

## IGLESIAS LOCALES Y CATOLICIDAD\*

Del 2 al 7 de Abril de 1991 tuvo lugar en la Universidad Pontificia de Salamanca un Coloquio internacional sobre el tema «Iglesias locales y Catolicidad». Las actas del coloquio han sido editadas por los Profesores Hervé Legrand (Institut Catholique de Paris), Julio Manzanares y Antonio García y García (ambos de la Universidad Pontificia de Salamanca). Junto a ambas instituciones universitarias colaboraron también la Universidad Gregoriana de Roma, la Universidad Católica de América (Washington) y la de Louvain-La-Neuve así como las Facultades teológicas de Milán y de St. Georgen (Frankfurt a.M.).

Antes de entrar en el análisis de las ponencias conviene indicar el método que fue usado: a las ponencias sigue una respuesta que trata de perfilar y valorar unas veces la ponencia y que otras completa la ponencia desde otra perspectiva. Los editores han presentado todos los materiales bajo los epígrafes: I. Introducción; II. Perspectivas históricas; III. Reflexión canónica; IV. Reflexión teológica; V. Reflexión ecuménica y, por último, (VI.) Sesión de clausura. Por mi parte ordenaré las ponencias de otra forma, en cuanto que trataré conjuntamente los puntos III y IV.

Una característica fundamental del coloquio era la interdisciplinariedad. A los teólogos nos viene muy bien reflexionar conjuntamente con los canonistas, no en balde es el derecho canónico fundamentalmente teología. La lectura de las ponencias de los estrictamente canonistas ayuda sin duda alguna a los teólogos. Y ambos grupos no deben olvidar los datos bíblicos y de la historia de la Iglesia.

En las actas se editan también las cuatro sesiones de los grupos de trabajo, que tuvieron los siguientes temas: 1. Cuestiones importantes relativas al tema de las iglesias locales; 2. ¿Qué es iglesia local? Cuando hablamos de iglesia local, ¿de qué hablamos?; 3. Sobre los elementos generadores de catolicidad en la iglesia local; 4. Perspectivas y proyectos de futuro.

### 1. LAS PONENCIAS

1.1. *Introducción*: El simposio comenzó con la ponencia de Olegario González de Cardedal *Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I*

\* H. Legrand, J. Manzanares y A. García y García (eds.), Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 2-7 abril 1991. Iglesias locales y Catolicidad, Salamanca, Universidad Pontificia, 1992, 782 pp., ISBN 84-7299-294-2.

al Concilio Vaticano II (34-78). La tesis del autor viene formulada de la forma siguiente:

«La recuperación de la iglesia local no es un descubrimiento aislado, identificable en un momento concreto o llevado a cabo por un teólogo genial. Ella es el fruto final de una recuperación de la ancha conciencia de la Iglesia estrechada en el Vaticano I, que ha tenido lugar: 1) *por recuperación* de los aspectos que ya con anterioridad al Concilio estaban descubiertos; 2) *por retorno* a la anterior historia de la Iglesia, aún no angostada por divisiones intraeclesiales o enfrentamientos colectivos con la sociedad moderna; 3) *por la necesidad* de encontrar nuevas y más eficaces formas de misión en la sociedades descristianizadas de los viejos países católicos, que de hecho ya son nuevos países de misión; 4) *por una reflexión* que busca instaurar coherencia en el NT, en su tradición normativa y en la propia conciencia contemporánea» (33s).

La ponencia se estructura de hecho bajo tres epígrafes: I. El lento descubrimiento de la Iglesia originaria y de la originalidad cristiana de la Iglesia católica; II. La descristianización de Europa y los nuevos intentos de misión; III. La reflexión teórica sistemática.

De una ponencia tan rica es difícil subrayar puntos, sin que ello implique el riesgo de dejar otros aspectos de lado, que también deben ser tenidos en cuenta. Subrayemos algunos indicados por el autor: los diversos documentos de León XIII suponen que el mismo Papa pareció «sentir la parcialidad y deficiencia eclesiológicas de los textos conciliares» (34) del Vaticano I. Personajes como Dom Adrien Gréa, los estudios históricos del P. Batiffol, de L. Duchesne, G. Bardy así como los estudios bíblicos de K. L. Schmidt y L. Cerfaux son aspectos justamente subrayados. El movimiento litúrgico, la vuelta al estudio de los Padres, así como las perspectivas ecuménicas (conversaciones de Malinas, la revista *Irénikon* —la visión de Dom Beauduin—, la colección *Unam Sanctam* iniciada por Y. M. Congar, han contribuido grandemente a la renovación eclesiológica. La eclesiología ortodoxa: A. S. Chomjakov-Sobornost; la eclesiología eucarística de N. Afanasieff y sus discípulos A. Schmemmann y J. Meyendorf son también subrayados por el autor.

En cuanto a la reflexión teórica-sistemática dedica el autor una especial atención a K. Rahner (64-72). Sin querer rebajar la importancia de K. Rahner, me pregunto con todo, si la aportación de K. Rahner en el campo eclesiológico es tan importante.

