

Hacia una Iglesia *comunidad de comuniones*

Desde la *relación* entre Iglesia local – Iglesia universal. Episcopado y Primado

por Antonio Gerardo Fidalgo C. Ss. R.
Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Realizar un estudio eclesiológico es siempre una tarea tan ardua como comprometedora, pues hemos de tratar con uno de los aspectos en verdad importantes de nuestra existencia cristiana. Siendo conscientes, no obstante, de que no hemos sido creados para la Iglesia sino que la Iglesia ha sido creada para nosotros, con nosotros, lo que nos permite acometer un estudio sobre la misma o algunos aspectos, con la libertad y la responsabilidad de quien sabe que no todo en ella está definido *a priori* sino que en gran parte se define en relación con el servicio que hacia nosotros tiene y, por ende, lo que con nosotros y por nosotros es capaz de llegar a ser.

Es por ello que en definitiva se trata de pensar críticamente, en y desde la fe, la realidad histórica de esa comunidad de seguidoras y seguidores de Jesucristo que llamamos Iglesia. Dicha Iglesia se ha pensado a sí misma con hondura sapiencial y profética, en una dimensión universal y ecuménica, en ese acontecimiento del que aún hoy no hemos sacado toda su fuerza y significado, que conocemos con el nombre de Concilio Vaticano II. Desde esta perspectiva, en el pos Concilio son muchos los estudios y publicaciones que han buscado repensar y reubicar el *Misterio de la Iglesia*. Dentro de tantos temas de estudios eclesiológicos, hemos considerado que existía uno que, en cierta manera y desde distintos lugares, debía ser aún profundizado. Nos referimos a la relación entre la *Iglesia Local*, la *Iglesia Universal*, el *ejercicio de la Colegialidad* y el *servicio del Primado Romano*.

Esta temática fue afrontada en nuestra tesis doctoral presentada en la Universidad Gregoriana en 2004, donde nuestro objetivo se centró en presentar de modo sintético algunos aportes significativos de teólogos de lengua francesa que a lo largo del siglo veinte habían

Stromata 66 (2010) 195-259

contribuido, de diverso modo, a mantener la atención sobre los temas mencionados. Además, buscamos extraer de sus aportes aquellos elementos teológicos que nos permitiesen, de cara al presente y al futuro de la Iglesia, establecer las precisiones teológicas necesarias sobre la relación Iglesia Local e Iglesia Universal, Primado y Colegialidad.¹

Hasta aquí la génesis de nuestro interés por el tema. Ahora, brevemente, diremos algo sobre su actualidad e interés teológico.

Desde el punto de vista de la reflexión teológica hay algunos puntos que ponen de relieve nuestro tema, a saber, la constante aparición de la interpretación por parte de la teología y del magisterio sobre el tema del “*subsistit in*” de LG 8; la relación entre eucaristía e Iglesia con consecuencias en el ámbito ecuménico;² toda la temática desatada en torno a la revisión del rol del primado petrino, sobre todo a partir de que Juan Pablo II en *Ut unum sint* hiciera un llamado a todos a contribuir en el tema;³ la competencia de las Conferencias

¹ Ver A.G. FIDALGO, *La relación entre la Iglesia local, Iglesia universal, el Primado Romano y el ejercicio de la Colegialidad, en el aporte de algunos teólogos de lengua francesa del siglo XX*, PUG, Roma 2004 (Extracto de la Tesis). Los seis autores estudiados son: A. Gréa; Ch. Journet; H. De Lubac; Y.M.J. Congar; J.M.R. Tillard; H.M. Legrand; ÍD., “Una articulación del binomio Iglesia universal / Iglesia particular-local”, *Revista Teología* 88 (2005) 643-666.

² Este tema se instaló hace varios años con ocasión de la publicación por la Congregación para la Doctrina de la Fe de “*Communio Notio*. Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión (25-05-1992)”, *AAS* 85 (1993) 838-850. Para una visión crítica del documento, ver H. LEGRAND, “Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o ‘particulares’, Iglesia católica. Dossier de hechos y reflexión sistemática”, en J.C. SCANNONE ET AL., *Iglesia Universal Iglesias Particulares* [XVIII Semana Argentina de Teología, La Falda, 26-29 de julio de 1999], Buenos Aires 2000, 81-162, aquí 144-146 (citaremos en adelante IuIp); M. KEHL, “¿Adónde va la Iglesia?”, Santander 1997, 91-100; W. KASPER, “Acerca de la Iglesia”, *Criterio* 2262 (2001) 274-280. Para una visión más en sintonía con el documento, ver “La Chiesa come comunione”, *L'Osservatore Romano* 23-06-1993, 1.4 (artículo no firmado); dicho artículo, como bien señala Legrand, le aporta a la carta “felicis clarificaciones” (IuIp, 144 n.103); J.R. VILLAR, “Iglesia universal – Iglesia local”, *Scripta Theologica* 23 (1991) 267-286, esp. 272-274; ÍD., *Eclesiología y Ecumenismo*, Pamplona 1999, 173-196; P. RODRÍGUEZ, “La comunión en la Iglesia”, *Scripta Theologica* 24 (1992) 559-567. También a este respecto despertó polémicas el documento de la misma Congregación “*Dominus Iesus*. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (06-08-2000)”, *AAS* 92 (2000) 742-765.

³ JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Ut unum sint* (25-05-1995)”, *AAS* 87 (1995) 921-982; ver esp. los nn. 95-97. *El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de*

episcopales⁴ y las tensiones entre el funcionamiento de las Asambleas del episcopado latinoamericano y la Curia romana;⁵ etc.

la Fe. Texto y comentarios, Madrid 2003. Original: *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede*, como “Appendice” en *Il Primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico (Roma, dicembre 1996)*, Città del Vaticano 1998, 493-503.

⁴ JUAN PABLO II, “Motu proprio *Apostolos suos* (21-05-1998)”, *AAS* 90 (1998) 641-658. Ver al respecto los comentarios de H. LEGRAND, IuIp, 100-104, donde entre otras cosas afirma: “*Apostolos suos*, les retira el magisterio auténtico que el Código de derecho canónico de 1983 les había atribuido (canon 753)” (100); “asi pues la Santa Sede se reserva, si no el monopolio de la interpretación de la fe cristiana en las culturas del mundo entero, sí, al menos, su estricto control y quiere ser su guía inmediato, si no se reserva su iniciativa” (101); “la intención de este documento, es hacer de las Iglesias locales partes subordinadas de un todo que tendría la plenitud de modo exclusivo” (102) y finalmente se pregunta: “¿Sería exagerado constatar que en todos estos procesos, el adjetivo *jerárquica* se vuelve concretamente (o sea, jurídicamente) tan determinante como el sustantivo, si no más? ¿Y qué se reanuda con la eclesiología que reinaba en la víspera del Concilio? Sin embargo, el gran propósito del Vaticano II, manifestado por la vasta mayoría de los Padres conciliares, que perseguía la restauración del episcopado, comprendido incluso como un cuerpo por medio de la instauración de conferencias episcopales, ¿no apuntaba precisamente a remediar este tipo de eclesiología?” (103). Una postura crítica cercana encontramos, p. ej., en L. ÖRSY, “Las Conferencias Episcopales y la fuerza del Espíritu”, *Razón y Fe* 241 (2000) 153-164, quien entre otras cosas plantea algunas preguntas críticas (156-158) encaminadas a mostrar la debilidad argumentativa del MP a la hora de no conceder un ‘poder colegial’ a las Conferencias. Una postura más equilibrada en A. ANTÓN, “La carta apostólica MP ‘*Apostolos suos*’ de Juan Pablo II”, *Gregorianum* 80 (1999) 263-297, quien sigue sosteniendo su propuesta de una “zona intermedia” donde reconocer el parcial pero pleno ejercicio colegial de las Conferencias (285-288) y señala, como una cierta falta, la poca acentuación que recibe en el MP el polo de la diversidad frente al polo de la unidad en el juego de fuerzas del ser y obrar de las Conferencias (271), pero subrayando que, en definitiva, “desde el punto de vista teológico-eclesiológico AS no ofrece novedades de relieve con respecto al status teológico de las Conferencias episcopales” (295), dejando así abierto el terreno para ulteriores profundizaciones a teólogos y canonistas. Considerar las atinadas consideraciones de TILLARD en: “Respuesta a la Conferencia de A. Antón”, en H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA [ed.], *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales*, Salamanca 1988, 269-277. Ver además en una mayor sintonía con el documento: A. VILLAR, “La naturaleza de las Conferencias episcopales y la carta ‘*Apostolos suos*’”, *Scripta Theologica* 31 (1999) 115-137.

⁵ El Vaticano II, en CD 9-10, resaltaba el carácter instrumental y complementario de la curia, daba una valoración positiva considerándola “una magnífica ayuda”, al mismo tiempo que pedía su actualización. Juan Pablo II buscó superar problemas de este tipo desde una reforma general de la Curia donde debe-

Desde un punto de vista más práctico pastoral, aunque no por ello menos teológico, son de destacar ciertas tensiones entre la organización pastoral universal emanadas desde Roma (como jubileos; congresos y jornadas internacionales; directivas de alcance universal en el campo disciplinario, moral, etc.) y las de tipo más local y regional, tensiones tanto de coordinación como de inspiración e iniciativa. Además que no se puede negar una realidad que no deja de imponerse por sí misma y que es, *en y desde* las Iglesias locales, desde su vida de fe y compromiso creyente, que en verdad la Iglesia de Jesucristo existe en esta historia como tal. Y viendo así las cosas se ha de notar que la Iglesia universal recibe sus desafíos desde la vida concreta de las Iglesias locales y regionales. Y aquí muchas veces vuelve a vivirse la tensión, pues los cristianos comunes desde su localidad experimentan desafíos que los dejan perplejos ante dos cosas: ante la magnitud de los mismos, que llega a tener carácter universal por su resonancia y por la amplitud compartida de los problemas, que no siempre hallan eco en los estamentos más universales de la misma Iglesia. Por otro lado, dentro de las mismas Iglesias locales se afrontan perplejidades desbordantes pues no siempre se han dado los pasos necesarios y suficientes para una real estructura comunitaria en este sentido, o se ha caído en formulaciones teóricas de planes y proyectos sin anclaje transformante en la realidad o en bloqueos de tipo tanto burocrático como ideológico, impidiendo que cada Iglesia local y regional se lanzara dinámicamente a ser en verdad la Iglesia de Jesucristo, anuncio y realización del reino en el aquí y ahora de la historia en un determinado espacio socio cultural.

Parecen suficientes estas indicaciones para exponer nuestro tema, lo que haremos en dos partes: una dedicada a la relación entre Iglesia local y universal, primado y colegialidad en el Vaticano II; la otra, a presentar uno de los autores estudiados en nuestra tesis: J. M. R. Tillard. La elección del mismo se debe a la importancia que según

ría haberse dejado claro su lugar y rol. Así tenemos la "Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (28-06-1988)", *AAS* 80 (1988) 841-934. Ver algunos textos como: "La diaconía propia de Pedro y de sus sucesores tenga necesariamente una referencia en la diaconía de los otros apóstoles y de sus sucesores, cuya única finalidad es aquella de edificar la Iglesia", 3; 1, 2, 9. He aquí quizás el valor eclesiológico fundamental de la curia romana, expresar la pastoralidad de la Iglesia ayudando al papa en su servicio de buen pastor (PB 9,12,13,14, etc., art. 33-35). Ello no garantiza que no caiga en burocratizaciones o en una pastoralidad más formal que real; por lo demás resulta sintomático la insistencia en recordar su carácter pastoral, como si se percibiera que corre el riesgo real de no serlo o serlo muy lejanamente.

nosotros han tenido y tienen sus aportes y porque a la hora de la presente ponencia no nos es posible adentrarnos en más.

