *representatividad funcional-canónica* reconocida por la misión canónica.

26. Sala: Ortodoxia y ortopraxis: dogma y cánones

Cuando la Oficina de Prensa del Vaticano presentaba a los periodistas la «Declaración "Mysterium Ecclesiae" acerca de la doctrina católica sobre la Iglesia frente a algunos errores actuales» (24 junio 1973), de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en las hojas ciclostiladas que repartía se decía:

«Se invita en particular a los teólogos a prestar su atención a los *condicionamientos históricos* que en las diversas épocas y circunstancias pueden haber *incidido sobre las expresiones de la revelación divina*, condicionamientos que *por vez primera, al menos en forma tan explícita, se reconocen en un documento de la Sede Apostólica*».

Eso es el tema *del dogma y de la historia*, sobre el que Giovanni B. Sala, S. J., de la «Hochschule für Philosophie» de Munich, nos presenta un volumen en italiano ⁴⁰.

El estudio de Sala es de naturaleza filosófica, y se basa fundamentalmente, como lo confiesa, sobre los escritos filosóficos de B. J. F. Lonergan, S. J.,

⁴⁰ Giovanni SALA: *Dogma e storia, nella dichiarazione "Mysterium Ecclesiae"*, Ed. Dehoniane ("Nuovi Saggi Teologici" 10), Bologna 1976, 358 pp.

y sobre los escritos filosófico-teológicos de Karl Rahner, S. J. (pp. 8-9); aunque el autor maneja muy amplia bibliografía (ver su índice en pp. 335-340).

Es difícil aportar al lector canonista y desde las alturas de la filosofía-teología, algo que le pueda interesar de inmediato o como cercano a su quehacer canónico y canonístico. El autor Sala no se acerca a ello. Pero vamos a destacar dos aspectos de ese interés: el de la ortodoxia-ortopraxis y el del pluralismo.

Sala a lo largo de cuatro capítulos se alarga en la primera parte sobre las *premisas epistemológicas*: el *conocimiento* humano (su estructura y sus esquemas de conciencia en el proceso del conocer); la *absolutez* a la vez que la *incompletez* de tal conocimiento (pasando, por la comunicabilidad y la objetividad del conocimiento, al carácter contextual de la verdad); el *carácter evolutivo* de nuestro conocimiento; y, para terminar, el *conocimiento histórico*. Todo ello en un plano teorístico y abstracto que, aquí, para los canonistas interesa poco.

Cuando trata del «conocimiento histórico» (pp. 61-84) habla del conocimiento de la fe como conocimiento de *inserción vital en el proceso histórico de la historia de la salvación*. Y al iniciar la segunda parte sobre «la palabra de Dios y dogma de la Iglesia» (pp. 85-240), trata de «la revelación divina como palabra verdadera» (pp. 98-104), tema sobre el que, por fuerza, tiene que volver al final de la tercera parte —sobre la historicidad del dogma— en la “*Mysterium Ecclesiae*” (pp. 241-333). Pero es al tratar de «la relación entre la verdad cristiana y la autenticidad del creyente» (pp. 317-326) y de «una interpretación de la crisis actual de fe» (pp. 327-333), cuando en esos dos momentos de la segunda y tercera parte, habla de *la ortodoxia y la ortopraxis* como desembocadura de su exposición.

a) *Dos mundos de inmediatez de conocimiento*

Como la ortopraxis está ya cerca de lo canónico, procede que exponamos la línea de pensamiento del autor.

Sala tiene en cuenta que en el hombre se dan *dos mundos de inmediatez de conocimiento* que repercuten en la vida religiosa y eclesial (pp. 98-103):

- Uno el mundo de la *inmediatez* que cada uno tiene *en su experiencia de lo sensible*: conocimiento por lo que tocamos, vemos, oímos, sentimos. Esa experiencia es el *punto focal* sobre el que convergen nuestras necesidades más elementales, nuestras reacciones de sensibilidad y afectividad.
- Otro, el de la *inmediatez de la intersubjetividad*: el de las relaciones interpersonales o de y en la vida comunitaria de nuestro ser desde su comienzo; de nuestro ser pre-humano: el mundo familiar de padre-madre, hermanos, parientes, clan o tribu.

Ambos mundos de inmediatez son *anteriores al ejercicio de lo humano* propiamente dicho: anteriores al ejercicio de la racionalidad, de la conducta

moral o intencional. Pero en y desde la inserción en ese doble mundo, en y desde un sentimiento de pertenencia recíproca, *el niño, poco a poco, aprende a hablar*, va alcanzando una serie de *conocimientos que están más allá* de las sensaciones y de los sentimientos; va descubriendo *significados*, tomando *decisiones*, percibiendo *valores*. Conocimientos, significados, decisiones y valores que va sumiendo de la *tradición cultural* en que vive y se desarrolla. Y estamos ya en el *mundo de lo mediato*.

Este mundo de lo mediato, o de lo *mediado por el significado* de lo que vive y percibe, o de mediación significativa, tiene todas las dimensiones de lo significado: las del mundo *de la naturaleza* (de los hechos y finalidades y causas físicas), *de las ciencias humanas* (de la socialidad, interdependencia, adhesión, cooperación), *de las ciencias morales* (deberes, derechos, fraternidad, amor), y también *de la vida religiosa* (culto, fe, vida religiosa, Dios).

En ese doble plano de un mundo de lo inmediato, de la sensación-sentimiento, y de lo mediato, de la significación, surge todo hombre desde la cuna y va haciéndose más hombre, maduro, adulto; y cuanto más va descubriendo el significado y posesionándose de él y del mundo significado que está más allá del significado social o comunitario, más allá del signo, más adulto se hace.

b) *Inmediatez y mediación religiosa: hacia lo canónico, y hacia la praxis*

Puede haber y hay un mundo de *inmediatez religiosa*, de vida religiosa captada y vivida por lo sensible y comunitario. Tales son, por ejemplo, las danzas rituales y los ritos religiosos, el ceremonial y los gestos corporales, los objetos, tiempos, lugares, imagería, sonidos, músicas, canciones y ritmos sagrados, todos ellos más o menos pre-rationales y pre-volitivos, que responden más a una formalidad instintiva.

Pero también pueden darse a una *objetivación racionalizada*, o como *fruto de una doctrina* o de unos preceptos religiosos articulados por una inteligencia de esa doctrina religiosa, y vividos como proyectados por una profesión de intencionalidad religiosa explícita, inteligente y moral. Entonces estamos en el mundo del signo, del significado, en el mundo de la *mediación religiosa racionalizada y querida*. El autor no lo dice, pero podemos entender que estamos *ya en un tratamiento canónico*.