El trabajo de O. González es de gran interés. Dos afirmaciones suyas me parecen de especial importancia: lo que se necesitaba, indica con relación al Vaticano I, no era un retoque en el edificio de la eclesiología, sino una eclesiología nueva (34). «Una teología completa y compleja de la iglesia local..., sin una absolutización equivalente a lo que la teología escolástica y el magisterio hicieron respecto de la iglesia universal, está por hacer» (78). Condividiendo su afirmación, añadiría yo por mi parte: hay que analizar las causas, por qué esto ha sucedido en el sistema del Catolicismo; teología sobre la iglesia local y praxis vivida de las iglesias locales son aspectos que se complementan.

## 1.2. Nuevo Testamento y perspectivas históricas.

M. A. Fahey, *La catolicidad de la Iglesia en el N.T. y en el primitivo período patristico* (79-112). Como prólogo expone las conclusiones de un estudio de A.

Dulles así como unas indicaciones de H. de Lubac y de J. N. D. Kelly. El tema viene tratado por generaciones, nueve en concreto. El primer dato, que él analiza, es el N. T. Quizás lo más interesante de su trabajo son las reflexiones finales. Se pregunta hasta qué punto estuvieron unidas las iglesias antes del concilio de Nicea y qué medios emplearon para expresar su interés por ser parte de una Iglesia de amplitud mundial (105). A su juicio hay que subrayar seis prácticas usadas por las iglesias locales para fomentar un sentido de solidaridad: a) oraciones por los otros y compartir el pan eucarístico; b) crear nuevos obispos invitando a los obispos de las iglesias vecinas a consagrarlos; c) sínodos regionales; d) intercambiar cartas; e) «aceptar tentativas en la coordinación para las iglesias de Occidente por parte del obispo de Roma»; f) la función (posteriormente) del emperador (106). Estos puntos pasa después a explicarlos. Interés nuestro en subrayar que el modelo monoepiscopal sólo se impuso tardíamente (en la cuarta generación, que el sitúa entre el 135 y el 164). En cuanto a los sínodos subraya que «no estaban compuestos exclusivamente de *episkopoi*» (109). La función de Roma la entiende como de «gradual coordinación»; así pasó Roma a ser considerada como una *potentia principalitas* (110). El trabajo termina con la pregunta, de si «las iglesias de hoy, especialmente cuando se trata de decidir lo que se requiere para restaurar plena comunión visible con otras iglesias, no han absolutizado de hecho cambios contingentes reflejados en disposiciones históricas de la Iglesia o en decisiones conciliares» (112).

Lo que esta pregunta implica no ha pasado desapercibido a R. Trevijano Etcheverría en su respuesta (113-121). Trevijano se refiere a las señas de identidad (Escritura, Regla de fe, Tradición) así como a las instancias garantes de su unidad (sínodos) (121). Por otro lado completa Trevijano la comprensión de la Iglesia en el N. T. hasta el período de Ignacio de Antioquía. Si la ponencia de Fahey es a mi entender floja, la respuesta de Trevijano en su brevedad es magistral.

La parte histórica consta de otras dos secciones. Una primera la conforman las ponencias de V. Peri, *Iglesias locales y catolicidad en el primer milenio de la tradición romana*, 125-164; A. de Halleux, *La catolicidad de la iglesia local en el patriarcado de Antioquía después de Calcedonia*, 165-191; y la respuesta de L. R. Wickam a las conferencias de De Halleux y Van Esbroeck, 193-203. El trabajo de Halleux es de una categoría impresionante. Lo importante, hablando eclesiológicamente, es el hecho de que «las dos iglesias siríacas [la siro-occidental o jacobita y la siro-oriental o nestoriana] separadas continuaban considerándose como ligadas por las normas disciplinares de la Iglesia universal» (185), como lo muestran el *Synodicon oriental* de la iglesia siro-oriental —y el *Synodicon occidental* de la Iglesia siro— occidental. El símbolo de la fe niceno-constantinopolitano fue recibido por ellas a través de un Concilio, cuya fórmula dogmática ellos habían repudiado (185).

Del trabajo de V. Peri —un autor que hay que tener muy en cuenta para la historia de las relaciones eclesiológicas entre Oriente y Occidente en el primer milenio— quisiera subrayar lo que él denomina instrumentos y criterios de verificación de la catolicidad: los concilios ecuménicos, la organización pentárquica y el rol eclesial dirigido a asegurar y a promover la unidad inherente al obispo de Roma (137). Su descripción del proceso histórico, según el cual un concilio recibe su

carácter de ecumenicidad (138-142), chocará a quienes trabajan con una concepción ultramontana del Papado, pero la realidad histórica está ahí. Si no me equivoco, esa página histórica es hoy mismo elemento básico en la vida actual de la Iglesia. La actualidad del *canon 34 de los Apóstoles*, al que acuden los ortodoxos (cfr. el documento de Valamao 1988 de la comisión internacional para el diálogo entre la Iglesia romano-católica y la Iglesia ortodoxa, Nr. 53) es puesta en claro por nuestro autor en su perspectiva histórica (153-157). El canon hace dos afirmaciones: los obispos deben saber quien de ellos es el principal (protos), considerarlo como cabeza y no hacer nada de importancia sin su parecer; pero tampoco el primado haga nada sin el parecer de todos. Que este canon entrara en el *Decretum magistri Gratiani* tiene una grandísima significación.