1. La relación entre Iglesia local – Iglesia universal. Primado y Colegialidad en el Vaticano II

1.1. La relación entre Iglesia local – Iglesia universal

Consideraremos los textos principales del Concilio, transcribiendo los párrafos más importantes:

[Las Iglesias particulares] formadas a imagen de la Iglesia universal. En ellas y a partir de ellas (*in quibus et ex quibus*) existe la Iglesia católica, una y única (LG 23a)

La diócesis es una porción (*portio*) del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio. Así, unida a su pastor, que la reúne en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular. En ella está verdaderamente presente y actúa (*in qua vere inest et operatur*) la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica (CD 11a)

Parece claro que para el Concilio la *única Iglesia de Cristo* realiza su eclesialidad bajo la forma de lo que se da en llamar *Iglesias particulares*, en las cuales aparece como un modo primario la *diócesis*, siendo así esta como el *análogo principal* de otros diversos modos donde la única Iglesia de Cristo se hace presente.⁶ Y ello es así porque la diócesis es portadora de los elementos estructurales básicos de la eclesialidad legada por Cristo, esto es, un *pastor* que lo representa y que en el *Espíritu Santo* (elementos estructurales) reúne a los fieles (elemento sustancial) en torno a los dos grandes pilares de la fe cristiana: el *Evangelio*, la buena noticia del reino anunciada y testimoniada por Jesús y la *Eucaristía*, memorial perpetuo del sacrificio redentor (LG 26)⁷ (elementos genéticos).

⁶ A. ANTÓN, "Iglesia Universal – Iglesias Particulares", *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 424-435.

⁷ Ver A. TORNEAUX, "L'Évêque, l'Eucharistie et l'Église locale dans *Lumen Gentium* 26", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 64 (1988) 106-141. Considerar también los comentarios sobre el mismo número de la LG de G. PHILIPS, *La Iglesia*, I, 418-425. H. DE LUBAC reconocía como un dato de partida para analizar el tema de las Iglesias particulares que "lo que constituye esta Iglesia [la particular] es la reunión del pueblo de los bautizados en torno al obispo que enseña la fe y celebra la eucaristía. Es como dice en resumen la *Lumen gentium* «la comunidad

Otros modos igualmente semejantes a los cuales el Concilio se refiere con el término de Iglesias particulares son por ejemplo: las Iglesias orientales católicas (OE 2: *Iglesias particulares o ritos*; así en 3 y 4); las Iglesias patriarcales (LG 23d: son parte de una "diversidad de Iglesias locales" (*Ecclesiarum localium*); OE 7-11; UR 14: "Iglesias particulares o locales"; dentro de la comunión eclesial a un nivel supra(trans)-diocesano "existen legítimamente las Iglesias particulares con sus propias tradiciones" (LG 13c; AG 22b). Además, la Iglesia de Cristo se realiza en aquellas Iglesias o comunidades eclesiales separadas que mantienen una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica (UR 3; 4; 19). También llega el Concilio a reconocer que las comunidades parroquiales distribuidas localmente "representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo" (SC 42; CD 30; AA 10), de allí que "en todas las legítimas comunidades locales de fieles, unidas a sus pastores", "aunque muchas veces sean pequeñas y pobres o vivan dispersas, está presente Cristo, quien con su poder constituye a la Iglesia una, santa, católica y apostólica" (LG 26a; 28d; PO 5c; 6d; AG 15b.d; AA 30c). Como vemos es la *presencia de Cristo* quien hace presente las propiedades de la Iglesia única en cada Iglesia.

Podríamos decir que para el Concilio la *Iglesia particular* es aquella porción del Pueblo de Dios que ha sido encomendada al cuidado pastoral de un obispo (o patriarca) y toda agrupación que a ella se asemeje. Con esto entendemos expresar una descripción más que una definición propiamente dicha.⁸ Lo mismo con la *Iglesia local* que puede referirse a la diócesis como lugar donde se dan "las legítimas comunidades locales de fieles" (LG 26a) o simplemente referirse como vimos a "comunidad local de fieles", pudiendo ser la parroquia (SC 42; CD 30a; AA 30c) u otro tipo de comunidad (LG 28b.d; PO 5c; AG 15b.d). La "Iglesia particular" es vista entonces como una "porción" de la "Iglesia universal", llevando en sí su imagen, y ésta, a su vez, es comprendida como un "cuerpo de Iglesias" (LG 23b; AG 20a.h).

del altar bajo el sagrado ministerio del obispo», *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca 1974, 45.

⁸ Si bien el Concilio usa la expresión "Iglesia particular" para referirse a la Iglesia presidida por un obispo, en esos mismos contextos aparece el modo ambivalente del uso "particular / local"; compárese por ejemplo LG 13c que habla de "Iglesias particulares" y LG 23d que emplea "Iglesias locales" para referirse a una misma descripción de realidades eclesiales. Ver H. LEGRAND, *La Iglesia Local* 1-3, Madrid 1985, 138-139 y nn. 2 y 3.

El Concilio habla en términos de *manifestación*, de la Iglesia universal en la particular, siendo así que ésta lleva verdaderamente en sí, como recién señalábamos, la imagen de aquella. Con este lenguaje da la idea de al menos dos cosas. Por un lado, que la Iglesia particular no agotaría la totalidad de lo que abarca la universal aun cuando manifieste sus elementos esenciales. Por ejemplo, manifiesta el episcopado en su/s obispo/s pero nunca está totalmente presente en ella todo el episcopado. Por lo que es ella una manifestación *verdadera y plena* pero no *total*.⁹ Por otro lado, pareciera concedérsele a la Iglesia universal una cierta prioridad sobre la Iglesia particular, al menos una prioridad lógica, en el sentido que aquella aparecería como la realidad primera de la que la segunda es imagen. Pero creemos que no habría que ir más allá en el tema de la prioridad pues, de una parte, los textos no dicen nada explícitamente y, de otra, la totalidad de los textos nos hacen recibir este tema de un modo distinto. Esto es, que el Concilio aun cuando refiere primariamente a la Iglesia universal todo aquello que le compete como tal al misterio de la Igle-

⁹ Esta lectura ha sido presentada por H. LEGRAND, "Nature de l'Église particulière et rôle de l'Évêque dans l'Église", en W. ONCLIN [ed.], *La Charge pastorale des évêques*, US 74, Paris 1969, 103-176; aquí 106-111. A. BANDERA critica esta lectura de Legrand como contraria a la letra y al espíritu del Concilio ("Iglesia Particular e Iglesia Universal", *Ciencia Tomista* 105 [1978] 67-112, aquí esp. 78-80). Concordamos con este último autor en que el Concilio quizás haya preferido usar *vere* (verdaderamente) en lugar de *plene* (plenamente) pero la cuestión no radica tanto allí como en la comprensión de lo que se dice con dichos términos. Por ello nos parece más acertado quizá distinguir entre plena y totalmente, teniendo entonces que la Iglesia particular es expresión *plena* pero no *total* del misterio de la Iglesia, el cual se manifiesta sólo en el conjunto de la *communio ecclesiarum*, de allí que —como el mismo autor nota— ni siquiera se pueda "afirmar que la Iglesia de Roma encarne *todo* lo perteneciente a la Iglesia universal" (ibid., 80). Ver G. CANOBBIO, "Chiesa particolare, Chiesa universale", *Rivista del Clero Italiano* 70 (1989) 6-15, quien entre otras cosas escribe: "La Chiesa universale è il molteplice attuarsi della Chiesa, che non la moltiplica, ma allo stesso tempo, ne mostra la cattolicità, cioè la pienezza gradualmente realizzandosi", 12; "La Chiesa universale non è un super-organismo di cui la Chiesa particolare dipenderebbe. La Chiesa si realizza in molti luoghi e tempi: in tal modo si mostra come cattolica. Ma là dove si realizza c'è già tutta", 15. E. LANNE, "L'Église locale et l'Église universelle", *Irénikon* 43 (1970) 481-511, esp. "L'ensemble des charismes à l'intérieur du peuple de Dieu", 500-503; J.M.R. TILLARD, "Iglesia de Dios. Católica, en un lugar", en *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca 1999, 87-159 (en adelante, IglL), donde podemos leer por ejemplo afirmaciones como esta: "La Iglesia de Ijeso tiene la *totalidad* de la Iglesia, pero no es *toda* la Iglesia", 88.

sia querida por Cristo deja del mismo modo muy claro que una tal realidad se expresa *en y desde* la realidad de la Iglesia particular.¹⁰

Se podría concluir que el Concilio, sin decirlo, supone una *mutua determinación* de ambas realidades, o mejor dicho, las describe más bien como dos aspectos de una misma realidad, o sea, existe la Iglesia de Cristo, una y única, y existe como universal y particular al mismo tiempo, aspectos estos que determinan a aquella en sus contenidos tanto teológicos como jurídicos.¹¹

No está de más recordar que encontramos expresado el modo de la *relación* entre la Iglesia universal y la Iglesia particular en el

¹⁰ No se puede ocultar la continua predilección de la teología 'católica' por subrayar la universalidad de la Iglesia; su historia le había mostrado los peligros de ciertos particularismos y cómo muchas veces la Iglesia universal, y/o la de Roma como expresión de la misma, había salvado la libertad eclesial de las garras sectarias. Pero el Concilio no ha partido o encuadrado su eclesiología desde un universalismo liso y llano sino desde el misterio de la Iglesia, dando así prioridad a la ontología de la gracia sobre las estructuras jurídicas y ha señalado, quizás tenuemente para su momento, que dicho misterio está vivo y operante *en y desde* las Iglesias locales/particulares. Así se encontrarán textos que recalcan una y otra vez la necesidad de que las realidades eclesiales particulares/locales han de estar *en relación* o en comunión con la Iglesia universal y textos que expresan la necesidad de que esta última esté abierta a incluir y respetar las particularidades de aquellas. Quizás sean más los primeros que los segundos, pero ambos están presentes indicando un camino de reflexión y de acción futuras (LG 13c; 22b; CD 23.2; PO 6d; 10a.c; 11b; OT 2e; AG 10; 19; 20-22; 26b; etc.). Ver en este sentido el comentario y advertencia de G. PHILIPS en torno por ejemplo a LG 13c: *La Iglesia y su Misterio*, Barcelona 1968-1969, I, 231-232; H. LEGRAND, *La Iglesia Local* 1-3, 145-147. Aun alguien como A.M. ROUCO VARELA para quien existe una "subordinación" de la Iglesia particular a la Iglesia universal reconoce que ello "no significa absorción, al contrario, la unidad eclesial, emergente de la 'communio Ecclesiarum', es unidad de oficio y de misión en la diversidad pastoral. Es más, la diversidad pastoral de la Iglesia es condición 'sine qua non' de la realización universal de la 'communio hierarchica Ecclesiarum'", en "Iglesia universal - Iglesia particular", *Jus Canonium* 22 (1983) 221-239, aquí 237.

¹¹ Estos aspectos el Concilio los puso en evidencia desde su primer documento dedicado, como sabemos, a la Liturgia. Señalemos por ejemplo que a diferencia de Trento, donde el aspecto comunitario había quedado algo en penumbras, en el Vaticano II aparece con claridad que dicho aspecto es uno de los que evidencia la dimensión universal de las celebraciones particulares: "las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es 'sacramento de unidad', esto es, pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por lo tanto, pertenecen a todo el Cuerpo de la Iglesia [*universum Corpus Ecclesiae*], influyen en él y lo manifiestan [*manifestant et afficiunt*]" (SC 26; también 41b; 42b).

contexto donde la *Lumen Gentium* está hablando de la *relación* de los obispos dentro del colegio (LG 23).¹² De allí que parecería claro que el *ex quibus* ha de ser interpretado en el sentido de la *communio ecclesiarum*, la cual no es otra cosa que la expresión o manifestación de la *unidad católica* realizada verdadera y plenamente en cada una de ellas y que hace de todas una sola Iglesia.¹³ Evitándose así caer en una concepción federativa o autárquica de la Iglesia, donde cada una de sus partes se valdría a sí misma independientemente de las otras.¹⁴

Como puede observarse, el Concilio no ha presentado una elaboración acabada de la Iglesia particular,¹⁵ los datos que hemos ex-

¹² Resaltar dicho contexto no es secundario, pues el Concilio no encuadra el tema de la Iglesia local/particular, como se hará en el posconcilio y nosotros aquí, dentro de una *eclesiología de comunión* sino que aparece en estrecha vinculación con la constitución jerárquica, lo que ha llevado a privilegiar más la perspectiva universal, institucional y jurídica. Ver entre otros: E. LANNE, "L'Église locale et l'Église universelle", 481-511 y lo ya dicho en nuestra n. 2.