En este segundo caso, en efecto, estando ya en el mundo de lo significativo, estamos en el *mundo del signo*, en el lenguaje, que es tan vario como las culturas, y que no se refiere sólo al habla o a la lengua, ni sólo a las categorías culturales empleadas, sino *también a los gestos, ritos*, etc., que tienen su significado religioso y son *formulaciones* vivas de la doctrina, de la fe vivida o a vivir. Así, los credos, los dogmas, los catecismos, el ceremonial litúrgico, la imagería, los tiempos y lugares sagrados, etc., son *formulaciones de la doctrina y a la vez formulaciones normativas* de la vida religiosa, por ser expresión de la doctrina normativa de esa vida.

De ahí que la vida misma religiosa encuentra su *criterio de autenticidad*

en ser vivida en conformidad con ese credo. Y esto vale para las personas, las familias, los grupos y comunidades intermedios y para toda la gran comunidad religiosa. Esas formulaciones son signo, significación, mediación, no sólo para ellos, sino *también para los demás*, para que los demás descubran o conozcan mejor lo significado, los contenidos valorativos y vivenciales de la religión. Esa conformidad con el credo, con el signo, es «*el banco de prueba de una vida moral efectivamente inspirada en la fe*» (p. 101); es *la práctica religiosa*.

Pero también y a la vez, cuando el credo no es bien conocido o no está bien o del todo formulado en esas «formulaciones» que se viven, esa vida de las formulaciones puede *hacer descubrir* las deficiencias de lo formulado, las deficiencias de esas mismas formulaciones; y entonces, desde la vida en y desde esas objetivaciones vividas por la conducta de los fieles y por la comunidad religiosa, puede formularse mejor o re-formularse el significado religioso en nuevas formulaciones o signos. Tenemos entonces un progreso: la práctica se hace ya *la praxis religiosa*. Es más que mera práctica, que obedece y cumple la norma conocida y tal como está pre-formulada. Es *ortopraxis* que conduce a la *ortodoxia*, o a la formulación más ortodoxa; y desde ésta se vuelve a la *ortopráctica*, que puede volver a rendir como *ortopraxis* (pp. 102-103).

c) *Autenticidad de vida religiosa*

Según lo dicho, no es posible realizar la tarea de entender y formular o re-formular la verdad revelada, tanto a nivel de sentido común como a nivel científico, más que versando *en una vida auténticamente religiosa; desde dentro de vivir* las formulaciones mismas de que hemos hablado:

- Versando en una vida cristiana minada de *inautenticidad* «*no es posible entonces, en la presente economía en que Dios gobierna a su Iglesia, obtener un crecimiento en la inteligencia de la revelación; ni es posible esperar, de parte del magisterio, intervenciones milagrosas que impidan o neutralicen las involuciones, los oscurecimientos y aun las parciales traiciones a la revelación, que son consecuencia y manifestación de la infidelidad a la revelación misma en el plano de la vida personal*» (p. 319).
- «A la larga, no se puede argumentar, ni se pueden deducir de modo correcto proposiciones de fe más que a partir del centro de la fe vivida; la cual fe posee siempre toda una unidad y totalidad indivisa» (p. 321, con palabras de Rahner).
- «Por cuanto puedo juzgar, diría que la *crisis actual de la doctrina* cristiana es, en medida determinante si no ya exclusiva, una *crisis de "obediencia a la fe"*. Lo que está en juego es nuestra adhesión personal y libre a la palabra de Dios. La dificultad de tantos hombres hoy para aceptar la doctrina de la Iglesia como doctrina de salvación impone a los cristianos que se pregunten a sí mismos si viven efectivamente en aquel horizonte de la fe —mediante la oración, la adoración, la contemplación de las cosas divinas— a partir del cual, y sólo a partir del cual, ta esas cosas pueden resultar sensatas» (p. 323; que amplía en pp. 323-330).

Usando las palabras que antes vimos, diremos que sólo por la ortopráctica se puede llegar a la ortopraxis; que la ortodoxia es inalcanzable sin ortopráctica; que la ortopraxis no se logra más que por la previa ortopráctica; que la heteropráctica lleva a la heterodoxia.

Como se trata de vivir la fe de la comunidad expresada en las formulaciones de esta misma, hay que ponderar que en el fondo de esa vida conforme a esas formulaciones hay una *referencia a la comunidad misma eclesial*: es una vida que se vive dentro de la comunidad eclesial.

Por eso, en todo lo dicho:

«Se trata en particular de discernir *si en la evolución de las costumbres* que pretenden una nueva interpretación de la revelación *han actuado factores genuinamente humanos y cristianos*, o si, en cambio, han tenido parte preponderante más bien deformaciones individuales o de grupos. Ambos extremos son posibles, y no se descarta ninguno de ellos "a priori" como incapaz de ofrecer la clave para una ermenéutica correcta de la situación. Muchas veces, más que de un dilema se tratará de una amalgama extremadamente compleja de verdad y de error, de fidelidad a la conciencia y de sofocamiento de la misma» (p. 330).

Con esa perspectiva eclesial culmina Sala su libro (pp. 330-333). Nos hemos alargado un tanto en exponer su pensamiento para dar una síntesis inteligible de algo que Sala plantea a niveles de *norma doctrinal*, pero que, desde ella y desde sus principios, puede y debe plantearse a niveles de *norma canónica*.

d) *La mediación de la norma canónica*

Como los credos y ritos, tiempos y lugares sagrados, etc., son un lenguaje expresivo de la verdad revelada, también lo es el ordenamiento canónico y sus cánones.

La fe —que es el contenido o mensaje o lo significado— se formula —dijimos— en el lenguaje, en los distintos lenguajes. Pero los *lenguajes son dinámicos* y cambiantes en la historia. De ahí que la fidelidad expresiva de las fórmulas y de los lenguajes depende de la utilidad y utilización y aun de la utilizabilidad de esos mismos lenguajes.

Esa absolutez de la verdad y esa relatividad de los lenguajes se relacionan sin traicionarse alcanzando a expresar los *contenidos absolutos* de la fe *con fórmulas de absolutez abiertas* a nuevas y más profundas captaciones e intelecciones de esa misma fe, y por lo mismo a nuevas y más penetrantes formulaciones. Por ello se habla de la evolución homogénea del dogma, es decir, de evolución homogénea «del carácter normativo y a la vez abierto del dogma» (pp. 147, 153-156).

Todos esos principios son aplicables a la norma canónica, por cuanto que ésta es expresión, en sí misma cambiante y cambiante, pero encierra un contenido o núcleo teológico: el de aquellos preceptos de vida práctica de la fe

que buscan también sus formulaciones como formulaciones de vida de conducta práctica: es decir, *buscan sus formulaciones en «cánones»*.