El trabajo de V. Peri aporta materiales históricos de suma importancia. Le falta, sin embargo, perspectiva sistemática. Otros, al menos, deben saber aprovechar para una historia de los dogmas los materiales tan magníficos que Veri proporciona.

Un segundo grupo de ponencias constituyen la segunda sección de la parte histórica. Son trabajos interesantes, alguno hasta capital para entender la historia del catolicismo moderno como el de C. Soetens, pero a mi entender no aportan mucho desde un punto de vista sistemático para la cuestión. De ahí que solo cite autor y título del trabajo: M. Venard, *Ultramontano o galicano? El episcopado francés a finales del siglo XVI*, 211-236; C. Soetens, *La Santa Sede y la promoción del clero indígena desde León XIII a Pío XII*, 237-266; K. Schatz, *Respuesta a la conferencia de M. Cl. Soetens*, 267-273; P. Borges Morán, *Catolicidad e iglesia local en América latina*, 275-301; G. P. Fogarty, *Relaciones entre la Iglesia de los Estados Unidos y la Santa Sede*, 303-326. Eso sí, estos trabajos muestran con qué visión eclesiológica trabajó la Iglesia.

### 1.3. Ponencias sistemáticas o reflexiones canónicas-teológicas

Se trata de ocho ponencias y de ocho respuestas a las ponencias. Considero muy acertado que a alguna ponencia de un canonista responda un teólogo sistemático como en el caso de H. Müller, a quien responde G. Colombo. El integrar por mi parte lo que los editores presentan como diversas secciones, responde mejor al carácter interdisciplinar del simposio.

Empecemos por un dato que a veces es considerado como esencial de una visión del primado del obispo de Roma, el nombramiento de los obispos: R. Metz, *Los legados del Papa y el nombramiento de los obispos*, 369-401; *Respuesta* de C. Corral, 403-413. R. Metz introduce el tema con la conocida «Declaración de Colonia» del 25.1. 1989. Como el autor indica, la Declaración «plantea el problema de los nombramientos episcopales en toda su agudeza, especialmente el de la participación de las iglesias locales. Nos interesa saber si las iglesias locales disponen o no de medios eficaces para hacer oír sus deseos en la elección de los obispos» (371). El autor analiza la norma canónica (canon 377, 1), que supone «un claro avance en el sentido de la catolicidad», ya que junto a la afirmación, de que al Papa compete el nombrar libremente a los obispos, se añade: «o confirma a los legítimamente elegidos». Esta cláusula no estaba en el anterior código. En razón de esta cláusula

propone el autor unas sugerencias para una participación efectiva de la diócesis en la elección de su obispo 397ss). Las etapas serían según él: 1.<sup>a</sup>) confección de la lista de los candidatos. Aquí intervendrían la diócesis, los obispos de la región, el legado pontificio etc.; 2.<sup>a</sup>) elección por un colegio de electores diocesano, donde cabrían laicos; 3.<sup>a</sup>) confirmación de la elección: «El nombre del elegido es transmitido al Papa para la confirmación de la elección. Si el candidato posee las cualidades requeridas por el derecho, el Papa debe confirmarla. En caso de rechazo, el Papa debe justificar su proceder» (400); 4.<sup>a</sup>) Ordenación episcopal.

C. Corral en su respuesta aporta matizaciones y si se quiere dificultades. Oigámoslas!

«(Las sugerencias del prof. Metz) son ciertamente interesantes..., pero abren una serie de interrogantes. Ciertamente que el papel del Legado se reduce al mínimo, más, ¿no queda reducida al *minimum* la intervención de los mismos obispos? Aquel y éstos no pasan de actuar sólo en la primera etapa.

La decisiva es la segunda etapa, donde aquellos no intervienen...

Y lo que resulta más grave: en la tercera etapa, ¿no parece excesivo someter al Romano Pontífice a justificar su gesto en caso de rechazo del elegido (cf. CD, 19/20, *Ecclesiae sanctae* n. 10), cuando intervenga o crea deber intervenir directa y reflejamente?» (412).

Las posturas de ambos especialistas son nítidas. Si reflexionamos por encima de las normas resulta para mí claro que latan en ambas posiciones dos eclesiologías. Si se acentúa el marco de la Iglesia local, aquí por supuesto debe estar integrada la Conferencia episcopal, difícilmente se sostiene la praxis actual, vigente en el *Patriarcado latino*. Es imprescindible introducir este término en la reflexión. De hecho en las iglesias orientales unidas a Roma hay en la actualidad una praxis —*cierto no la única*— en el mismo sentido que la propuesta por Metz. ¿Es excesiva la propuesta de Metz en lo que se refiere al Papa? Sin duda alguna lo parecerá a quien parta de una eclesiología universalista *en su formulación centralista*, pero ésta solo se halla en el segundo milenio. Una pregunta puede ayudarnos: ¿No sería más conveniente que el Papa fuera elegido por los presidentes de las conferencias episcopales, que han sido elegidos por los obispos de la correspondiente región, que por los Cardenales, que no son sino de nombramiento pontificio? En esta pregunta se interfieren otra vez las dos corrientes eclesiológicas.