¹³ Por ello se puede decir que la Iglesia de Cristo vive y obra en cada "*altaris communitate*" (LG 26a); que la Iglesia particular es "*portio gregis dominici*" (LG 28b; CD 28a) y que por ello está al servicio de la "catolicidad" (LG 13b.c; AG 22b) con su fisonomía propia, su liturgia, su tradición espiritual, su estructura canónica, su teología y sus propias iniciativas apostólicas (UR 14b; 17a.b; LG 23d; OE 3). De allí que no nos cansaremos de subrayar que la Iglesia una sólo se realiza en la pluralidad de las Iglesias locales y que sólo la unidad y totalidad de ellas forma la Iglesia una.

¹⁴ Ver, entre tantos: E. LANNE - J.J. von ALLMEN, *La Chiesa locale*, Roma 1972, 26 n.7 y 40 n.14; A. ANTÓN, "Iglesia Universal - Iglesias Particulares", 435: "La comunión eclesial nunca puede entenderse como una confederación de varias Iglesias, sino como la Iglesia de Cristo una y única, constituida en muchas Iglesias locales y de muchas Iglesias locales. Todos los elementos internos y externos que Cristo, en el Espíritu Santo, ha dado a su Iglesia, se realizan en las Iglesias locales"; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1992, esp. cap. 6.2 "La 'Communio Ecclesiarum'", 220-236. Y. CONGAR decía que "la Iglesia (las Iglesias) es una fraternidad, una comunión. Cada Iglesia local realiza el misterio de la Iglesia sin más, pero busca la comunión de las otras Iglesias", *Ministerios y Comunión Eclesial*, Madrid 1973, 93-94 (en adelante. MCE).

¹⁵ Ver E. LANNE, "L'Église locale et l'Église universelle", 495 n.2: "Il [Vaticano II] n'a pas élaboré une théologie de l'Église locale [...] La meilleure définition de l'Église particulière (on a évité volontairement le terme Église locale) se trouve au n° 11 de la constitution *Christus Dominus*, mais il est curieux de relever qu'elle se fonde sur le n° 26 de la *Lumen Gentium* qui raccroche la théologie de l'Église locale à la fonction sanctificatrice de l'évêque. Le *munus docendi* et le *munus regendi* ne sont pas mis en relation directe avec l'Église locale. On peut dès lors difficilement parler d'une 'théologie de l'Église locale' élaborée par Vatican II".

traído aparecen en contextos donde nunca se pretende tratar de ellas de modo directo y explícito. Sin embargo, hay que reconocer que un aporte significativo ha sido poner de relieve la importancia de la misma y haber dado de ella la clave síntesis para ulteriores comprensiones, esto es, haberla presentado sin más como *la realización en un lugar del misterio de la Iglesia una y única*.¹⁶ Tampoco encontramos en el Concilio una definición exacta de la Iglesia universal en cuanto tal. Podemos entender por el conjunto de las afirmaciones y según aquello que venimos diciendo, que se la entiende como la comunión universal de todo el pueblo de Dios con sus legítimos pastores, entre los cuales es importante resaltar el lugar del obispo de Roma juntamente con el colegio de todos los demás obispos extendidos por todo el orbe (LG 9; 13; 17; 22b; CD 10a; 23b; OT 2e; PG 11b; AG 26b).¹⁷

¹⁶ Lo afirma con claridad G. PHILIPS: "Las Iglesias particulares no son unidades que se adicionan o federan para construir la Iglesia universal. Cada Iglesia particular 'es', al contrario, la Iglesia de Cristo en cuanto presente en un lugar determinado y está provista de todos los medios de salvación dados por el Señor a su pueblo [...] La misma Iglesia, una e indivisa, se encuentra asimismo en Roma, en Filipos, en Éfeso, etc. No por eso, sin embargo, son absorbidos los grupos locales en la comunidad total: conservan su propia subsistencia, pero en unanimidad cuyo fundamento ontológico es necesario reconocer", *La Iglesia*, I, 383. También H. LEGRAND, *La Iglesia Local* 1-3, 147: "Hay razón para afirmar que el Vaticano II ha puesto las bases de un renacimiento de las Iglesias locales, tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales y empíricas, que respondían a los deseos inmediatos de los padres conciliares. Así, sin esperar clarificaciones teológicas más profundas ha confirmado las conferencias episcopales existentes, reforzando sus estatutos y hecho obligatoria su institución en todas partes (CD 36-38). Ha deseado también que se establezcan relaciones entre ellas, de una nación a otra (CD 38,5). Por otra parte, ha hecho obligatorios en la Iglesia local diocesana los consejos presbiterales (PO 7), fomentando la instauración de los consejos pastorales como representantes de todas las categorías del pueblo de Dios (CD 27) y la de consejos de laicos (AA 26). Ha pedido igualmente el restablecimiento de los sínodos diocesanos y de los concilios provinciales o plenarios (CD 36). Además, ha sugerido instaurar un sínodo de obispos junto al papa para permitir a Roma escuchar la voz de las Iglesias locales por una vía distinta de la de los obispos individuales (CD 5)".

¹⁷ Ver B. NEUNHEUSER, "Iglesia universal e Iglesia local", en G. BARAÚNA [ed.], *La Iglesia en el Vaticano II*, Madrid 1966, II, 631-656; G. GHIRLANDA, "Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico", en R. LATOURELLE [ed.], *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 629-650, quien desde una lectura común y clásica, entre otras cosas, afirma: "La Iglesia católica universal en cuanto tal no es definida [por el Concilio], pero podemos decir sin duda que es todo el pueblo de Dios que, bajo la guía del romano pontífice y del colegio de los obispos, se extiende por toda la tierra", 636.

1.2. La relación entre Episcopado y Primado

El Concilio trata del tema del episcopado y del primado principalmente en el capítulo III de la LG (18-29). Por lo tanto lo hace a la luz del misterio de la Iglesia ya tratados en los capítulos I y II.¹⁸ Y además, a dicho capítulo III hay que entenderlo con relación al capítulo IV con el cual forma el binomio que expone la constitución de la Iglesia, exponiendo claramente de este modo que dicha constitución está conformada con los dos elementos con que Cristo quiso dotar a su Iglesia para que esta llevase en su nombre adelante la misión de realizar su reino. Tenemos así que se trata en el capítulo III, de: "La Constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado" y en el capítulo IV, de: "Los laicos". Si bien nosotros nos detendremos a resaltar los elementos más significativos en orden a nuestro tema comprendidos en el Cáp. III nos parece importante no olvidarse del contexto donde se encuentra. En una docena de números se nos expone la constitución jerárquica de la Iglesia hablándonos así fundamentalmente de los "diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo" (LG 18), pero se referirá en particular (*in specie*) al episcopado (LG 18-27) y al final sobre los presbíteros (LG 28) y los diáconos (LG 29). En la mayoría de los textos (LG 18-25) aparece de continuo el tema del papa y el primado.¹⁹ De la simple estructura y lugar del capítulo se puede apreciar, desde ya, el enfoque que el Concilio ha querido darle al tema de la jerarquía en la Iglesia. Podríamos sintetizarlo diciendo que se ha buscado dar prioridad a una visión teológica sacramental sobre una visión meramente jurídica institucional como se verá al analizar los mismos textos.²⁰ Así se

¹⁸ Podemos decir que pareció, metodológicamente, más conveniente comenzar tratando lo que hacía, teológicamente, a la Iglesia en su conjunto y luego pasar a considerar aquellos temas que hacen referencia a miembros y aspectos particulares de la misma. Conviene, por tanto, tratar lo que hace al fin y luego aquello que corresponde a los medios; pues "en el plan de Dios, el pueblo y su salvación son el fin; la jerarquía es el medio" (*Schema Constitutionis de Ecclesia*, 1964; *ActaSyn III/I, Relatio Generalis*, 209-210 [56, 3,2]).

¹⁹ Ver al respecto H. LEGRAND, "Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 75 (1991) 551; H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del papato nel terzo millennio*, Brescia 2002, 135-136; W. HENN, "Historical-Theological synthesis" en *Il Primato del successore di Pietro*, 222-273, aquí 265.

²⁰ Como bien comentaba Y. CONGAR: "El orden puesto entre el capítulo de LG sobre el pueblo de Dios (cap. II) y el capítulo sobre la jerarquía (cap. III) ha traducido la prioridad de una ontología sobrenatural de base sobre las estructu-

podría decir que según el Concilio la estructura jerárquica de la Iglesia es ministerial y esta realidad tiene su fundamento en la sacramentalidad del episcopado principalmente, el que es complementado por diversos grados de ministerios, también de base sacramental, como son los presbíteros y los diáconos. El primado del papa aun no teniendo un fundamento sacramental se apoya en la sacramentalidad del episcopado, dado que el que será llamado a ejercer tal servicio ha de formar parte del episcopado y ejercerá por ello un *ministerio* ante todo *episcopal*.

Vemos entonces que el Concilio a la hora de presentar la constitución jerárquica de la Iglesia, ha puesto nuevamente a consideración la Iglesia como sujeto común, abandonando una eclesiología fundamentalmente de tipo sustancialista y asumiendo otra de tipo más relacional. El misterio fontal para los padres conciliares es el *misterio Trinitario*, por lo que serán las relaciones intratrinitarias las que dicten el *modus vivendi* de la *Ecclesia* y no algún parámetro sociológico.

El encuadre distinto ya lo observamos por ejemplo en la primera parte del párrafo de LG 18, donde vemos que la constitución jerárquica de la Iglesia tiene su base dogmática en la relación *comunidad – ministerios*:

Cristo el Señor, para dirigir al *Pueblo de Dios* y hacerle progresar siempre, *instituyó* en su *Iglesia* diversos *ministerios* que *están ordenados al bien de todo el cuerpo*. En efecto, *los ministros* que poseen la sagrada potestad *están al servicio* de sus hermanos para que todos los que son miembros del *Pueblo de Dios* y tienen, por tanto, la verdadera dignidad de cristianos, aspirando al mismo fin, en libertad y orden, *lleguen a la salvación* (LG 18, cursiva nuestra).

De este mismo texto y del espíritu conciliar se desprenden algunos puntos clave que la eclesiología o una teología de los ministerios no pueden soslayar:

1. El marco que justifica y da razón de ser a una *Comunidad eclesial* y sus *ministros* es el *Pueblo de Dios* (LG 9) que, antecede, comprende y supera los límites de lo meramente eclesial.

2. Los diversos ministerios (ordenados o no) *están para el bien* del cuerpo eclesial, por lo que su forma y función nacerán más de una vez de las necesidades que dicho cuerpo tenga y desde allí se irán institucionalizando.

ras institucionales y jurídicas” (“Ministerio y estructuración de la Iglesia”, en MCE, 35).

3. Los ministerios “ordenados sacramentalmente” (= ‘jerarquía’) *están al servicio* de *todo el Pueblo de Dios*, por lo tanto, no sólo para funciones meramente eclesiales y/o eclesiásticas; pues no se trata de dejar de lado la potestad sagrada para poder ponerse al servicio de los demás, sino que se trata de ponerla justamente *al servicio* (de Cristo en servicio de otros).