También estas formulaciones tienen un contenido absoluto, y se formulan en formas de absolutez, pero *abiertas*. Y lo que se dijo de ortodoxia, ortopráctica y ortopraxis de las formulaciones, vale también de las formulaciones canónicas, que son parte de las formulaciones. También hay *ortonomía, ortopráctica canónica y ortopraxis canónica*.

Si cuando se habla de la «unidad (eclesial) de y en la fe y de y en la comunión» se entiende unidad en la doctrina y en la conducta, podemos decir que así como (ya expusimos) la crisis de doctrina obedece a crisis de obediencia a la fe, a crisis de fe, también *la crisis de comunión obedece a crisis de obediencia* a los preceptos o cánones. Por ello, si el arco de crisis de la fe práctica lleva hacia la heterodoxia, el arco de la desobediencia canónica lleva a la «heteronomía», al cisma, a constituir una «iglesia» propia (cf. p. 327).

Si *la ortodoxia* de una actitud de fe se mide por la referencia a la unidad de la fe de la Iglesia, expresada en las fórmulas de confesión o símbolos o credos, *la ortonomía* de una conducta o actuación cristiana se mide por su referencia o conformidad con la comunión de la Iglesia, expresada en sus formulaciones que son sus «cánones» u ordenamiento canónico.

Por todo ello, *los santos*, a pesar de estar condicionados culturalmente, han sabido dar a sus contemporáneos un testimonio vivo y una predicación captada y viva, y tantas veces han sido reconocidos por el Magisterio como una auténtica, ortopráctica y ortodoxa interpretación de la fe revelada (p. 325). *Y también los santos*, a pesar de estar condicionados socialmente, han sabido dar y saben dar un testimonio vivo y captable por sus contemporáneos y por los Pastores, de la comunión eclesial y de la obediencia canónica. Por ello mismo, desde esa ortopráctica han sabido ser los mejores formuladores de una ortopraxis, *los mejores reformadores* de las leyes y estructuras, de las instituciones eclesiales y de las costumbres.

La unidad de la Iglesia es «unidad de la fe y de la comunión». O lo que es lo mismo, unidad en la doctrina y en la fraternidad; unidad en el dogma y en los cánones. No dos cosas, sino dos dimensiones de la única y compleja unidad de la Iglesia (cf. LG 8a).

27. Sala: *Pluralismo teológico y pluralismo canónico*

Otro gran punto de interés para el canonista en este libro del P. Sala es el tema del *pluralismo teológico* que trata y que puede hacernos reflexionar sobre el pluralismo canónico.

a) *Pluralismo cultural*

La teología, dogmática y sistemática, ha sido elaborada desde el siglo XIII sobre categorías de *cultura llamada escolástica*. Si entrar en sus diversas fa-

ses de clásica (greco-romana), clasicista (renacimiento), culto a la lógica (desde el siglo XVII), siempre pudo ser denominada como escolástica. Sobre ella ha venido realizándose la liturgia, la predicación, la reflexión teológica, el magisterio y la formación del clero (pp. 164-167).

Pero en la era moderna, desde que la *cultura empírica* sustituyó en Occidente a la clasicista, ya no se puede hablar de la cultura, única y normativa, sino de culturas. Hay ya un *pluralismo de culturas* no sólo en el sentido de pluralidad de culturas, sino incluso en el sentido de que no se da ya una conmensurabilidad, sino una *incommensurabilidad de las diversas culturas o conjuntos de significados y valores* que informan la vida humana. Se constata el hecho de que, entre las diversas culturas, *ya no se da un criterio último común*, reconocido y aceptado universalmente, sobre el cual o desde el cual puedan medirse y valorarse las diversas culturas y hacia el cual deban orientarse o convergir si quieren ser culturas auténticamente humanas (p. 165).

b) *Pluralismo teológico*

Ante ese pluralismo de filosofías, de cosmovisiones y antropologías sin capacidad de mutuo entendimiento, ¿qué sistema o postura adoptará el teólogo para penetrar el mensaje evangélico y expresarlo?

Diversos teólogos apelan a diversos sistemas. Y un breve elenco de los mismos señala la complejidad del problema que con ello se origina: idealismo, fenomenología, psicoanálisis, existencialismo, positivismo, pragmatismo, marxismo, empirismo lógico, filosofía analítica, filosofía del lenguaje, estructuralismo, teoría onírica, etc.

Un conocimiento o reflexión sobre la fe desde diversos sistemas no es erróneo por haber sido pensado dentro de un sistema superado o superable en cuanto sistema; ni queda, por ello, cerrado en su posible progresión de reflexión filosófica o teológica (pp. 168-177). Pero sí tenemos, con todo eso, un resultado de *pluralismo teológico*, que es incluso un *pluralismo doctrinal*, y que se da en la predicación, en la reflexión teológica, en las formulaciones doctrinales magisteriales, y aun en los enunciados infalibles del magisterio (pp. 177-197).

Para una reflexión teológica sobre ese pluralismo teológico y pluralismo doctrinal procede no olvidar la tesis de la Comisión Teológica Internacional (tesis 1.^a):

«La unidad y la pluralidad en la experiencia de la fe tienen su fundamento último en el *misterio de Cristo*, quien, aun siendo el misterio de la recapitulación y reconciliación universal (cf. Ef 2, 11-22), *sobrepasa la posibilidad de expresión que tenga cualquier época de la historia, sustrayéndose así, por ello mismo, a toda sistematización exhaustiva*».

El Vaticano II dice, en expresiones que valen en este momento con gran oportunidad:

— «La herencia transmitida por los Apóstoles ha sido *recibida en formas y modos diversos, y, de ahí, ha sido explicada*, ya desde los comienzos mismos de la Iglesia, *variamente* aquí y allá, por razón de la *diversidad también del ingenio y de las condiciones de vida*» (UR 14 c).

«Lo que hemos dicho arriba sobre la legítima diversidad —(histórica, litúrgica, espiritual, disciplinar: en los nn. 14-16)— nos place declararlo también de la *diversa enunciación teológica de las doctrinas*, puesto que en Oriente y en Occidente se han utilizado *diversos métodos y caminos* en la investigación de la verdad revelada por conocer y confesar lo divino. No hay, pues, que admirarse de que algunos aspectos del misterio revelado sean a veces mejor percibidos y más claramente expuestos por unos que por otros, de forma que entonces hay que decir que aquellas *varias fórmulas teológicas* son no pocas veces más bien complementarias que opuestas entre sí» (UR 17 a).