En el campo del análisis de las disposiciones vigentes hay que situar el trabajo de J. H. Provost, *La constitución «Pastor bonus»* 421-447 y la respuesta de T. Citrini, 449-455. Provost observa que esta constitución es el «primer [documento] en el que la atención hacia las iglesias locales ha sido tan manifiesta» (423). Tras un análisis del significado del término Iglesia en el documento (se habla de *Ecclesia universa* o *E. universalis*, o *totius E.* por un lado y de *E. particularis* por otro: iglesia particular «se refiere primariamente a la diócesis» (430ss) el autor anota que el documento ignora la forma de hablar de ambos códigos —el de la Iglesia latina y el de las iglesias orientales: «en el derecho Canónico el término «universal» (*universalis*) se refiere a lo que pertenece a una iglesia entera *sui iuris* (esto es, la Iglesia latina o una de las iglesias orientales), como leyes universales; «entero» (*universa*)

se refiere a la comunión católica entera de las iglesias autónomas y sus iglesias particulares» (431). A este déficit vuelve el autor nuevamente en la pág. 442. Importante es la anotación del autor: ignorar esta distinción «podría reflejar que no se distingue debidamente entre las funciones de la curia que pertenecen al obispo de Roma como patriarca de la iglesia latina, y aquellas que pertenecen a su función como sucesor de Pedro en favor de todas las iglesias, latinas y orientales» (431). A propósito de la forma como el documento presenta la relación entre la Iglesia como comunión de Iglesias y su centro Roma advierte Provost:

«Aunque es difícil describir las interrelaciones entre iglesias particulares y la Iglesia entera, y entre el ministerio del sucesor de Pedro y las iglesias particulares, la analogía espacial de centro y periferia [que usa el documento] no es particularmente afortunada... Lo que está en el «centro» es usualmente visto como más significativo, más importante, más esencial incluso, cualquiera que sea la realidad; las cosas que están en la «periferia» son secundarias, marginales, no tan esenciales a la realidad misma» (433).

Con gran fruición he leído las ponencias de dos canonistas: J. Manzanares, *En torno a la reservatio papalis y a la recognitio*, 329-361 (Respuesta de G. Feliciani, 363-368); H. Müller, *Realización de la catolicidad en la iglesia local*, 457-488 (Respuesta de G. Colombo, 489-493). Ambos trabajos suponen que la Iglesia es una comunión de Iglesias. La ponencia de Manzanares ofrece una amplísima documentación, que al no profesional en la canonística le resulta simplemente desconocida. Si la *reservatio papalis* debe ser entendida como «el acto por el que el Romano Pontífice retiene para sí o para los dicasterios que actúan en su nombres, un poder que de suyo podría ser ejercido por los obispos puestos al frente de las iglesias locales» (333), no se le pueden escapar a nadie los problemas teológicos, que una tal concepción entraña a la hora de concretar que la potestas episcopal es ordinaria así como en el diálogo con la Iglesia ortodoxa por poner un ejemplo. Paralelos problemas entraña la necesidad de *recognitio* que desde los tiempos de Sixto V viene aplicada a todos los concilios particulares, provinciales y plenarios (335). Con muy buen acierto precisa Manzanares cómo la *recognitio* no debe ser entendida (340). Manzanares entiende la *recognitio* de forma positiva de la forma siguiente:

«Reafirmamos, por tanto, su carácter de ‘control’ sobre un acto ya puesto, en la forma ya expresada, y que, no sólo expresa comunión, sino también, implícitamente, supone una nueva garantía de acierto y de oportunidad y, consiguientemente, un refuerzo de su autoridad» (342).

No se debe olvidar que se trata de una especie de control. ¿No sería mejor prescindir del término? En sus conclusiones establece Manzanares un principio a mi entender meridiano:

«Como figuras de Derecho positivo, no deben ser absolutizadas; ni dar pie a una abusiva teologización, es decir a elaborar la Teología desde la disciplina, en lugar de elaborar la disciplina desde la Teología» (360).

La simple lectura del libro de P. Adnés, *Le Mariage*, Tournai <sup>2</sup>1963, ofrece varios ejemplos dignos de mención: los canonistas afirman unos principios, que a los teólogos no les resultaban claros. Tras una amplia y duradera praxis se ven los

teólogos precisados a aceptar las soluciones de los canonistas por el principio: La Iglesia no se puede equivocar en un tema tan central como el matrimonio.

El trabajo de H. Müller es de alguna forma más explícito en cuanto a los aspectos eclesiológicos que el de Manzanares. Analiza en primer lugar el concepto de *Ecclesia particularis* (457ss) y pasa a desarrollar aspectos eclesiológicos de contenido.