4. La modalidad ministerial, deberá asumir el camino de la libertad y el orden, para lo cual el ministerio nunca estará sobre la comunidad ni la comunidad sobre el ministerio, sino que estarán en servicio mutuo y recíproco.

5. Finalmente, no se ha de olvidar que la razón de ser de la *Comunidad* con sus *ministerios*, no es otra que *hacer presente históricamente la salvación* en Jesucristo. De allí que toda realidad ministerial ha de estar *en la comunidad* y *frente a la comunidad*, como signo real y eficaz (sacramental) de Jesucristo, única Presencia Salvadora.

1.2.1. Lo que “enseña” el Vaticano II

Siguiendo al Concilio y sin querer perdernos en detalles pasaremos ahora a exponer, lo más sintéticamente que nos sea posible, lo que los textos nos dicen del episcopado y del primado en sí y el modo que estos tienen de relacionarse en la estructura jerárquica de la Iglesia. El párrafo de LG 18b, ante todo, ubica la doctrina que ha de exponer en clara continuidad con el Vaticano I:

1. se retoman fórmulas acerca de la fundación de la Iglesia, de la institución de los Apóstoles y sus sucesores (DH 3050).-

2. se retoma la doctrina del Primado Pontificio (DH 3051).-

3. el Concilio propone nuevamente la definición dada por el Vaticano I y señala su intención de proponer y declarar la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los Apóstoles.-

Jesús instituyó con los apóstoles “una especie de colegio o grupo estable” (*ad modum collegii seu coetus stabilis instituit*) “y eligiendo de entre ellos a Pedro lo puso al frente de él” (*cui ex iisdem electum Petrum praefecit*). He aquí el episcopado naciendo del grupo estable de los doce instituido por Jesús, por lo tanto de origen divino. He aquí el fundamento sobre el que descansa la Iglesia peregrina, el Pueblo de Dios. Iglesia que el Señor fundó (*condidit*) en los apóstoles (cf. Ap 21,14) y edificó (*aedificavit*) sobre Pedro, el primero de ellos (cf. Mt 16,18) siendo él la piedra angular (cf. Ef 2,20) de modo tal que su misión a través de ellos durase hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20). De allí que los apóstoles “se preocuparon de instituir (*ins-*

tituendis) a sus sucesores”. Estos conformarán “el orden sagrado de los obispos”. Aquí hay que notar al menos dos cosas significativas.

Primero, el hecho de subrayar en su enseñanza “que por institución divina los obispos han sucedido a los apóstoles como pastores de la Iglesia” (LG 20).²¹ Segundo, se establece un paralelismo entre la sucesión del ministerio (*munus*) primacial de Pedro y la sucesión del ministerio (*munus*) apostólico, donde el primer analogado es Pedro.²² No deja de extrañar este cambio en la argumentación ya que hasta aquí se venía hablando de los apóstoles y entre ellos de la principalidad de Pedro y aquí pasa a ser Pedro el referente primero, si bien es claro que lo que se pretende es resaltar únicamente que en ambos binomios existe una sucesión apostólica que fundamenta el *munus* pastoral, el lenguaje no dejar de ser para nada ingenuo. Y esto último es importante subrayarlo pues el Concilio habla de una transmisión de ministerio, de servicio, y no ya de poderes. Así pues, se señalará que los apóstoles “comunicaron a sus colaboradores, mediante la imposición de manos (cf. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6-7), el don espiritual que se ha transmitido hasta nosotros en la consagración de los obispos” (LG 21).²³ He aquí el paso del colegio apostólico al colegio episcopal realizado bajo el ámbito sacramental, en el fondo bajo el ámbito de la verdadera *communio*. En definitiva el Concilio

²¹ La constitución refiere en n.15 y n.16: Concilio de Trento, *De sacramento ordinis*, c. 4, DH 1768; Concilio Vaticano I, *De Ecclesia Christi*, c. 3, DH 3061; Pío XII, *Mystici Corporis* (29 junio 1943), *AAS* 35 (1943) 209 y 212; LEÓN XIII, *Et sane* (17 diciembre 1888), *AAS* 21 (1888) 321s.

²² La constitución refiere aquí en n.14 a LEÓN XIII, *Satis cognitum* (29 junio 1896), *AAS* (1895-96) 732.

²³ Los obispos, sucesores de los apóstoles; el texto da el siguiente principio: “Esta misión divina [LG 19], confiada por Cristo a los Apóstoles, tiene que durar hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), pues el Evangelio que tienen que transmitir es el principio de toda la vida de la Iglesia”, del cual se deduce la sucesión apostólica: “Por eso los Apóstoles se preocuparon de instituir en esta sociedad jerárquicamente organizada a sus sucesores” (LG 20a.). Demostrada por testimonios históricos (Escritura y Tradición) de manera escalonada: 1º diversos colaboradores; 2º colaboradores inmediatos para acabar y consolidar la obra comenzada por ellos; 3º por tanto nombraron “a algunos varones” (*huius modi viros*) y dispusieron que a su muerte, otros “varones probados” (*virii probati*) les sucedieran en su ministerio. La única razón de ser de todo este desarrollo: la manifestación y conservación de la Tradición apostólica. El modo ministerial está como todo ministerio relacionado con la comunidad, los obispos son fundamentalmente *pastores* junto con sus colaboradores, los presbíteros y los diáconos (triple grado). Su “oficio” (*munus* más que *potestas*) se transmite como en el caso de Pedro a sus sucesores, en este caso “el orden sagrado de los obispos”.

“enseña” que el episcopado es un sacramento, constituyendo “la plenitud del sacramento del orden”.²⁴ Ahora bien, si por la consagración episcopal se le confiere al obispo la totalidad de sus funciones pastorales (triple *munus* de santificar, enseñar y gobernar),²⁵ poniendo así en directa conexión el ministerio episcopal respecto del ministerio de Cristo, por otro lado el Concilio recuerda que el ministerio episcopal ha de ser ejercido en el seno de una comunidad jerarquizada por lo

²⁴ Como el mismo Concilio, aceptamos aquí el fundamento sacramental sin más, no entrando en las disquisiciones histórico-teológicas ya conocidas que no van al fondo de nuestro tema. Recordemos simplemente lo que en la *Relatio* del cardenal König se dice al respecto: “Commissio doctrinalis censuit hic non agi de definitione solemnii [En efecto, el texto solo dice “enseña”, *docet*]. Pro tali autem doctrina authentice proponenda existant rationes graves, scilicet, 1º. Argumentum ex liturgia; 2º. Argumentum ex natura rei, quod illa consecratio episcopalis sit apex sacerdotii; 3º. Factum historicum validae consecrationis episcopalis sine praecedenti ordinatione presbyterali; 4º. Quod textus sedulo evitat questionem adhuc disputatas inter theologos”, *ActaSyn* III/I, 203.

²⁵ Sobre la sacramentalidad del Episcopado consideremos que el nº 21 está conformado por dos párrafos: el primero, 21a, a partir de un principio cristológico (Jesucristo, Sumo Sacerdote) analiza los diversos oficios (*tanta munera explenda*); el segundo, 21b, retoma el tema de la sucesión apostólica, añadiendo que ella se otorga a través de un sacramento. Lo que nos interesa señalar aquí es lo que dice el texto: “por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden [...] la consagración episcopal confiere, junto con la función [*munere*] de santificar, también las funciones [*munera*] de enseñar y gobernar [‘jurisdicción’]”. A esta afirmación del 30 de Octubre de 1963, dieron su sí 2123 padres con 34 que dieron su no. El tema en discusión fue que el sacramento ahora otorgaba la ‘jurisdicción’, a qué entonces la *missio canonica*. Pero para la mayoría, interpretada por la comisión redactora del Concilio, había sido claro: “los ministerios episcopales, los tres, los da la consagración episcopal, para ejercerlos, los tres, es necesaria la *comunidad jerárquica*” (aquí se separa entonces *munus* [oficio] de *potestas* [potestad]), lo que no deja de crear cierta tensión con la comprensión sacramental del episcopado según LG 21. Esta última expresión que intenta expresar la unión de cada obispo con el colegio episcopal y con el papa y –de un modo más implícito– la *relación* de cada Iglesia local con la *comunidad* de la Iglesia universal, trae sus dificultades. Ya las traía en el momento mismo de llevarse a cabo el Concilio, prueba de ello es el nº 2 de la *NEP*. Intentando salvar la unidad vital y activa de la Iglesia que podría perderse detrás de los particularismos o del pluralismo degenerado en cualquier caso, no deja de correr el peligro de ensombrecer la fuerza del término *comunidad*, que debería bastar por sí solo para salvar lo mismo que se pretende con el término ‘jerárquica’. Pero aún no parece que estemos en condiciones –históricas que no teológicas– de tamaña concepción. Se podría haber hablado de “*comunidad*” o en todo caso de “*comunidad apostólica*” (Ver LG 24: *communio apostolicam*). Pero de ello hablaremos más adelante.

que para el ejercicio efectivo de dichas funciones es condición *sine qua non* la “comunidad jerárquica con al Cabeza y con los miembros del Colegio episcopal” (LG 21b; 22a).²⁶

La realidad colegial que forman el Romano Pontífice y los Obispos es presentada por el Concilio como determinada por disposición del Señor y de manera semejante (*pari ratione*) como se ha dado entre el único Colegio apostólico que formaron Pedro y los apóstoles (LG 22).²⁷ La ley de proporcionalidad entre Pedro y los apóstoles y sus sucesores y los obispos es algo que según el Concilio viene del Señor y ha de ser mantenida, de allí que todo el número, retomando la enseñanza del Vaticano I, se dedique a recordar la *relación* entre el colegio o cuerpo episcopal y su cabeza.

El Concilio recuerda que el carácter y la naturaleza colegial del orden episcopal son algo atestiguado por la Tradición de la Iglesia antigua.²⁸ Y ello se ha reflejado en varias prácticas: los lazos de

²⁶ Sobre la llamada “comunidad jerárquica” ver H. LEGRAND, “Collégialité des évêques et communion des églises dans la réception de Vatican II”, 551-555, quien entre otras cosas afirma: “la collégialité est fondée dans l’ordination qui donne accès à un siège épiscopal dans une Église donnée, ce dont témoigne la coutume jamais révoquée d’attribuer à tout nouvel évêque au moins un siège fictif [...] Plus, profondément, le pouvoir de l’évêque se fonde désormais dans un processus sacramental”, 553. Además, sobre diversas interpretaciones sobre el origen y la naturaleza de la *potestas sacra* luego del Vaticano II, consultar por ejemplo: A. CELEGHIN, *Origini e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia 1987. A favor de una diferenciación en la complementariedad, ver J-B. D’ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l’Église*, Paris 1992, esp. 142-161.

²⁷ Ver además sobre los dos tipos de colegialidad que se entrecruzan en el Concilio, una vista más desde la Iglesia universal y otra desde la Iglesia local, el artículo de J. RATZINGER, “La colegialidad episcopal”, en G. BARAÚNA [ed.], *La Iglesia*, II, “Reflexión sobre dos tipos de teología de la colegialidad”, 763-765. Congar dirá que “el Concilio ha hablado de colegialidad principalmente en su sentido estricto, jurídico tanto como dogmático. Los oponentes han recusado ciertos testimonios invocados entonces, diciendo que hablaban de la comunión, no de la colegialidad en sentido estricto. Mas no se puede aislar a ésta de aquella. Hay un principio general de la colegialidad, por el cual la colegialidad jurídica se fundamenta ontológicamente en la naturaleza profunda de Iglesia como comunión. Y aquí hay sin duda una línea vital para la eclesiología del porvenir” (Y. CONGAR, “El papado después del Vaticano II”, MCE, 174).