Todo eso que dice el Concilio es claro. Y presenta *el problema de mantener el contenido doctrinal objetivo* incluido en unas formulaciones culturales que, y cuando, llegan a ser superadas por otra cultura; o el problema de *rescatarlos*. Y el P. Sala ha realizado un esfuerzo filosófico por justificar la posibilidad de ese mantenimiento y de esa recuperación (en su primera parte, cf. pp. 13-84). Pero también presenta otro problema más agudo.

Tal problema más agudo consiste en que *el pluralismo teológico actual* no es sólo un fenómeno nuevo por la abundancia de culturas, sino que es además un *pluralismo cualitativamente diverso* del que, en una u otra forma, ha habido siempre en la Iglesia. Y es además *una realidad que ya no es superable*, ni ahora ni en el futuro, sobre todo porque tal pluralismo teológico muestra el carácter de teologías o interpretaciones de los dogmas *disparatadas o incommensurables entre sí*. Sala aporta a este propósito no pocas citas de Rahner, cuyo pensamiento expone. Entre otras las siguientes:

— «El pluralismo de que hablamos consiste en que las teologías y sus tesis no pueden ser reconducidas a una alternativa tan simple (como la del dilema). Consiste en que están unas junto a otras como realidades disparatadas y como magnitudes incommensurables, entre sí; en que el teólogo, él sólo, no puede alcanzar el plano superior que sea plano único y común a ellas, a partir del cual pudieran ser juzgadas; en que no se posee suficientemente el horizonte común de comprensión, horizonte común y reconocido por todas ellas aunque fuese en forma implícita y no refleja, dentro del cual pudiera discutirse cada proposición; en que ese horizonte no es alcanzable siquiera sea indirectamente, para exponer cada vez en forma refleja y distinta dónde está exactamente la diferencia de los horizontes de comprensión» (pp. 198-199).

— «Encontramos que se trata de posiciones de fondo extrañas entre sí. Son teologías que no han sido desarrolladas en una concreta postura contradictoria respecto de nuestra propia teología; ni bajo un horizonte de

comprensión último común con el nuestro; y, por otra parte, esa disparidad originaria no puede, a su vez, llegar a ser objeto de discusión. Entonces ya no nos es posible llegar a un sí o a un no inequívocables respecto a esas cuestiones de fondo» (p. 199).

«Según Rahner, el pluralismo teológico que ha ido desarrollándose en estos últimos años es una realidad, un hecho definitivo, *que ya no es superable y que incluso irá acentuándose en el futuro*».

De ahí que Rahner propone una distinción importante: la distinción entre *la profesión* de la fe y *la teología*, y sus respectivas autonomías. Conforme a ella, la reglamentación lingüística implicada en los dictámenes del Magisterio ha de ser considerada como referente a la *profesión de fe*, pero no referente en modo igualmente obligatorio y originario a la *teología* (p. 199).

c) *Pluralismo canónico*

Sala no comulga con ese radicalismo de Rahner sobre el pluralismo teológico; y lo rechaza. No vamos a convertir estas páginas en un estudio filosófico-teológico. Lo que nos interesa aquí, tras haber mostrado esta información teológica, es ponderar las posibles consecuencias que implica para la normativa canónica en su interpretación y fundamentación y en su explicación y aplicación.

Si en el fondo del ordenamiento canónico se encierra una concepción eclesiológica, si la justificación de la dimensión institucional de la Iglesia ha de ser desde la base misma de la eclesiología, y si cada norma tiene su núcleo teológico que procede extraer como justificación de la misma, dado el hecho del pluralismo teológico estaremos también en un *pluralismo de esas explicaciones y justificaciones teológicas de lo canónico*.

Y uno se pregunta si la actual incompreensión —por no usar otra expresión— dominante hoy hacia lo canónico y hacia la tarea canonística no está dominada por ese *pluralismo de fondo teológico inconmensurable*.

Por otra parte, si el pluralismo teológico es visto con tanta radicalidad como para postular la distinción dicha entre un tratamiento para la profesión de la fe y otro tratamiento para la teología, ¿qué no podrá pedirse para el tratamiento de la norma canónica y para el tratamiento de sus justificaciones de principio y de teorías?, ¿para la obediencia canónica y para sus justificaciones teológicas?

Si el diagnóstico de Rahner sobre el pluralismo teológico «de los últimos años» es acertado, el canonista deberá estar preparado a que le llegarán las consecuencias prácticas y canonísticas de tal pluralismo con unos planteamientos también «inconmensurables». Y habrá de buscar el punto de conmensurabilidad *al menos en el «mínimo común práctico*» —(para usar la expresión que formuló Maritain hace treinta años sobre el pluralismo político civil)—, o el «*consensus práctico*» —(como se dice hoy en el mismo campo)—, pero que tendría que fundamentarse y estudiarse como «*consensus*

Ecclesiae», mencionado por el Vaticano II (LG 12a), matizado como «*assen- sus Ecclesiae*» a las decisiones de la Jerarquía (LG 25c); lo cual nos introduce en el tema de la «recepción» en la Iglesia.

28. Congar: la «recepción» como realidad eclesiológica

Congar, en su artículo sobre *La «recepción» como realidad eclesiológica*, el mejor que se ha escrito hasta la fecha, comienza: «¿Tema peligroso? En todo caso, tema raramente abordado y, sin embargo, de una importancia mayor, tanto desde el punto de vista del ecumenismo, como desde el de una eclesiología plenamente tradicional y católica» (p. 369)¹¹.

a) La noción teológica de «recepción»

El tema ha sido canonizado incluso por el Vaticano II, cuando afirma que una iniciativa de los obispos, para devenir colegial, tiene que ser aprobada por el papa «*vel libere recipiat*» (LG 22 final).

Entendemos que corresponde en el plano de las normas canónicas al «*assensus Ecclesiae*» (LG 25c) que hemos mencionado antes sobre las definiciones magisteriales.

De todas formas Congar la describe así:

«Entendemos por "recepción" aquí el proceso por el que un cuerpo eclesial hace suya, en verdad, una determinación que no se la ha dado ella a sí misma, reconociendo, en la norma promulgada, una regla que le conviene a su vida. Hay en la recepción algo bien distinto de lo que los escolásticos entienden por obediencia. Para estos últimos, la obediencia es el acto por el que un subordinado regla su voluntad y su conducta por el precepto legítimo de un superior, por respeto a la autoridad de este último. La recepción no es la pura y simple realización de la relación "secundum sub et supra"; sino que comporta una aportación propia de consentimiento, eventualmente de juicio, en que se expresa la vida de un cuerpo que ejerce resortes espirituales originales o propios» (p. 370).