Su tesis es: entre la Iglesia universal y las iglesias locales se dan una habitación e inclusión mutuas: «una pericóresis eclesiológica, en la que la habitación trinitaria encuentra su copia eclesial» (462). La Iglesia es presentada como *communio Ecclesiarum*. Una recuperación de la eclesiología de comunión debe ser expresada como «un dar y tomar recíproco entre las Iglesias locales, así como entre las instancias de la Iglesia universal y las iglesias locales, *pero también viceversa*» (467. Subrayado mio). Las afirmaciones son programáticas! Müller alude en este contexto a la categoría recepción (467ss), si bien esta categoría concluye nuestro autor con H. J. Pottmeyer «tiene un ‘existencia pobre’ en los documentos del Concilio» (469). En una segunda parte analiza el autor aspectos estructurales canónicos. Entre los aspectos indicados merece ser subrayado «el denominado derecho de remonstración episcopal con efecto suspensivo; es decir, el derecho de dirigirse a la Santa Sede y presentar recurso razonado contra una ley eclesial universal, que tiene efecto suspensivo y así no permite legítimamente que de momento entre en vigor en su iglesia local» (480). Müller muestra que este derecho como *principium juris* fue aceptado por la comisión pontificia en la elaboración del nuevo código (482, nota 72), si bien este instrumento jurídico no ha entrado en el código (canon 391, §1). A nadie se le escapa que un principio así se encarna muy bien en una eclesiología de comunión de iglesias (481).

De la respuesta de G. Colombo recogemos el siguiente párrafo, a nuestro entender suficientemente indicativo:

«Resulta por tanto que el dualismo universal particular, no conviniendo en modo alguno al sujeto Iglesia, no puede ser más que puramente verbal... A título de ejemplo hacemos la siguiente catalogación:

1. la idea de la prioridad de la iglesia universal sobre la iglesia particular o viceversa;
  2. la idea de que la iglesia universal posee algo más que la iglesia particular;
  3. la idea de que la iglesia universal existe fuera de las iglesias particulares y es más universal que las iglesias particulares:
- se trata simplemente de pseudoideas y correlativamente de pseudoproblemas» (490).

‘*Un solo obispo por ciudad*’. *Tensión en torno a la expresión de la catolicidad de la Iglesia desde el Vaticano II*, tal es el título de la ponencia de H. Legrand (536-549). Legrand comienza su trabajo con un análisis de los textos del Vaticano II sobre la iglesia local: LG 23 y CD 11. El prefiere con razón el término iglesia local al de iglesia particular, opción del Código de 1983 (canon 498, n. 3). De interés sus formulaciones:

«En la eclesiología católica la Iglesia entera debe, pues, comprenderse dentro de las realizaciones locales de la Iglesia de Dios y a partir de ellas. A la luz de este

axioma, es una falsa cuestión preguntarse por cuál de las dos iglesias, la universal o la local, tiene prioridad sobre la otra: ambas se encuentran en una relación de mutua interioridad... Catolicidad de las iglesias locales y comunión son correlativas... Con todo no hay que ver en esta plena catolicidad de la iglesia local el fundamento de su autarquía ni de su autonomía, pues, si bien la iglesia local es plenamente Iglesia de Dios, no es *toda* la Iglesia de Dios» (497.8).

Legrand pone de relieve las implicaciones clásicas del axioma «un solo obispo por ciudad» común a católicos y ortodoxos (501ss). En el seno de la Ortodoxia, concretamente en la diáspora, se ha roto el principio. En el Catolicismo se da pluralidad de obispos en un mismo territorio dentro de los uniatas. Legrand expone las situaciones y los principios (506-512). En un segundo paso plantea la situación en la *iglesia latina* desde el Vaticano II. Seis instituciones son analizadas por él. Sin duda el hecho más importante son las prelaturas personales, de las que hablan PO 10 y los cánones 294-298 del nuevo código. Una prelatura sine populo propio existe hoy, la del Opus Dei. Aquí Legrand deja hablar a autores del Opus Dei: P. Rodríguez, G. Rocca (510, cf. la literatura en pag. 521, n. 47. Hay que añadir el artículo de Mons. A. del Portillo citado en pág. 505, n. 19). *Ante el hecho* la opinión de Legrand es prudente. Cita en primer lugar al formulación de P. Rodríguez:

Las prelaturas personales son una institución «que nace *ex novo* del acto fundacional de la autoridad suprema (...). lo cual significa, que la Iglesia hace uso de una nueva posibilidad de desarrollar su propia organización pastoral (de derecho eclesástico) fundada en su *exousta* jerárquica (de derecho divino)» (523).

Como advierte Legrand, un autor del Opus Dei, G. Rocca, ya ha señalado «el paralelismo de la creación de nuestra prelatura con el nacimiento de las órdenes mendicantes» (524). Es el problema de la exención! El paralelismo, perdónesenos, se le ocurre a cualquiera. Legrand tiene sumo interés en analizar la pregunta de si la prelatura personal es de esencia episcopal —P. Rodríguez habla solamente de la conveniencia de que el prelado sea obispo—. Su tesis es: «se evitaría cualquier ambigüedad eclesiológica fundamentando la prelatura no en el episcopado de su prelado, sino en el reconocimiento institucional del carisma de la prelatura a la que la Santa Sede confía una obra apostólica que juzga importante para la Iglesia latina» (527). ¿Y cuál es su razón teológica? Oigámosle:

«La Iglesia católica nunca ha construido sus listas de sucesión de acuerdo con la imposición de manos, sino siempre de acuerdo con la sucesión en la iglesia» (526).