²⁸ H. DE LUBAC reconocía que la colegialidad episcopal, si bien nunca había sido objeto de una definición dogmática, solemne, es parte indudable de la Tradición de la Iglesia; ver *Diálogos sobre el Vaticano II*, Madrid 1985, 59-60. Ver además los aportes de B.D. DUPUY, “Hacia una teología del episcopado”, en Y. CONGAR – B.D. DUPUY [ed.], *El Episcopado y la Iglesia universal*, Barce-

unidad, de amor y de paz entre los obispos y con el obispo de Roma; los Concilios; los Concilios ecuménicos; la participación de varios obispos en la consagración episcopal. Dicho colegio “expresa la diversidad y la unidad del Pueblo de Dios”, dando a entender que la unidad le viene dada por estar “reunido bajo una misma cabeza” y la diversidad por los obispos quienes (siempre “respetando fielmente la particular preeminencia de su cabeza”) “ejercen la potestad que les es propia para el bien de sus fieles e incluso de toda la Iglesia” (LG 22b). El Concilio, además, parece distinguir entre “*potestas collegialis*” (LG 22b) y “*collegialis affectus*” (LG 23c), comprendiendo en el primer caso a todos los obispos en comunión con el papa, cabeza del colegio, y en el segundo pareciendo referirse solamente a la relación entre los obispos, por ejemplo en las Conferencias episcopales.²⁹

Otro aspecto a considerar es que según los textos tendríamos que admitir que en la Iglesia existen dos formas de gobierno, una *personal* y otra *colegial* y que compete al papa decidir cuando toca a una y cuando a la otra, dado que es el único que puede ejercer su autoridad “siempre con entera libertad” (*semper libere exercere*) (LG 22).³⁰ Creemos que lo difícil de aceptar no sea la entera libertad del

lona 1966, 19-28 (en adelante esta obra la citaremos EIU); O. ROUSSEAU, “La doctrina del ministerio episcopal y sus vicisitudes en la Iglesia de occidente”, en EIU, 260-286.

²⁹ Ver p. ej.: C. COLOMBO, “Il significato della collegialità episcopale nella Chiesa secondo la ‘Lumen Gentium’”, *Rassegna di Teologia* 21/3 (1980) 177-188; considerar para la relación personal y colegial y el rol del papa lo que dice en p. 181 n.16, p. 183 n.11 y en pp. 186-188; aquí sintetiza sus análisis bajo el título “Algunas consecuencias de la doctrina conciliar acerca de la colegialidad”, donde dice que: a) Se ha de mantener dos formas (una personal y una colegial) como ejercicio de autoridad en la Iglesia y que toca al solo Romano Pontífice decidir cuándo y cómo se ejerce una u otra; b) el *affectus collegialis* y el *espíritu de comunión* no dan lugar a un verdadero derecho jurídico, pero pueden contribuir notablemente a individuar la oportunidad de una forma personal o colegial de la suprema autoridad; c) el Concilio estimula la institución de órganos y medios aptos que posibiliten a los fieles, según el grado de su responsabilidad y competencia, expresar su pensamiento acerca del bien de la Iglesia.

³⁰ Así se ha hablado de dos sujetos inadecuadamente distintos, tesis más o menos avalada por el Concilio: el papa y el papa junto a los obispos (LG 22b; 25c; NEP 3) tenemos por ejemplo a: J. HAMER, “Note sur la collégialité épiscopale”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 44 (1960) 40-50. Otros en cambio hablaban de un único sujeto: el colegio episcopal (siempre *cum capite suo*) aquí tenemos por ejemplo a K. RAHNER, “Sobre el ‘ius divinum’ del episcopado”, en K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episcopado y Primado*, Barcelona

papa sino que quede restringida sólo a él y que se argumente unidireccionalmente que el cuerpo “sólo junto con su Cabeza” “y nunca sin su Cabeza” (*una cum Capite suo*) (*numquam sine hoc Capite*) dando a entender que la “cabeza” puede actuar sin el cuerpo; eso va más allá de reconocer el primado. Pues la entera libertad, en el caso de la afirmación conciliar como en el caso de que sea considerada para todos, nunca podría ir ni más allá ni en contra de la comunión apostólica y siempre dentro del mismo *corpus ecclesiarum*, pues si sobrepasase esos límites ya no sería libertad, pues tanto el papa, como cualquier obispo o todo el colegio con o sin el papa sólo pueden obrar en libertad si obran en, desde y para la comunión. Además de oscurecer la fuerza de verdad que es que el papa es siempre cabeza porque es miembro de un cuerpo y no al revés. Otra cosa es reconocer que el papa puede actuar “separadamente” (*seorsim*), que es obvio que no implica aisladamente o allende la comunión. Si bien es verdad que el colegio no se entiende sin el papa, debería ser tan verdad que al papa no se lo entiende sin el colegio. Él es primero no fuera sino dentro del colegio.³¹

Es verdad que el otro problema es considerar al papa no como un obispo (si bien el primero y principal) entre los obispos sino el *episcopus universalis* por encima y no dentro del colegio.³² En estas

1965, 70-144; Y. CONGAR, “Préface” a J. COLSON, *L'Épiscopat catholique*, Paris 1963, 7-13 (el mismo Colson está por esta opinión); ÍD., “Sínodo, primado y colegialidad”, en MCE, 211-223; ÍD., “El papado después del Vaticano II”, en MCE, 175-183. Para otros, quizá los menos, habría un único sujeto que sería el papa con dos formas de ejercer su potestad, colegial o personal, así por ejemplo: M.R. GAGNEBET, “L'origine de la juridiction collégiale du Corps Épiscopal”, *Divinitas* 5 (1961) 431-496; A. GUTIERREZ, “Collegium episcopale tamquam subiectum plenae et supremae potestatis in universam Ecclesiam”, *Divinitas* 9 (1965) 421-446.

³¹ Ver H. LEGRAND, “La colaboración obispos / papa: cooperación y autoridad”, *IuIp*, 153-157, que entre otras cosas afirma: “La coincidencia de los adjetivos que califican el poder del papa y el poder del colegio episcopal (plenario, supremo, universal, ordinario, inmediato y episcopal) es entonces una coincidencia material que no obliga a pensar que se trata del mismo y único poder supremo. Hay lugar para dos poderes de este tipo. Con tal que no coincidan en su fin y su objeto formal” (p. 155). No parece ser esta una lectura común de los textos pero no por ello deja de ser objetivamente fundada y sugerente a la hora de ‘leer’ mejor los textos magisteriales.

³² Sin embargo habría que subrayar que lo importante en el Vaticano II es que el lugar y el ejercicio del primado ha sido presentado desde la óptica del colegio apostólico, de allí que habría que decir con Tillard: “El papado tiene sus raíces en el episcopado. Para el obispo de Roma, lo mismo que para el conjunto de los obispos, todo procede de un mismo y único sacramento (el episcopado);

consideraciones se puede observar cómo en el fondo late la necesidad imperiosa a la época del Vaticano II de completar y en algún sentido ofrecer un correctivo a la visión que del primado y de los obispos había quedado en el Vaticano I pero por lo mismo se ve que este último condicionó quizás demasiado la elaboración de los textos. Así, permítasenos decir, sintética y gráficamente, que tenemos como resultado el pasaje de una Iglesia *piramidal* a una *conooidal* sin llegar del todo aún a una *comunional*.³³

En este contexto quizás sea necesario preguntarse dónde se encuentra la traba en la *relación* entre primado y episcopado, o sea, dónde se encuentra la dificultad para que la realidad colegial liberada de todo esquematismo jurídico responda a una verdadera *eclesiología de comunión*. Parecería que no en la realidad del primado en cuanto tal, sino en adjudicarle la sola potestad suprema en la Iglesia de un modo que daría a entender que podría prescindir aunque más no sea en actos o momentos puntuales del resto de colegio. En otros términos, de concebir una comunión no sólo *cum Petro* sino fundamentalmente (aunque no siempre se diga y solo se lo insinúe) *sub Petro*, dado que el equilibrio, tanto en los textos de ambos Concilios Vati-

de una misma y única misión, que es la de construir y mantener a la Iglesia en la comunión; de un sólo y único poder que les es dado de cara a esa misión. Pero este poder se actualiza de manera diferente según el cargo que se reciba en el colegio: en el obispo de Roma la dimensión de *sollicitudo universalis* se realiza a título especial, aunque siempre en el seno de la gracia sacramental del episcopado [...]. Y ello en orden a hacer posible la presencia de la *Ecclesia catholica* en la *Ecclesia localis* y la construcción de la *Ecclesia catholica (universalis)* en la comunión de las *Ecclesiae locales*” (J.M.R. TILLARD, *El Obispo de Roma*, Santander 1986, 61 [en adelante, ObRom]).

³³ De allí los límites de la colegialidad en el Concilio, que podríamos resumir así: a) Perspectiva más jurídica que teológica al abordar las relaciones papa – obispos; b) una visión más universalista que deja en segundo plano la realidad de las Iglesias locales; c) no haber sacado las debidas consecuencias teológico-pastorales del principio de la colegialidad quedándose en declaraciones sólo de principio. Al respecto H. Legrand presenta bien desarrollado este punto exponiendo cuatro límites: 1º- “una escisión bastante ruinosa entre «colegio de obispos» y «comunión de Iglesias»; 2º- “un concepto de colegio donde siempre depende de su jefe, sin que este tenga obligación canónica de actuar en colaboración con aquél”; 3º- “ya que, de derecho divino, no puede haber acción colegial que no sea sino aquella de todo el cuerpo de los obispos, esta doctrina corre el riesgo de ser inoperante”; 4º- “la colegialidad no se presta a la expresión de las Iglesias regionales ([LG] n. 33)” (LEGRAND, *IuIp*, 122-126). La imagen comunional se acercaría más a la de “una elipse con dos focos: primado y episcopado” como reportaba Ratzinger en K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, 49.

canos como en la misma práctica que les ha seguido, no deja de ser muy inestable y ambiguo al respecto.³⁴

1.2.2. El Vaticano I “recibido” por el Vaticano II

No podemos aquí realizar toda una exégesis minuciosa del Vaticano I en sí mismo y de su recepción por el Vaticano II, trabajo que por cierto muchos autores mejores capacitados ya han realizado,³⁵ por lo que intentaremos bosquejar los elementos más claros y positivos que emergen de todo el material que disponemos en orden a esclarecer nuestra temática.

Según el Vaticano I la naturaleza del primado consiste en que: el Romano Pontífice tiene la *plena y suprema* potestad de jurisdicción *sobre toda* la Iglesia. Dicha potestad incluye no solo lo que entra en el ámbito de las cosas de fe y de costumbre sino además todo lo que tiene que ver con la disciplina y el gobierno. De allí que su potestad es *suprema* e implica por lo mismo que no sólo le compete *de modo* principal sino *pleno*. Aun cuando haya elementos que maten o completen esta descripción (definición dogmática para ser más precisos) del primado, no se podrá negar que ella favorece una cierta visión monárquica en la organización de la Iglesia.³⁶ Su *potes-*

³⁴ Es interesante al respecto señalar que la Congregación para la Doctrina de la Fe en sus consideraciones sobre *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia* (1998) si bien usa la expresión *cum Petro* (nº 11) nunca usa *sub Petro* aunque habla de la obediencia que todos deben en la Iglesia al sucesor de Pedro (nº 8).

³⁵ Considerar la bibliografía señalada al respecto por A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, Madrid-Toledo 1986-1987, II, 400-405. Como un referente en el modo de tratar la problemática, mencionemos a: R. AUBERT, *Vaticano I*, Vitoria 1970; G. DEJAIFVE, “Primado y colegialidad en el Concilio Vaticano I”, en EIU, 583-601; H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, esp. cap. 3 al 5; P. RODRÍGUEZ, “Naturaleza y finalidad del primado del papa: El Vaticano I a la luz del Vaticano II”, en *El primado del sucesor de Pedro*, 103-139.