De hecho el término de «recepción» ha sido utilizado por los historiadores del Derecho, sobre todo alemanes, en la época moderna, a propósito de la incorporación del Derecho romano al uso de la Iglesia o de la sociedad civil. Pero aquí se trata de algo propio, no de algo «exógeno», algo que sería similar a una «canonización» de las leyes civiles.

Congar expone primero *la historia*, comenzando por la «recepción» de los concilios, y de ellos, por el de Nicea (pp. 372-381), siguiendo por la recepción de formas litúrgicas (pp. 381-385). Expone después *algunas teorías que justifican* la recepción. Una la de que «*la aceptación de las leyes por parte de la*

¹¹ Yves M.^a CONGAR, O.P.: *La "reception" comme réalité ecclésiologique*, "Revue Sciences Philos. Théologiques" 56 (1972) 369-403 (Al año siguiente publicó un resumen del mismo en "Concilium").

comunidad es un elemento necesario para que haya verdaderamente ley» (pp. 385-388), ya desde el siglo XIV con Liazariis († 1356) y Zabarella († 1417) y que fue acogida luego por los galicanos. Otra, en la que militan autores de la anterior y otros más, la de que «la aceptación de las leyes» muestra el principio de que «el legislador legisló *bajo la condición de que sea aprobado por las costumbres de los usuarios*»; y la acogieron Martín de Azpilcueta, el «Navarrus» († 1586), Escobar y Mendoza († 1669) y otros. Y por fin las teorías *galicanas* o de los galicanos. Estos basándose en que la autoridad de la Iglesia no es dominación, ni es «ad destructionem, sed ad aedificationem» (2 Cor 13, 10), introducen el principio de *la finalidad de la ley y del uso del poder*, condicionados ambos y medidos por el bien de las Iglesias. Es principio noble que formularon ya San Isidoro, Graciano y Santo Tomás (pp. 389-391).

b) *Su estatuto eclesiológico*

«La "recepción" ha padecido el hecho de haber sido construida y presentada en el plano del Derecho constitucional». Ha tenido también su consistencia histórica. Con ello ha corrido el riesgo de perder su profundidad *teológica*:

«Ella (la recepción) releva una teología de la comunión implicada en la teología de las Iglesias locales, una pneumatología, o sea una teología de la Tradición y un sentido de la conciliaridad profunda de la Iglesia. La noción de recepción —aunque no totalmente en su realidad, porque la vida resiste a las teorías— ha sido eliminada, si no ya expresamente rechazada, cuando ha sido sustituida por una concepción del todo piramidal de la Iglesia...

Este proceso eclesiológico ha estado ligado a otro proceso perfectamente coherente con él: con el paso *de un primado del contenido de verdad* que toda la Iglesia tenía la gracia y la misión de guardar, *a un primado de una autoridad*. En teología de la Tradición se diría: el paso *de la traditio passiva a la traditio activa*, o también *del traditum al tradens*, identificando a este último con la «Ecclesia docens»» (pp. 391-392).

El estatuto teológico de la recepción se fundamenta en que la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, llega a la unanimidad o comunión eclesial. Pero llega a ella por dos vías o caminos: por la obediencia y por la recepción.

- Uno, *por la obediencia*: la cual tiene insistencia en la Iglesia vista como sociedad *monárquica*, concepción que va desde el siglo XI hasta el Vaticano II; la Iglesia es como una *gran diócesis universal* cuyo pastor único es el Papa, el Cabeza de la Iglesia. Es concepción occidental.
- Otro, *por la recepción* o consentimiento: en ésta se insiste en una concepción de la Iglesia como *la comunión* de las Iglesias, como *el Cuerpo de las Iglesias* (cf. LG 23 b). Ha tenido mayor vigencia en el primer milenio; y es más característica del Oriente. Ha sido re-despertada por el Vaticano II.

La recepción *se fundamenta* en el «*consensus*», que domina la historia de los concilios («ego consensi et subscripsi») y que se remonta a una ecle-siología de cuño *trinitariológico* desde la conciliaridad. Mira más a que, ha-biendo una autoridad, lo es por la comunión en que cada uno aporta «su sello o marca hipostática», un cuerpo en que todos son activos. En cambio la unidad en la perspectiva piramidal insiste en la jerarcología, y es más con-sonante con el *monoteísmo* del A. T. (El otro principio de fundamento es el de que la *Iglesia universal no puede errar en la fe*: cf. LG 12) (pp. 392-396).

c) *El estatuto canónico*

El estatuto canónico —«canónico, pero todavía teológico» (p. 393)—, me-rece ser matizado. *La recepción* «no confiere legitimidad a una decisión con-ciliar o a un decreto auténtico»; éstos tienen su legitimidad y su valor obli-gante de las autoridades que los dan: «la recepción se refiere a un *hecho pre-vio* (la ley dada) que se presenta, a quien lo recibe, cual teniendo ya valor de obligar» (pp. 396-397).

Pero, por otra parte, hay en la tradición cristiana más segura un dato constante: que «*los ministerios de autoridad no han actuado nunca solos*». Así: pueden verse en el Nuevo Testamento (Act 15, 2-23 y 16, 4; 2 Tim 1, 6 relacionado con 1 Tim 4, 14; 1 Cor 5, 4-5, en que se puede ver una apli-cación de Mt 18, 17-20); en Clemente (en Cor 44, 3); en Ignacio de Antio-quía (Ef 20; Magnes 6, 7; Tral 3); en Cipriano (Ep 14, 4; 55, 8, 5)...

Pero, «si la recepción no confiere la legitimidad ni el valor de obligar, ¿qué hace?».

Para Congar la recepción «no es constitutiva de la cualificación canónica de una decisión»; «no se refiere al aspecto formal del acto, sino *al contenido*. No confiere validez; *constata, reconoce y testimonia que la norma responde al bien de la Iglesia*, pues se refiere a una decisión (dogma, cánones, reglas éticas) que debe asegurar el bien de la Iglesia».

De ahí que «*la recepción* de una decisión se identifica prácticamente *con la eficacia* de esa decisión». Y por el contrario: la no-recepción no significa forzosamente que la decisión sea falsa, sino «que esa decisión no despierta fuerza alguna de vida y por tanto no contribuya a la edificación». Pues la verdad religiosa —y más la norma canónica— «no expresa puramente una conceptualidad de tipo matemático o geométrico; sino que releva lo que la tradición llama «*pietas fidei*», «*veritas secundum pietatem*», o Santo Tomás llama «*sacra doctrina*», «*doctrina salutaris*» (pp. 397-399).

Es, pues, como una *confirmación objetiva, a posteriori* (del acierto de la decisión) dada por los interesados, porque ellos ven y reconocen que tal decisión es una vocación y gracia de «edificar Iglesia» (no es una «confirma-ción» en el sentido técnico canónico, como la de confirmar una elección. del canon 117). Es, pues, el «*assensus*» de que habla el Vaticano II en LG 25c.