Hubiera sido de desear que Legrand hubiera hecho un juicio de valor del artículo de Mons. A. del Portillo, que él mismo cita, dado que a mi entender el artículo ofrece el trasfondo teológico de lo que pretende el Opus Dei con su concepción sobre la prelatura.

La respuesta a la ponencia de H. Legrand la tiene Luliane Voyé (536-549). Como la ponente indica, su trabajo se sitúa «dentro de la perspectiva sociológica» (537). Seáme tolerado como a no sociólogo el indicar que no he entendido lo que la respuesta quería aportar.

El artículo de J. A. Komanchak, *La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea*, 559-591 es digno de las mayores alabanzas. La infor-



mación que este artículo transmite es maravillosa. Citemos los títulos de las partes del artículo: Elementos constitutivos de una iglesia; ¿dónde se realiza la Iglesia?; la cuestión de la prioridad [se refiere a la prioridad entre la Iglesia universal y la iglesia local]; significado de localidad y catolicidad y relación entre ambas. Detengámonos en el problema de la prioridad. Del texto LG 33 indica:

«Esta afirmación [que “las iglesias particulares están ‘formadas a imagen de la iglesia universal’”] parece dar una cierta prioridad de la iglesia universal, mientras que la fórmula ‘in quibus et ex quibus’ parece asignarla a las iglesias particulares» (569).

Komanchak advierte con acierto que este problema se refleja también en las cuestiones paralelas:

«las relaciones entre todo el colegio y el obispo individual, si la ordenación prioritariamente introduce a un obispo en el colegio episcopal o lo constituye cabeza de una iglesia local, y si el bautismo introduce a uno por primera vez en la iglesia universal o en la local» (569).

La importancia del problema *al menos tal como es vista en Roma* se percata, si se mira al documento de trabajo sobre las conferencias episcopales (en: *Origins* 17 (1987-88) 735ss). Allí «se expresaba el temor de que una insistencia unilateral sobre las iglesias locales estaba amenazando ‘la prioridad ontológica y también histórica de la Iglesia universal sobre la iglesia particular’. ‘La misma primacía de Pedro, entendida como ‘plenitudo potestatis’, afirmaba, ‘no tiene ningún significado ni coherencia teológica más que dentro de la primacía de la iglesia una y universal sobre las iglesias particulares y locales» (572). El texto cita tres discursos del Papa Juan Pablo II, que pueden hallarse en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*; VIII/1 (1985) 997s; IX/1 (1986) 1133s; IX/2 (1986) 1921. A juicio de Komanchak es «ciertamente un error» «intentar resolver problemas afirmando la prioridad de un lado u otro» (573).

La respuesta de J. M. Tillard, 593-601 se centra en dos puntos. En primer lugar apelando a los textos del N.T. y de los primeros Padres establece el sentido de la Iglesia local, *que es la Iglesia de Dios*: «En todas las Iglesias de Dios, tan diversas, se encuentra la que hay en cada una de ellas... En cien iglesias locales hay siempre la misma y única *Iglesia de Dios* que se actualiza» (597) «Aunque ella [la iglesia local] sea en verdad la *Iglesia de Dios*» (599). Esta afirmación le lleva a Tillard a establecer la ley de toda iglesia local, que no lo es sino «dentro de la comunión con las demás *Iglesias de Dios*... La *Iglesia de Dios* católica es la *koinonía* de las iglesias locales *que se reconocen mutuamente como Iglesias de Dios*. Este reconocimiento mutuo nos parece esencial» (599). A su juicio el dato tradicional en comunión con la *sedes* de Roma debe ser precisado en el sentido de que Roma debe estar al servicio de la *koinonía* mutua de las iglesias locales» (600).

Al atributo católica se dedica el trabajo de W. Beinert, *La catolicidad como propiedad de la Iglesia*, 603-641. Tras indicar que los atributos de la Iglesia son afirmaciones sobre su esencia misma (604), subraya Beinert que el tercer atributo tiene «un componente escatológico», de suerte que «la afirmación de la catolicidad

es «en principio de esperanza» (606). Por otro lado la catolicidad es «un imperativo» para la Iglesia. El autor subraya los problemas que conllevan los atributos unidad y catolicidad. P. ej.: «¿cuál es la *verdad única e irrenunciable*, de la que nunca se puede separar la Iglesia, y cuál es la *forma variable de la verdad*, en la que hay que formular aquella verdad, si quiere y debe ser relevante?» (607). El trabajo muestra la sensibilidad del autor no sólo con relación a los textos del Vaticano II sino también con relación a los fenómenos que aparecen en la Iglesia posconciliar. De especial valor me ha resultado la cuarta parte de la ponencia: «Iglesia católica hoy» (623-638). Beinert distingue entre dimensión intraeclesial y dimensión ecuménica, añadiendo en seguida: «las relaciones hacia afuera están reguladas por la estructura de la comunidad de fe. La Iglesia no puede ser nunca tan universal y tan tendente a la adaptación, que abandone lo *proprium christianum*» (623). De la catolicidad intraeclesial escribe: «Hay que exigir con énfasis que la Iglesia se decida definitivamente por su forma comunal». Lo que significa: «colegialidad, valor propio de las Iglesias locales; ..., pluralidad del trabajo teológico, apertura a todas las experiencias cristianas y de cristianos, promoción de la libertad cristiana» (629). La dimensión ecuménica de la catolicidad la ve el autor no sólo con relación a las otras iglesias según la formulación, «diversidad reconciliada» —su formulación sobre la mariología merece atención: como forma cristiana legítima de la alabanza cristiana, pero sin que un reconocimiento formal fuera relevante necesariamente para la unidad (631)— sino también con relación a las otras religiones (623 ss.).