³⁶ En este sentido Congar afirmaba que: “le premier Concile du Vatican a trop présenté le pouvoir papal comme isolé, alors qu’il est appelé à être exercé, non seulement dans l’Église, mais en union avec le Collège des évêques, qui est, lui aussi, d’institution divine”. Y dentro del mismo contexto, en una nota agregaba: “l’Église n’est pas purement monarchique, mais collégiale: le pur papalisme est exclu au même titre que le pur épiscopalisme ou le conciliarisme [...] le pape est constitué tête et a un pouvoir propre reçu du Christ, et pas seulement du fait de sa place dans le Collège, ce pouvoir lui est cependant donné pour qu’il soit tête du Collège; il ne peut l’exercer que dans le corps, sans que cela le subordonne juridiquement aux évêques ou à leur assemblée en concile. Le pape n’a le pouvoir suprême que comme *Caput Collegii*, et donc *in Collegio*, bien qu’il le tienne d’un

tad es verdaderamente *episcopal* (*vere episcopalis*)³⁷ en el sentido no tanto que él sea un obispo entre otros sino que lo es de la Iglesia universal, que la ejerce de modo *ordinario e inmediato*.³⁸ Ello sin menoscabo de la potestad de jurisdicción episcopal de los obispos, dado que ambos pastoreos tienen un mismo origen divino, dando lugar sí a una subordinación pero no a una rivalidad entre ambas potestades.³⁹

La finalidad del primado según el Vaticano I es la “*unitas fidei et communionis*” y dicho *servicio de unidad* se realiza a través de mantener *la unidad del episcopado*. Esta clave ministerial del primado no fue muy tenida en cuenta en el pos Vaticano I privando la más de las veces en la conciencia católica común el viejo axioma “*papa*

titre original, propre et, en ce sens, personnel, non de sa seule qualité de *Caput Collegii*” (CONGAR, “Préface” a J. COLSON, *L’Épiscopat Catholique*, 11-12 n.6).

³⁷ Ver entre otros: W.F. DEWAN, “‘Potestas vere episcopalis’ en el Concilio Vaticano I”, en EIU, 602-624; este autor apuesta a un abandono de la fórmula por alguna más conveniente, como sería: “poder de jurisdicción pastoral” (p. 624). Para Congar, según vimos en su momento, era preferible a la hora de referirse al papa como “vicario de Cristo” usar la expresión de “pastor universal”, porque “cette catégorie de ‘pasteur universel’ pourrait bien, sans l’éliminer, prendre la place de celle de ‘jurisdiction’, en privilégiant la finalité spirituelle du ‘pouvoir’, à savoir réunir les frères dans la profession fervente de la foi et de l’amour du Seigneur Jésus” (Y. CONGAR, “Le pape, patriarche d’occident”, en *Église et papauté. Regards historiques*, Paris 2002, 24, reconociendo el mismo Congar que “évidemment, ce titre de ‘pastor universel’ est à la limite entre le vrai et l’excessif, mais on peut le comprendre et l’admettre”, *Entretiens d’automne*, Paris 1987, 70-72).

³⁸ Ver entre otros: G. THILS, “*Potestas ordinaria*”, en EIU, 625-641.

³⁹ Según Tillard, “el primado no puede conllevar nada que le haga salirse del terreno de lo que connota el episcopado tal como lo ha comprendido la Tradición” (ObRom, 184) y ello encuentra su lugar en el Vaticano I como una “intuición clave”, si bien “mal explicitada” pero “sófisticadamente contenida en el mismo” y es que “la potestad (*potestas*) existe en función del oficio (*officium, munus*), y existe únicamente para que éste pueda ser ejercido” de allí que “la potestad del obispo de Roma, dado que su oficio va esencialmente dirigido a la unidad de la Iglesia, debe, evidentemente, articularse con el de los demás obispos, encargados de construir la Iglesia”, ObRom, 188. En este sentido, recordamos con Jiménez Urresti que el Vaticano I: a) expuso la doctrina del papado en un ambiente y perspectiva *dialécticos* y no precisamente en trato y lenguaje de directa exposición *positiva*; b) expresó el papado con terminología y estilos *latinos*; c) expuso la doctrina del papado impregnada toda en categorías del derecho, con fuerte sabor *juridicista* y menoscabo del planteamiento estricta y básicamente teológico (T.I. JIMÉNEZ URRESTI, “La colegialidad episcopal en el magisterio pontificio desde el Vaticano I al Vaticano II”, en J. LÓPEZ ORTÍZ – J. BLAZQUEZ [ed.], *El Colegio Episcopal*, II, Madrid 1964, 412-413).

omnia potest”, animado de una lectura maximalista del otro axioma tan canónico como ese de que “*prima sedes a nemine iudicatur*”. Evidentemente nadie negaba los límites del papado pero sí lo sacaba en la práctica de su lugar natural, esto es de la *episkopē*.⁴⁰ Pues es evidente que si ha de estar al servicio de la unidad de la fe y de la comunión ha de disponer de todos los medios necesarios para ello, lo que no supone que tenga que ser un super obispo o un super papa. Pues se puede decir que los padres conciliares buscaban fundar más una *unitas in uno* que una *unitas sub uno* (DH 3061).

El Vaticano II ha asumido en principio sin más la doctrina del primado expresada por el Vaticano I, buscando como ya se ha señalado complementarla con la doctrina, algo mejor desarrollada, del episcopado y, sobre todo, la de su sacramentalidad (LG 18). Pero ya el mismo Vaticano II ha hecho una *relectura* sino del contenido sí de los términos utilizados por la *Pastor Aeternus*. Por ejemplo, un término al que en los textos y en el contexto del Vaticano I no se le puede negar una cierta centralidad o, al menos, importancia es el de *jurisdicción*; pues bien, si tomamos la LG en sus números más significativos sobre la constitución jerárquica de la Iglesia (18-27) no encontraremos ni una sola vez dicho concepto.⁴¹ Allí donde el Vaticano I había habla-

⁴⁰ Tillard sostiene que aun cuando la constitución *Pastor aeternus* puede prestarse “a una interpretación moderada”, “fue recibida y comentada con un espíritu ultramontano triunfante”, ObRom, 47. El autor señala tres puntos importantes de dicha constitución: 1º) “Contempla el ministerio de aquel a quien denomina ‘pontífice romano’ como un servicio a la Unidad de todo el pueblo de Dios” (DH 3050) “se trata, pues, del poder (*potestas*), pero en relación con un ministerio, una función (*munus*) que tiene por objeto ‘que el episcopado sea uno e indiviso’” (DH 3050). 2º) “Habla además de la *Iglesia* romana y de su primado como de aquello que contiene y explica el primado del *pontífice* romano” (DH 3057, 3060). “Es asombroso que no hayan estudiado las implicaciones de este paso de la *Iglesia* romana al *pontífice* romano”. 3º) “La infalibilidad de la que goza el pontífice romano, en determinadas circunstancias y bajo determinadas condiciones, es aquella de la que Cristo ha provisto a su Iglesia” (cf. DH 3974). Pero agrega que: “esta nota de moderación va acompañada, sin embargo de graves limitaciones, la más grave de las cuales es la falta de precisión acerca de los derechos del episcopado frente a los que se afirma que posee el Pontífice romano”, ObRom, 45-46. Ver además en Y. CONGAR, “Primer Concilio Vaticano”, en *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, Historia de los Dogmas, III 3c-d, Madrid 1976, 275-282.

⁴¹ Ver al respecto: T.I. JIMÉNEZ URRESTI, “La colegialidad episcopal en el magisterio pontificio desde el Vaticano I al Vaticano II”, 411-521; aquí esp. 487-488; E. CORECCO, “L’origine del potere di giurisdizione episcopale”, *La Scuola Cattolica* 96 (1968) 3-42.107-141; J.M.R. TILLARD, ObRom, 189-191;

do de “primado de jurisdicción” (DH 3053) o de “potestad de jurisdicción” (DH 3060), el Vaticano II sólo habla de “primado” y de “potestad”.⁴² Con ello queremos sugerir que se podría, sin mayores análisis, aceptar la posibilidad de colegir el contenido sustancial de la doctrina del primado, tanto en el Vaticano I como en su recepción por el Vaticano II,⁴³ buscando mejores expresiones, mejores conceptos, más teológicos y menos jurídicos, que respondan más y mejor no sólo a las demandas de los tiempos sino al mismo corazón de la verdad revelada.⁴⁴

G. ALBERIGO, “La jurisdiction”, *Irénikon* 49 (1976) 167-180, esp. 168, n.1. La misma ausencia se puede notar en la encíclica de Juan Pablo II *Ut Unum Sint*, 94-95; ver el comentario de J.R. VILLAR, *Eclesiología y Ecumenismo*, 249-253: “‘Recepción’ de la Const. Dogm. *Pastor Aeternus* en *Ut Unum Sint*”.

⁴² Respecto del Vaticano I retengamos el comentario de G. DEJAIFVE, en EIU, 591: “Ya sabemos las ásperas discusiones que se originaron en el Concilio a propósito de la armonización entre la jurisdicción del papa y la de los obispos, declaradas ambas ‘episcopales, ordinarias e inmediatas’. La saña, si se nos permite la expresión, empleada por la Comisión de la fe en mantener estas tres palabras, a pesar de las vivas críticas a que daban pie, muestran claramente que la intención del Concilio por parte de los dirigentes era terminar con el galicanismo y el febronianismo, que trabajaban por limitar el ejercicio de la jurisdicción pontificia. De ello resulta el aspecto primariamente jurídico que reviste la presentación Primacia en su relación con el episcopado y la insistencia con que se intentó subrayar la sujeción absoluta de los obispos al papa”; y en 594: “la Comisión de la fe [...] reforzó el valor jurídico del acto personal del Soberano Pontífice insertando a última hora la fórmula que debía provocar la crisis final del Concilio y tantos equívocos en lo futuro: *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*”.

⁴³ La recepción del Vaticano I por el Vaticano II espera de la Iglesia y en ella de la teología y su magisterio lo que Congar llamó una “re-recepción”, ver en algunos de sus escritos: “La réception”, *Église et papauté*, 234; “Église, Concile, Papauté”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 62 (1978) 88; “Autour de crises contemporaines”, *ibid.*, 63 (1979) 621 y “Le concile Vatican I en question”, *ibid.*, 68 (1984) 452-455, donde entre otras cosas decía: “le retour du *quo au quod*, disons du titre d’*autorité* au contenu de la fonction ou de l’*objet*. Cette prééminence du *quod* sur le *quo* a des applications dans plusieurs domaines”, 455. Tillard acomete dicha tarea en su escrito *El Obispo de Roma*. Son interesantes, en este sentido, las apreciaciones de E. GHILKAS, “Comment ‘redresser’ les définitions du premier concile du Vatican”, *Irénikon* 68 (1995) 163-204.