Hasta aquí Congar. Pero podemos continuar un tanto la reflexión teoló-gica sobre la recepción.

d) *Ulteriores reflexiones*

La Jerarquía de la Iglesia no tiene por sí misma, ni en sí misma todos *los modos humanos contingentes de vivencia* de lo que ella misma da y entrega y hace a los fieles por la eficacia salvífica de sus ministerios. Desconoce ella en cuanto tal y en virtud de su eficacia salvífica y del mandato que Cristo le dio, las circunstancias, modos, vivencias, estilos, situaciones, condiciones, culturas, etc., en que los fieles tienen que vivir lo que la jerarquía les da: la gracia, el mensaje, la vida cristiana y la actuación apostólica. De donde se desprenden dos grandes principios para nuestra cuestión:

— uno, que el conocimiento de tales condiciones históricas en que los fieles han de encarnar su vida cristiana (cultura, lengua, conceptos, estilos...) es imprescindible a la jerarquía, tanto *para que pueda exponer el mensaje salvífico con pedagogía adecuada a esas condiciones, como para elaborar unas leyes adaptadas a esas condiciones.*

Por eso el Vaticano II dice que «la adaptación de la Palabra divina *en la predicación* debe seguir siendo la ley de toda evangelización» (GS 44b). Y lo mismo sobre *la disciplina y constitución socio visibles*: «adaptación no para dar a esa constitución (de Derecho divino) elementos que le falten, sino para conocerla mejor y para expresarla (en el Derecho canónico de normativa concreta) de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestro tiempo» (GS 44c).

Ese conocimiento de las *condiciones históricas mundanales* proviene de la historia, de los fieles inmersos en la historia, fieles cuya inmensa mayoría de gran muchedumbre son seculares, es decir, cristianos que viven «como desde dentro» (LG 31b) en esa historia del mundo. La jerarquía y la Iglesia como institución viven también inmersos en la historia del mundo, pero *no tienen como tales la función histórico-cultural-mundanal*, no hacen la historia del mundo en sus contingencias y condiciones cambiantes y legítimas de mundo. De ahí que *han de preguntar a sus fieles*, para captar y recoger de ellos la información necesaria para adecuar su pedagogía divina y sus leyes canónicas.

— el segundo principio es el de que esas vivencias de cristianos en el mundo y esas vivencias de la vida de la gracia y de la actuación apostólica de todos los fieles *no son en todos la misma* vivencia, ni tienen todos el mismo camino concreto, ni la misma espiritualidad concreta (cf. LG 32c; EOrC 3-5), sino cada uno o cada grupo la suya decidida a impulsos de sus diversas tradiciones, preferencias, costumbres, estilos, culturas, niveles... (cf. AG 9; LG 13; 17).

De todo lo cual se desprende como una gran conclusión de principio: que los fieles tienen *auténtico derecho* a sus opciones de vivencias y espiritualidades, de actuaciones apostólicas y de costumbres cristianas (cf. EOrC 5; UR 4g; AA 3d); y los Pastores tendrán que *atender ese derecho escu-*

chándoles y adecuando las leyes comunes a los imperativos de esas contingencias (cf. LG 37).

De donde leyes canónicas dadas sin esa información —que el Vaticano II ha tratado de institucionalizar en los Consejos Pastorales⁴²— pueden resultar inadecuadas. Y consiguientemente *no-recibidas*. Con lo que el tema de la recepción cobra unas dimensiones mayores, que están por asumir formulación canónica adecuada.

CONCLUSION FINAL

Hemos expuesto algunas reflexiones e informaciones más notables o destacadas y recientes sobre la justificación teológica de la institucionalidad de la Iglesia y su proyectabilidad canónica. Podrían haberse recogido más autores y más bibliografía, pero —como dijimos en la presentación— nos hemos atendido a las más significativas y recientes, algunas de ellas novísimas.

Pensamos que esto es suficiente para dar la visión de una *panorámica* de los últimos cinco años, sin convertir estas páginas en unos puntos monográficos que nos harían perder la atención directa al conjunto.

La *conclusión final* puede ser sencilla: el tema de la justificación teológica mencionada sigue la dinamicidad y movilidad de la eclesiología. Es disciplina, que, como la eclesiología, está constantemente rehaciéndose y reformulándose al ritmo de la eclesiología que encierra y en la que se apoya.

29. *El ejemplo del manual de Beni*

Un ejemplo de esfuerzo por ese ritmo eclesiológico es el de Arialdo Beni, en su volumen sobre *La Iglesia nuestra*⁴³. Su tercera edición salió poco después del concilio; pero esta cuarta edición está completamente reelaborada, con nuevos capítulos y artículos y redacción nueva. En ella se observa la incidencia de la temática de la institucionalidad de la Iglesia. Siendo un volumen claro, útil para especialistas y no especialistas, en que sintetiza las cuestiones más sustanciales, incluso con excursos a temas de praxis y vivencias concretas históricas (como el comunismo italiano y los cristianos —pp. 295-312—; el de cristianos por el socialismo —pp. 273-276—; experiencias neocatecumenales —pp. 400-407—; la contestación y las tendencias democráticas —pp. 648-660—; primacía de la ortodoxia o de la ortopraxis —pp. 736-740—; y otros), es *un libro sintomático* en cuanto que ha asimilado no

⁴² Tal es la única razón que se puede dar como teológica a la novedad de la institucionalización de los "Consejos Pastorales", como hemos expuesto en T. I. JIMÉNEZ URRESTI: *De la teología a la praxis de los Consejos Pastorales*, "Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo" 131 (1975) 275-306.

⁴³ Arialdo BENI: *La Nostra Chiesa*, Ed. Fiorentina (Nuova Collana di Teologia Cattolica 2), Firenze 1977 (IV edizione completamente rifusa) 929 pp.

pocas de las nuevas vivencias y estilos de planteamientos teológicos actuales, en concreto sobre la institucionalidad de la Iglesia.

En medio de los abundantes capítulos que trata, falta sin embargo uno que versara sobre la justificación teológica de la vertiente canónica de la Iglesia, implícitamente tratada en otros capítulos.

Supuesto el redescubrimiento del misterio de la Iglesia por el Vaticano II (pp. 7-28), trata de ese misterio ampliamente, pero no desligado, sino a una con su prospección y densidad histórica. En los siete primeros capítulos expone: *el misterio* de la Iglesia; la Iglesia, *Pueblo* de Dios; la Iglesia, *familia* de Dios; la Iglesia, *esposa y madre*; la Iglesia, *Cuerpo místico y Sacramento de Cristo*; la Iglesia, *comunión*; y la Iglesia, Jesu-Cristo y el Espíritu Santo, y la Virgen y la Iglesia (pp. 29-240).