La respuesta de F. A. Sullivan (643-649) hace hincapié en una serie de textos conciliares y posconciliares sobre la salvación integral y sobre la justicia en el mundo.

La última ponencia —*sesión de clausura*— fue tenida por A. Antón Gómez, *Iglesia local/regional: reflexión sistemática* (741-769). No era nada fácil decir algo nuevo, ni siquiera hacer la síntesis de todo el amplio programa. Con la expresión «iglesia local/regional» quiere referirse Antón «a unidades eclesiales que puedan realizarse a nivel infranacional, nacional y supranacional». Por iglesia regional entiende «la unidad eclesial supradiocesana» (743). Se trata por tanto de una *communio Ecclesiarum*. Como es bien sabido en el Vaticano II hay tan solo unos pocos enunciados al respecto, que el autor denomina ocasionales (744 ss.). El autor analiza los «principios integrantes de eclesialidad en la 'iglesia local/regional'», a saber: reunida en el E.S., por medio del Evangelio, por medio de la Eucaristía, confiada al obispo para ser apacentada con la cooperación del presbiterio (752 ss.). Aquí formula Antón la tesis tradicional católica: «El obispo en 'comunidad jerárquica' con la Cabeza y con los demás miembros del colegio episcopal asegura la comunión de la iglesia local/particular con la 'Iglesia universal' y con las otras 'iglesias locales'» (757).

También en Antón aparece la cuestión que ha aparecido en otras varias ponencias: ¿primacía de la «iglesia universal» respecto de la «iglesia local/regional»? (760). A su entender «no es posible desde el punto de vista estrictamente *teológico* asignar una *primacía* absoluta ni a la iglesia *universal* ni a la *local*» (761). El opta por el modelo *Iglesia-communio Ecclesiarum*, si bien añade: este modelo «no estuvo del todo ausente en los debates conciliares», pero «el concilio no aceptó este mode-

lo como *punto de partida*» (765). El modelo significa a su entender que «Roma esté más presente en Madrid, París, etc., y que Madrid, París, etc., estén más presentes en Roma» (ibí.).

La respuesta de H. J. Pottmeyer (771-778) reflexiona sobre los términos *eclesia localis*, *e. regionalis* y *e. universalis*. Su tesis es:

«*La Ecclesia regionalis tiene que seguir siendo communio Ecclesiarum localium* y no puede llegar a ser ella misma *Ecclesia*» (773). «La Iglesia regional tiene que seguir siendo *communio Ecclesiarum localium*, sin llegar a ser ella misma *Ecclesia*. Está al servicio de las iglesias locales y no puede ocupar el lugar de éstas» (778).

#### 1.4. Ponencias de autores de otras iglesias

Cuatro ponencias de autores no católicos fueron presentadas en el coloquio: la visión ortodoxa por J. E. Erickson, 653-677; la visión anglicana por H. Chadwick, 679-690; la visión luterana por G. Gassmann, 691-700 y una visión de las iglesias libres por M. Volff, 701-731.

Las cuatro ponencias son de interés. Cada autor expone de forma personal los planteamientos de la Iglesia de la que él es miembro. En mi opinión resultan las cuatro ponencias como un apéndice que poco aporta a la temática general. De hecho, sólo el diálogo con la Ortodoxia aparece en algunas —pocas— ponencias del coloquio. Las cuatro ponencias ponen de relieve la importancia de la iglesia local: en la comunidad local se realiza la Iglesia de Dios. Ella debe estar abierta a las otras iglesias locales: *ley de la catolicidad*.

## 2. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tal vez sea pretencioso intentar sacar algunas conclusiones. Pero intentémoslo. No dejaré de indicar, que mis reflexiones pueden tener el riesgo de subjetivismo. Al fin y al cabo son reflexiones de una persona con una concreta biografía.

Sintomático me parece que en autores de diversos ámbitos culturales surja constantemente una misma pregunta sobre la interacción entre las iglesias locales y Roma como centro de la Iglesia universal. Como *eclesiología* constante aparece en los autores el subrayar que la Iglesia universal ha de ser entendida como *comunidad* de iglesias. La polarización del Vaticano II con relación al tema *Primado-Colegialidad* de los obispos dejó sin desarrollar una *eclesiología* de las iglesias locales y partió normalmente de la *eclesiología* de la Iglesia universal. Sin embargo, ahí están los textos de la constitución *Lumen Gentium* n. 23a: la iglesia *particularis* está formada a imagen de la iglesia universal, en ellas (in quibus et ex quibus) existe la iglesia única católica; n. 23d donde las conferencias episcopales son presentadas en analogía con las iglesias patriarcales. Tampoco se debe olvidar el texto del decreto *Christus Dominus* n. 11 donde se prescindió de denominar a la diócesis *parte* y se optó por el término *portio*.