⁴⁴ Como bien dice Juan Pablo II: “es necesario hoy encontrar la fórmula que, expresando la realidad en su integridad, permita superar lecturas parciales y eliminar falsas interpretaciones”, UUS 38. A. Antón señala al respecto, muy acertadamente, que hoy se prefiere la expresión *primado pastoral* a la de *primado de jurisdicción* reflejando así mejor la imagen del *buen pastor* que nos

Finalmente, señalemos que al presente lo que urge es la traducción práctica de estos contenidos, por ejemplo: el ministerio de Pedro dentro del ecumenismo; el modo de elección de los obispos; un ejercicio de los Sínodos como espacios de real comunión y participación (por ende no meramente consultivos); el rol y el alcance de las Conferencias Episcopales (nacionales, regionales). Y ello se nos impone por honestidad teológica y porque en la actualidad, como señala monseñor J.R. Quinn, “en el ejercicio del papado hay dos cosas que, en grado mayor que otras, son el máximo problema para la Iglesia y la unidad cristiana. La primera es la centralización; la otra, la necesidad de una reforma de la Curia Romana”,⁴⁵ cosas que por cierto pueden hacer dudar sobre el alcance de los cambios impulsados por el Vaticano II a la vez que pueden estimular la búsqueda de transformaciones reales a la luz de la misma doctrina conciliar.⁴⁶

Retengamos el n° 23 de la *Lumen Gentium* donde, a partir del tema de las *relaciones* de los obispos dentro del colegio, encontramos uno de los mejores textos que reflejan una *eclesiología de comunión* que debe guiar nuestros pasos en esta temática de modo tal de no querer simplemente sustituir un centralismo papal con un centralismo colegial, sino apuntar a dar una impronta comunal y, en este sentido, colegial a todo el modo de estructurarse y de obrar de la realidad histórica de la Iglesia:

Cada uno de los obispos, por su parte, es el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal. *En ellas y a partir de ellas* existe la Iglesia católica, una y única (LG 23, cursiva nuestra).

legara Jesús y que este quiso que Pedro ejercitara de modo particular y, además, no deja de recordar que la función pastoral incluye los aspectos jurídicos e institucionales pues ya estos están implícitos en la estructura sacramental de la Iglesia, ver ANTÓN, *El Misterio de la iglesia*, II, 1023. Pablo VI, ya se expresaba en términos similares: “El primado de Pedro en la conducción y el servicio del pueblo cristiano iba a ser un primado pastoral, un primado de amor. En el amor ya inextinguible de Pedro a Jesús, tendrían sus cimientos la naturaleza y la fuerza de esa función pastoral del primado apostólico”, Alloc. “Incontri del divino risorto con gli apostoli” (29-03-1967), en *Ins.*, V, 715-717, aquí 716.

⁴⁵ J.R. QUINN, *La reforma del papado*, 237; ver además: 129-153.171-184.189-192.222-241.

⁴⁶ Ver al respecto H. LEGRAND, *IuP*, 90-114: “El post-Concilio: nuevas tensiones surgen en torno a las Iglesias locales. Ensayo de identificación de las cuestiones eclesiológicas en juego” y “¿Por qué ese retorno a la centralización romana? ¿Una divergencia sobre la catolicidad en el marco de la globalización?”.

2. La *relación* entre Iglesia local – Iglesia universal. Primado y Colegialidad en J. M. R. Tillard

En nuestro estudio de Tesis a Tillard lo hemos comprendido dentro de la parte final de un proceso que se desarrolló a lo largo del llamado “siglo de la Iglesia”. En general se podría sintetizar diciendo que en el siglo pasado se llevó a cabo un camino que ha buscado armonizar dos aspectos claramente emergentes en la vida y en la reflexión de la Iglesia a lo largo de toda su historia. Nos referimos, por un lado al aspecto sacramental y místico, y por otro, al aspecto social y jurídico. Las aguas divisorias, entre oriente y occidente, y entre la reforma y la contrarreforma, pasan, más allá de los matices particulares, por allí. Los autores francófonos por nosotros elegidos, forman una parte significativa del camino de clarificación de la identidad de nuestra Iglesia, en ese sentido han ido muchos de sus aportes. Dentro de este contexto, y dependiendo de él, es dónde hay que comprender las relaciones existentes entre la Iglesia local / particular y la Iglesia universal. Relaciones que están en estrecha vinculación con las relaciones entre el episcopado y el primado papal.⁴⁷

Jean-Marie Roger Tillard nació el 2 septiembre de 1927 (en las islas Saint-Pierre y Miquelon, Canadá) y murió, enfermo de cáncer, el 17 noviembre del 2000 en Ottawa.⁴⁸ En las citas que hemos reportado en la nota anterior podemos descubrir detalles de su vida y obra como profesor y teólogo, aquí sólo nos basta señalar que estamos frente

⁴⁷ Así por ejemplo ya lo consideraba, poco antes del Concilio Vaticano II, un teólogo de la talla de K. RAHNER cuando al tratar el tema de Episcopado y Primado desarrollaba uno de los ítems bajo el significativo título de “La relación Primado – Episcopado como caso de la relación Iglesia Universal – Iglesia Local”, en K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episcopado y Primado*, 24-35 [el original es de 1961]. Para H. Legrand, por ejemplo, “articular en el ministerio del papa, su papel de obispo y su papel universal de primado es una de las condiciones para que la articulación entre las Iglesias particulares y la universal tengan verdaderas probabilidades de progresar”, (H. LEGRAND, “Ministerio romano y ministerio universal del papa”, *Concilium* 108 [1975] 190).

⁴⁸ Ver “Tillard”, *Dictionnaire des Théologiens et de la Théologie chrétienne*, 441; *Dizionario dei Teologi*, 1234s; *Diccionario de Eclesiología*, 1052s; G.R. EVANS – M. GOURGUES [ed.], *Communión et Réunion. Mélanges J.M.R. Tillard*, Leuven 1995, esp. “J. M. R. Tillard et son œuvre”, 3-59. Allí se encuentra en el apartado segundo una detallada bibliografía de Tillard desde 1961 hasta 1994, 5-20; J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y Sinodalidad*, Roma 1994, 229-244. Este autor ofrece una bibliografía que según él mismo dice “pretende ser completa desde 1961 hasta 1993 (ambos inclusive)”, 461-481; M. TANNER, “In Memoriam J. M. R. Tillard op (1927-2000)”, *One in Christ* 36 (2000) 378-381.

a un hermano que ha contribuido de manera significativa, tanto a través de sus escritos como de su participación activa, al ecumenismo y a la eclesiología de comunión. Sus 73 años de vida podrían sin duda ser calificados como años ‘eucarísticos’, esto es, años dedicados, ofrecidos como sacrificio, como ofrenda en favor de una *koinonía* profunda en Cristo y con todos los hermanos cristianos. Ha sido su vida “una pasión por la comunión”.⁴⁹ En torno a temas eclesiológicos ha centrado su atención y sobre ellos ha vuelto de una y otra manera, siempre ahondando más y mejor en los fundamentos.⁵⁰ En su búsqueda su brújula ha sido sin duda Jesucristo, revelado y recibido por la tradición viviente de la Iglesia católica. Ha sabido en este viaje “respirar con los dos pulmones” de aquella, con los grandes testigos de oriente y de occidente. No se ha desviado por senderos laterales, fue al nudo de la gran cuestión cristiana, *la salvación vivida como comunión*.⁵¹

Pues bien, para nuestra temática Tillard significa un aporte singular, dado que sobre la misma ha trabajado y contribuido significativamente, sobre todo después del Vaticano II. Para presentar su contribución hemos elegido como textos de estudio directo aquellos que han aparecido o han sido concebidos como libros.⁵² Ello por dos razones: desde el punto de vista cronológico todos pertenecen al posconcilio Vaticano II, menos el primero que aparece casi con el Con-

⁴⁹ T. RADCLIFFE, “A Passion for communion”, en EVANS-GOURGUES [ed.], *Communión et Réunion*, 3-4.

⁵⁰ Sin duda la *comunión, koinonía*, es en todos ellos como el común denominador, la clave de bóveda, el cauce y el torrente de todo su discursus teológico; ver al respecto sus artículos: “Koinonía”, V. Dans la vie chrétienne aujourd’hui, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1974, col. 1758-1769; “Koinonía”, *Dizionario del Movimento Ecumenico*, Bologna 1994, 644-649.

⁵¹ Ver, por ejemplo *L’Eucharistie, Pâque de l’Église*, Paris 1964, 23-34, donde entre otras cosas dice: “le Salut ne consiste pas seulement dans la rédemption, ni seulement dans la divinisation, il consiste en une rédemption débouchant dans la communion de Vie, en une communion de Vie enraciné dans la rédemption”, 34. También por ejemplo: *Le sacrement, événement du salut*, Bruxelles 1964, esp. 90-94; “Église et Salut”, *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 658-685; *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991, 28.60-61; “Church and Salvation”, *One in Christ* 20 (1984/4) 290-311; “Communion and Salvation”, *One in Christ* 28 (1992/1) 1-12.

⁵² Estos son: *L’Eucharistie, Pâque de l’Église*, Paris 1964; *L’évêque de Rome*, Paris 1982 (trad. española: *El obispo de Roma*, Santander 1986); *Église d’Églises*, Paris 1987 (trad. española: *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991, en adelante, IglIdgl); *Chair de l’Église, chair du Christ*, Paris 1992 (trad. española: *Carne de la Iglesia, Carne de Cristo*, Salamanca 1994, en adelante CIglCr); *L’Église locale*, Paris 1995 (trad. española: *La Iglesia local*, Salamanca 1999).

cilio. Además, desde el punto de vista metodológico y de contenido, las obras que elegimos resumen y reasumen muchas de sus contribuciones aparecidas en revistas, frutos de escritos de ocasión, coloquios, etc. queriendo así sus libros formar parte de su mayor contribución a la “eclesiología de comunión”.⁵³

2.1. Relación entre Iglesia local e Iglesia universal

La eclesiología de Tillard, su *eclesiología de comunión*, sacramental y mística como la de los Padres, al igual que la de ellos, es profundamente eucarística.⁵⁴ Es el misterio de la eucaristía el que redimensiona los otros misterios de la vida cristiana. Por lo que veremos que en la *relación* de Iglesia universal e Iglesia local, la clave de bóveda es la eucaristía.⁵⁵ De modo tal que se puede decir que sólo

⁵³ Lo dice el mismo Tillard, por ejemplo en *El obispo de Roma*: “Esperamos que estas páginas, nacidas como consecuencia de una prolongada dedicación al trabajo ecuménico y fruto de una prolongada labor docente [...], respondan a nuestro propósito. Se trata de poner, con toda humildad, las bases de la eclesiología de comunión que demanda la situación actual de las Iglesias. Ya habíamos iniciado esta tarea en nuestro libro *Devant Dieu et pour le monde, le projet des religieux*, en el que investigábamos el lugar de la santidad en la vida del pueblo de Dios”, ObRom, 11-12. En *Iglesias de Iglesias*: “Esta obra, fruto de muchos años de investigación, de compromiso ecuménico, se propone paliar esta deficiencia [“una recuperación de toda la visión de la Iglesia en torno a la comunión”] [...] desde nuestro primer libro, *L’Eucharistie, Pâque de l’Église*, hemos tenido la convicción de que la eclesiología de comunión era la que mejor respondía a los datos bíblicos y a las intuiciones de las grandes tradiciones eclesiales”, IglIdgl, 9. En *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*: “Nos parece que en su simplicidad, este libro permitirá comprender, no ya la estructura de la Iglesia de Dios –que presentamos en *Iglesia de Iglesias*–, pero sí la finalidad de gracia para la que existe esta estructura. Es algo así como el segundo tomo de nuestra eclesiología de comunión”, CIglCr, 12.

⁵⁴ “Nos proponíamos mostrar en carne viva, a partir de los textos más significativos de tres padres que pertenecen a tres tradiciones diferentes [Agustín, Crisóstomo, Cirilo], pero en la Iglesia todavía indivisa del siglo V, la convicción eclesiológica que vincula la eucaristía con la Iglesia. Sus convergencias fundamentales, que enriquecen los matices propios de cada uno, permiten afirmar que la tradición de los primeros siglos ve ante todo a la Iglesia como *comunión* de los bautizados con el Padre y entre ellos mismos, en el cuerpo de reconciliación de Cristo, nuevo Adán, que se da en la eucaristía”, CIglCr, 85.