Vista así la Iglesia en su *vertiente vertical* con Dios, expone (pero sin distinguirlos como otra parte del volumen, sino como capítulos seguidos) lo que podemos llamar *dimensión histórico-salvífica* de la Iglesia, en cuatro capítulos: *la misión* de la Iglesia; *la vocación de todos* en la Iglesia; *las propiedades* o 'notas' del ágape; y *la Iglesia particular* y comunidades menores (pp. 241-407).

Lo que podría calificarse como *la constitución socio-histórica* de la Iglesia está tratado en cinco largos capítulos: *los seglares* en la Iglesia; el ministerio del *Papa*; el ministerio de los *obispos*; los *otros ministerios* (presbíteros, diáconos, religiosos, ministerios no-ordenados; el carácter del 'servicio' jerárquico); el servicio de la *palabra* y la *infalibilidad* (pp. 409-740).

Como parte final pueden considerarse los dos últimos capítulos, dedicados a la Iglesia católica *y las otras sociedades religiosas*; y la Iglesia en *camino en la historia* hacia la Jerusalén celestial (pp. 741-814).

El volumen está escrito con gran claridad, evitando terminologías demasiado técnicas (o explicándolas convenientemente); con gran soltura y riqueza de planteamientos y de tratamiento bíblico, patristico e histórico. Puede considerarse como un *volumen muy significativo* del paso de los manuales preconciarios que manejamos en nuestros años pasados, a un manual que asimila —aparentemente sin esfuerzo— los planteamientos y tratamientos actuales. Puede servir de buen manual incluso en nuestros seminarios.

Viniendo a la temática que aquí tratamos, a la temática de la institucionalidad de la Iglesia, merece destacarse cómo plantea la fundación de la Iglesia al hablar de «*Jesús fundador de la Iglesia-Pueblo de Dios*» (pp. 71-76):

- Primero constata que Jesús tenía *discipulos*, tantos que pudo enviar a 72 a predicar (Lc 10, 1). A ellos Jesús no les llama a estudiar, sino a asimilar los misterios del Reino. Y ellos forman "la pequeña grey", cuyo "Pastor" es Jesús mismo. Jesús pretende formar *y reunir un nuevo Pueblo* de Dios.
- El *Nuevo Pacto* tiene significación singular en la *institución de la Eucaristía* en la última Cena. La Iglesia nace en el Viernes Santo; y es "perfecta-

mente constituida en el día de Pentecostés". Un pequeño grupo de discípulos ha sido hecho el nuevo Pueblo santo de Dios, el nuevo Israel: *son 120 tan sólo* en ese día de Pentecostés (Act 1, 15).

- Pronto, tras la primera predicación, *se les suman tres mil* (Act 2, 41), luego *cinco mil* (Act 4, 4). Se extiende por Judea, Galilea, Samaría, y son ya *decenas de millares* (Act 21, 20). Luego se abren a los *gentiles*.
- Esa "multitud" se dirige a un mismo *fin*: la propia santificación o remisión de los pecados y recepción del Espíritu (Act 2, 37). Tienen unos mismos *medios*: la misma fe, la misma ley suprema, la misma vida, el mismo culto. Tienen la misma *autoridad*, la de los Apóstoles, a cuyos pies ponen sus bienes, y que son los que convocan, imponen las manos, ordenan presbíteros, resuelven cuestiones legales, infligen penas.

La conclusión es clara: «Es, pues, *una verdadera comunidad la que forman* los primeros cristianos: la Iglesia que aparece desde los orígenes» (p. 74).

«Sería *ridículo pretender que conociéramos nosotros* las intenciones de Cristo, lo que El ha querido hacer, lo que ha ordenado hacer, *mejor que aquellos mismos* que podían decir: "hablamos de lo que hemos visto, de lo que hemos oído, de lo que hemos tocado con nuestras manos" (I Jn 1, 1).

Ahora bien, los Apóstoles y los primeros cristianos no sólo creían con una idéntica fe ser miembros de la misma sociedad, dispersa por todos los lugares, sino que también tenían la firme *convicción de que su comunidad había sido instituida por Jesús mismo...*

Si se puede creer a una sociedad que es unánime en testimoniar su propia genealogía, debemos, pues, una vez más concluir que ha sido Jesús mismo quien ha creado y ha organizado el cristianismo, que El es el fundador inmediato y voluntario de la Iglesia» (p. 75).

Y tras ampliar esos conceptos, viene a unas consecuencias y aplicaciones sobre y para la noción de Pueblo de Dios en la Nueva Alianza. «En la noción de pueblo de Dios se encierran, entre otras, las siguientes ideas fecundísimas de aplicaciones:

«a) El pueblo de Dios lo es en virtud de una libre elección y de una *llamada de Dios...*

b) Ha *nacido de una alianza*, sancionada con la sangre y que se renueva cada día *en la Eucaristía...*

c) Es *de Dios* en forma muy especial: es propiedad personal de El...

d) Toda la Iglesia es *pueblo sacerdotal* de Dios... unidad e igualdad fundamental. «La distinción institucional entre jerarquía y laicado no es el primer aspecto de la esencia de la Iglesia. La unidad, la socialidad, la igualdad esencial son *previas a toda diferenciación*» (p. 90).

e) Pero unidad no se contrapone a *diversidad*; ni unidad es uniformidad. La Iglesia es una y es diversa... A más de diferencias psicológicas, de razas, nacionales, culturales o sociales de sus miembros, hay diferencias de servicios...

f) Por su pertenencia a Dios y por su unidad e igualdad esencial, queda *excluida toda monopolización* de la Iglesia...

g) El pueblo de Dios, a más de "siervo de Dios", debe ser en y para el mundo *el signo y sacramento* de la salvación ofrecido a todos los hombres. .

h) En cuanto pueblo de Dios, la Iglesia no es nunca una entidad estática: es un *pueblo histórico, en camino*... en la esperanza y espera, tensa a la perfección, pero a la vez contagiada del pecado...

i) *El fin* de la actividad —profética, sacerdotal, pastoral— de este pueblo de Dios es la instauración perfecta del Reino de Dios que sólo Cristo ha inaugurado» (pp. 90-92).

Sólo después de que ha hablado del misterio de la Iglesia, de la Iglesia como el Pueblo de Dios, la familia de Dios, Esposa y Madre, Cuerpo místico y Sacramento, comunión, trinitario-eucarística-pneumática-mariana-carismática, misionera, santificadora y de vocación a la santidad, una-santa-católica-apostólica-humana-creíble, realizada en Iglesias particulares (pp. 7-408), habla de su constitución societaria: del laicado, y de la jerarquía (Papa, Obispos, presbíteros).