A LG 23a se refieren diversos autores en sus ponencias. A mi modo de entender se debe preferir la denominación iglesia *local* a iglesia *particular*, dado que particu-

lar evoca el concepto de parte con relación a un todo (cfr. H. Legrand, p. 498, nota 3). La Iglesia de Dios se hace presente en Corinto, Efeso y Roma. Cada comunidad local es católica y por ello es completa. Su dimensión de catolicidad *exige* que cada iglesia local esté abierta a las otras iglesias; *sólo así es ella católica*. Como formula J.-M. Tillard, surge así el problema del reconocimiento: a la naturaleza misma de la iglesia local pertenece el que la iglesia local no puede existir más que dentro de la comunión con las demás iglesias de Dios (599), que la reconocen como iglesia.

Una eclesiología donde la Iglesia de Dios es considerada como «comunión de iglesias locales» pertenece al patrimonio eclesiológico de todas las iglesias cristianas. En esa apertura a las otras iglesias aparece la dimensión de universalidad de la Iglesia local. Sobre este problema ha llamado la atención el Cardenal J. Ratzinger recientemente en su libro *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 75 en un distanciamiento crítico con documentos de comisiones oficiales católicas. En honor a la verdad hay que añadir, que ya lo había hecho antes de que tuviera su actual función como Prefecto de la Congregación para la Fe en su libro *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 123ss. Sobre el tema puede verse mi artículo *Communio-Ekklesiologie*, en *Una Sancta* (1992) 323-329 (directe 327s).

La pregunta sobre la prioridad de la Iglesia universal sobre la iglesia local o viceversa tiene en el Catolicismo una connotación especial, como lo hace notar J. A. Komanchak: la prioridad ontológica y también histórica de la Iglesia universal sobre la Iglesia particular vendría exigida por el Primado (cfr. 572) — así se expresan documentos de Roma —.

Si con el mismo Cardenal Ratzinger distinguimos entre la praxis del primado en el primer milenio y en el segundo, habrá que aceptar que el subrayar que la Iglesia es comunión de iglesias — dato fuertemente subrayado en el primer milenio y hoy mismo por las iglesias ortodoxas (uso aquí el plural en razón del término comunión de iglesias) — implica no sólo que las iglesias locales deben estar en comunión con el centro, Roma, sino que Roma no puede caer en el error de «aislarse» del sentir de las iglesias locales. Ningún autor del coloquio lo ha formulado así expresamente, pero es esta formulación a mi entender la lógica de las reflexiones de diversos autores. La catolicidad adquiere así su pleno significado. La ponencia de A. Beinert me resulta en este aspecto clarividente.

Uno de los aspectos de interés de este coloquio me resultan las ponencias de canonistas de oficio (J. Manzanares, J. H. Provost y H. Müller), pues ahí se muestran las interferencias entre teología (eclesiología) y canonística. ¿No es la canonística en el fondo sino una aplicación de la eclesiología? Como indica J. Manzanares, hay que evitar «elaborar la Teología desde la disciplina», sino que hay que «elaborar la disciplina desde la Teología» (360).

Si se quiere elaborar una eclesiología de comunión no hay que olvidar la conexión entre la Jerarquía y el pueblo de Dios. Este problema ha quedado un tanto soslayado en el coloquio. Una buena indicación se halla en W. Beinert (629). Al fin y al cabo se trata de iglesias, esto es de comunidades, que deben estar estructuradas jerárquicamente, pero que son *comunidades de creyentes* (teología del *pueblo de Dios*; la comunidad eclesial como complementariedad de carismas).

Una advertencia sobre el concepto de iglesia regional. En la historia de la Iglesia indivisa éran los patriarcados entidades naturales en la vida de la Iglesia. Las decisiones habidas en ellos acaecían de forma *sinodal*. Cuan a menudo aparece en la historia del primer milenio que una decisión de Roma con relación a un concilio ecuménico fue tomada *sinodalmente* ¡Se oye, a veces, que las decisiones de las conferencias episcopales cercenan la libertad de los obispos. Aquí hay que reflexionar teológicamente! Suponemos mayorías cualificadas, *que trabajan colegialmente*. ¿No debieran los concretos obispos, que sienten cercenada su libertad, reflexionar sobre el sentido de esas opciones tomadas en sinodalidad? En este sentido afirmo con H. J. Pottmeyer que la iglesia regional tiene que seguir siendo *communio Ecclesiarum localium*: debe estar al servicio de las Iglesias locales. ¿Por qué no puede ser ella misma denominada Ecclesia, si se la entiende en un sentido concreto y específico? Aquí difiero de Pottmeyer!

MIGUEL M.<sup>a</sup> GARJO-GUEMBE  
*Ökumenisches Institut, Universität Münster*