Como se ve, estamos en *un planteamiento inverso a los de los manuales preconciliares*. Ha omitido conscientemente la diferenciación entre eclesiología apologética y eclesiología dogmática. Ha asimilado no poco de los planteamientos actuales, fruto de los estudios de los últimos decenios.

Faltos de eclesiologías de conjunto que sirvan de manuales, este volumen de Beni es un meritísimo ofrecimiento, que tiene incluso proporciones entre sus diversas partes (cosa que ha faltado en otros intentos).

El canonista puede encontrar en este manual un primer asomo a los principios teológicos de su tarea y dedicación. La bibliografía con que acompaña a cada cuestión (siempre de original italiano, o de traducciones italianas, dado el sentido práctico del volumen) servirá de primer trampolín para ampliaciones ulteriores.

30. *La Santa Sede en esta eclesiología*

Tras el planteamiento de altos principios, plano en que se han movido los autores que hemos ido viendo, uno quisiera bajar a ver cómo se aplican y valoran y concretan en las instituciones concretas de la Iglesia: y más en sus autoinstitucionalizaciones más destacadas.

Ennio Innocenti, sacerdote periodista, nos atrae con su libro —con todos los visos de ser tesis doctoral— que nos lo titula *La Santa Sede en la eclesiología del Vaticano II*⁴⁴.

El libro, en dos meses, ha visto la segunda edición. Escrito con estilo ágil y como gran ensayo, no entra en la cuestión de la justificación de fondo

⁴⁴ Ennio INNOCENTI: *La Santa Sede nella eclesiologia del Concilio Vaticano II*, Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1977², 317 pp.

de la Santa Sede como autoinstitucionalización del Primado del Romano Pontífice. La da por supuesta, como la dio el concilio.

Contiene un estudio sobre la *aplicación del principio de subsidiariedad* en la Iglesia al primado visto en su órgano de la Santa Sede.

El estudio desfila como una acertada crónica, documentada en las actas del concilio, de cuanto el Vaticano II dijo y oyó y leyó y escribió sobre la Santa Sede.

Entra con la doctrina del Vaticano I sobre el primado, y con el hecho histórico que, entonces, quedó planteado, de la «cuestión romana», y con el anuncio del Vaticano II que despertó peticiones y deseos de descentralización (pp. 15-61). Aporta como *documentación, en apéndice*, el informe que sobre el principio de subsidiariedad presentó la Pontificia Universidad Gregoriana (pp. 65-70), y la síntesis que la Sagrada Congregación Consistorial hizo sobre las propuestas referentes a la Curia Romana (pp. 71-81).

Trata después la *discusión conciliar* sobre la Santa Sede (pp. 85-191), y lo que aparece sobre la misma *en los documentos conciliares* (pp. 193-240) y en los documentos *postconciliares* (pp. 241-281), para cerrar con una síntesis (pp. 282-287). Un índice onomástico facilita el manejo de su contenido (pp. 289-295).

La Santa Sede se presenta, desde el comienzo del libro, como tema sobre el que se concentran a la vez la *petición de descentralismo*, invocando dos principios: el principio de *subsidiariedad* (pp. 32-38), y el principio de garantizar un *servicio unitario y eficaz* (pp. 39-61). Aparece como objeto de peticiones concretas (algunas y más que algunas infantiles para todo un concilio ecuménico) (pp. 71-81).

El autor resume la discusión conciliar sobre *los principios que entran en juego* en el tema: la potestad universal; el sujeto de tal potestad (Papado y Colegio episcopal); sacramentalidad del episcopado, que da misión y responsabilidad (pp. 97-113); la visión unitaria de la Iglesia, cuyo centro es la Iglesia de Roma (pp. 114-119).

Bajando a puntos más cercanos, expone el tema de las relaciones entre la Curia papal o *Santa Sede y cada obispo* (pp. 131-147); las brevísimas y escasísimas invocaciones del principio de *subsidiariedad*; el surgir del tema de las *Conferencias Episcopales* y las reacciones para no perder las funciones vigilantes de la Santa Sede (pp. 148-158); hasta llegar a propuestas de detalle sobre reforma de la Curia Romana: nunciaturas, sectores de coordinación curial; dicasterio de las misiones, con relieve especial sobre los demás para la coordinación: el de las Iglesias Orientales; el de la Liturgia, el de Religiosos, y el nuevo dicasterio «de laicos» (pp. 159-192).

El capítulo IV expone la *naturaleza y forma constitucional de la Santa Sede*: «en nombre del Papa y en servicio a la Iglesia» (CD 9), custodiar el depósito de la fe, fomentar la actividad misionera y la mutua comunión... (pp. 193-208). Ve a la Santa Sede inserta en la naturaleza de la Iglesia-Sacramento, como *fuerza impulsora de la comunión eclesial* dentro de la Iglesia, con las comunidades separadas, en la «plantatio Ecclesiae» en misiones, en

promover a las «Iglesias viejas» y a «las nuevas», en impulsar la responsabilidad de pastores y fieles (pp. 209-215).

También la ve como *centro del gobierno jerárquico* (pp. 216-219) y como *garantía de la unidad orgánica* para la actividad de las comunidades eclesiales y de sus miembros, de las Conferencias Episcopales y de los Patriarcados, de cada obispo en su Iglesia, de los estados de vida y de la actividad seglar (pp. 216-231).

Señala cómo la expresión *Sede Apostólica* aparece 36 veces en los documentos conciliares, mientras que la de *Santa Sede* sólo es usada 13 veces (casi un tercio: p. 240, dando un cuadro). Pero hemos de añadir que es más curioso que la expresión de *Sede Apostólica Romana* es usada una vez (EOC 24) y la de *Sede Romana* cinco veces (UR 13-14).

El autor no entra en el fondo teológico. No era su labor; lo evoca simplemente, a la luz de los textos obvios del concilio y lo ilustra abundantemente con las discusiones conciliares sobre las configuraciones concretas de la Santa Sede. Ello hace que este volumen sea un arsenal de datos, ordenados sistemáticamente, que, aparte de satisfacer una curiosidad, son material y fuente para trabajos ulteriores.

Innocenti no trata otros aspectos de la Santa Sede como órgano del primado, más que con algunas simples menciones. Así, queda intacto el tema de las *relaciones con los Estados y todo su montaje diplomático* (alusiones en pp. 159-161, 204, 261). No sabemos si porque no hay material en las actas, o porque el autor ha prescindido.

TEODORO IGNACIO JIMÉNEZ URRESTI