⁵⁵ Véase lo ya expresado por Tillard en 1968 en su artículo “L’Eucaristia e la Chiesa”, en *Eucaristia: aspetti e problemi*, donde vemos el uso común de la terminología Iglesia local (pp. 65.68-69.80-81.83-86) en su relación con la Iglesia universal (pp. 83-85). De ello rescatamos dos cosas que son importantes y que quedan claras en el texto que reportamos a continuación. Una es cómo se establece

comprendiendo bien este misterio y desde este misterio a la comunidad creyente de los seguidores y seguidoras de Jesús, se ha de poder comprender el modo más adecuado de existir de la Iglesia de Dios en esta historia. Su tesis fundamental, “la eucaristía hace a la Iglesia”, es la que sostiene toda su construcción teológica (CIglCr, 39). Pues, una vez más recorriendo los textos del Nuevo Testamento y de la Tradición de los primeros siglos, Tillard, puede constatar que: “La Iglesia Universal es inmanente a la Iglesia local en la comunión con el cuerpo eucarístico”, conviene citar el párrafo más extensamente:

Lo que es preciso subrayar ante todo es una convicción de los primeros siglos, que llegó a olvidarse en occidente. Como el cuerpo eucarístico es verdaderamente el cuerpo del Señor que asume en sí mismo la totalidad de los creyentes, cada celebración eucarística hace comulgar a la Iglesia entera. La Iglesia universal es inmanente a la Iglesia local en la comunión con el cuerpo eucarístico. Y correlativamente, la Iglesia local que celebra el memorial del Señor es sacramentalmente comunión de la Iglesia en su totalidad, una totalidad que abarca todos los tiempos ‘desde el justo Abel’, todos los lugares, todas las situaciones. Cuando la tradición afirma que la Iglesia es eucarística, manifiesta ese sentido profundo de la unidad irrompible de la Iglesia de Dios, inseparable de su catolicidad, basada en su santidad, es decir, en su inserción en Cristo Señor. Donde se celebra una sinaxis eucarística, allí está la Iglesia de Dios tal como está en todas las sinaxis eucarísticas, como lo ha estado y como lo estará (IglDlgl, 37).

Quizás en este texto ya nos encontramos con todo lo esencial que habría que decir de la Iglesia universal y local, de cada una y de

correctamente la relación entre local y universal por medio de la eucaristía, y otra es que, en este contexto, Tillard señala que el sentido que él da al señalar que “la Iglesia es eucarística” no es el mismo que el que sostienen los de la eclesiología eucarística (p. 85 n.46). Escribe: “Dire che la Chiesa si costruisce a partire dalle comunità locali e che queste sono essenzialmente eucaristiche, significa dunque affermare che la Chiesa visibile, nella potenza dello Spirito e con la strumentalità del mistero gerarchico, sale in tutto realismo dal terreno umano continuamente lavorato dalla grazia e per conseguenza che essa cristallizza la misteriosa azione di Dio nel mondo. La Chiesa universale non è una cappa che cada dall’alto, già tutta fatta, per imporsi dal di fuori: una sorta di realtà astratta che bisognerebbe poi particularizzare adattandola alle circostanze concrete. Al contrario essa è il punto di arrivo, per e nell’eucaristia, di tutto ciò che Dio opera nel concreto delle esistenze umane. [...] La Chiesa è eucaristica, a tutti i suoi livelli, anche a quello della sua significazione visibile nel senso dell’insieme dell’*oikonomia* divina” (pp. 84-85).

la *relación* entre ambas. Se puede percibir porque Tillard dará prioridad a la Iglesia local en su eclesiología, hasta el punto tal que en el libro *Iglesia Local* lo que se propone presentar “es una eclesiología edificada sobre la realidad de la Iglesia local” (IglL, 14).

Ahora bien se ve que dicha prioridad viene justificada porque lo que hace visible el misterio de la Iglesia de Dios es el misterio de la Eucaristía celebrado en una comunidad concreta en un lugar concreto. Pero, a su vez, el mismo misterio eucarístico es el que la redimensiona dándole esa dimensión de totalidad en lo que tiene de localidad, digamos. De allí la “inmanencia” de lo universal con lo local, subrayando que dicha inmanencia es operada por la “comunión”, raíz y fruto del misterio eucarístico en torno al cual cobra vida y existencia realmente eclesial la comunidad de los creyentes. Por lo que podrá afirmar que “es entonces toda comunidad local reunida por la eucaristía la que es Iglesia” (IglDlgl, 39). Sin duda alguna, para Tillard, la Iglesia *es* la Iglesia local (y viceversa). Más aún, siguiendo las huellas de los orígenes, puede afirmar que “la Iglesia local era ella misma comunión de las comunidades locales” (*ibid.*). Por ello podrá decir que la Iglesia, es una comunión de Iglesias locales (IglDlgl, 40; 121; 128; 148; 234).⁵⁶

Dicha comunión de Iglesias locales no es la simple suma de comunidades locales esparcidas en diferentes lugares (ver CIglCr, 24), no es la suma de las eucaristías celebradas por doquier (ver CIglCr, 69-70), así como la comunión cristiana no es la suma de los individuos cristianos (CIglCr, 23-24). Y ello porque ante todo la Iglesia es “una” pero posee “la unidad propia de una *comunión*”, lo que hace que ella no sea “una suma de partes ni un todo compartido: es *comunión* de las Iglesias locales, *Iglesia de Iglesias*” (IglDlgl, 278). Como veremos el garante de esa *unidad católica* en la Iglesia local es el obispo (IglDlgl, 278-279).

Para Tillard el factor “local” como elemento primero y determinante del ser de la Iglesia viene justificado por el acontecimiento Pentecostés y la ley de la encarnación (IglDlgl, 25). La Iglesia surge así, “una y católica” pues en esa *localidad* circunscripta de Jerusalén se estaba manifestando la *totalidad* del proyecto salvador de ese Dios que habiendo elegido a un “pueblo particular” seguía siendo “el Dios universal” (IglDlgl, 25-27).

⁵⁶ Es bueno aclarar aquí con Tillard que “cuando hablemos de Iglesia local, nos referimos a la diócesis, no a la parroquia. En este sentido decimos que la Iglesia de Dios es *Iglesia de Iglesias*, una *comunión* de Iglesias locales, por consiguiendo una *comunión de comuniones*”, IglDlgl, 40.

Un dato importante es mantener siempre unidas unidad y catolicidad. Misterio este expresado de modo singular en la sinaxis eucarística (IglDlgl, 50-51; 246). La Iglesia “nace siendo ‘católica’”, entendiendo esa su catolicidad como “*comunión* de la multitud infinita de las formas humanas en la unidad de la fe” (IglDlgl, 156).

Veamos ahora algunas características esenciales de la Iglesia local, antes de ahondar en la eclesiología que de ella se desprende:

La Iglesia local, lugar de la verdad y de la fe: “Toda Iglesia local tiene la vocación de ser el anuncio-en-hechos, el acontecimiento revelador, de la fe que confiesa. Y realiza su vocación en el testimonio (la *martyria*) de su *comunión*, en el compromiso de sus miembros, en su sinaxis eucarística. Engendrada por la Palabra le da su vida” (IglDlgl, 160; 180-184).

La Iglesia local, lugar del arraigo del ministerio: “El ministerio es esencial a la Iglesia local, precisamente porque es servicio *vicarial* del testimonio apostólico que da fundamento a la fe”, (IglDlgl, 204). Ello tiene su fundamento en el sentido que en ella tiene la eucaristía y el obispo con relación a ambas. Pues, “la presidencia de la eucaristía es inseparable del cargo de conservar a la Iglesia local en su ser sacerdotal” (*ibid.*). Este factor es el que permite además afirmar que “en cada Iglesia local se encuentra la Iglesia apostólica” y que por ello “es menester que haya ministros que velen (*episkopein*) para que la Iglesia local permanezca en *comunión* con la comunidad apostólica” (IglDlgl, 205).

La Iglesia local, lugar del “servicio al evangelio”: pues ante todo “es la Iglesia local *como tal* la que ejerce el *sacerdotium*” (IglDlgl, 227) y siendo así una comunidad de bautizados “la Iglesia local como tal vive el evangelio gracias a la floración de todos los carismas que la componen y que brotan de un testimonio común” (IglDlgl, 234).

La Iglesia local, lugar de la unidad ecuménica: más aún ella es “ministro de unidad” pues ella ha de ser lo que ella recibe, dice Tillard siguiendo a Agustín “y puesto que lo que ella recibe es el cuerpo de reconciliación, de la *koinonía* universal, de la *catolica*, tiene que vivir con la ‘preocupación por todas las Iglesias’, o sea, de ‘la comunión de todos los bautizados’, en la gracia del Espíritu del Resucitado” (IglDlgl, 242).

La Iglesia local, lugar de la totalidad (catolicidad) que asume la unidad en las diferencias y las diferencias en la unidad: pues “pertenece a la identidad de la Iglesia local ser un grupo que no se refugia en particularismos, transformándolo en algo absoluto. Ella es

la que, por muy inculturado que se encuentre allí el cristianismo, confiesa y celebra la fe que se vive *hic et nunc* en otras partes, la que se vivió en el pasado en Pentecostés, la que se vivirá en el futuro hasta la llegada del Señor” (IglDlgl, 280).⁵⁷

Si bien lo hasta aquí dicho forma parte de la gran tradición, como ha mostrado Tillard, quedan aún como dos cosas que por el modo como son percibidas y vividas al presente entre las Iglesias necesitan una ulterior profundización. Una tiene que ver con el tema que señalábamos en el párrafo anterior con el añadido en la última nota, y es el peligro de una visión reduccionista de la Iglesia local “que puede percibirse en muchos autores occidentales que sienten la tentación de no considerar el ‘lugar’ de la Iglesia más que en función de sus ritos y de sus simbolismos religiosos” (IglL, 13).

La otra cosa que lleva a profundizar la realidad de la Iglesia local, por parte de la comunidad católica, es que de parte de las otras Iglesias cristianas no ven aún con claridad “cuál es la visión de Iglesia local que inspira a la tradición católica occidental”, sobre todo a la luz de que se tiene la impresión “que las Iglesias locales más vivas se sienten ‘comprimidas’, que no están a gusto, que no llegan a respirar a pleno pulmón el aire de su región...” (IglL, 9-10).

Basándose en las preocupaciones arriba señaladas Tillard buscará, en su libro *La Iglesia Local*, por un lado “mostrar cómo en ella [la Iglesia local] se cumple el evangelio en su integridad, explicando claramente que ella no es la radicalización de la ‘diferencia’ y cómo no se pone en peligro dentro de ella la reconciliación ‘católica’” (IglL, 12) y por otro lado intentará “mostrar cómo las mismas estructuras institucionales tienen que ver con la voluntad divina de una

⁵⁷ En este contexto es bueno recordar que: “Dentro de la lógica de la ley de la encarnación, la comunión dentro de cada Iglesia Local –y de las Iglesias locales entre sí– aúna la variedad de la creación y de los diversos contextos históricos. La Iglesia es católica porque aglutina en la comunión de Cristo Jesús la diversidad que tiene su fuente en la creación (integrándola en el espacio de salvación y de creación nueva abierto por la cruz). Es comunión de Iglesias, unidas ellas mismas en comunión de personas y enriqueciéndose con la diversidad. Desde el Nuevo Testamento, la diversidad tiene carta de ciudadanía. Por tanto, el estatuto eclesiológico de la ‘diversidad’ es positivo. Es –en todas sus formas– una riqueza en la que toma cuerpo la catolicidad”, CIglCr, 21-22. Y, a su vez, hay que resaltar que: “Paradójicamente, hundirse en su ‘diferencia’, equivale para la Iglesia local convertirse en una secta, o sea, dejar de ser ella misma en su especificidad de Iglesia. Al contrario, vivir la ‘diferencia’ en la comunión equivale a darle toda su amplitud en el ágape”, CIglCr, 23. Sobre el tema de la ‘diferencia’ ver J.M.R. TILLARD, “L’universel et le local”, *Tréikon* 61 (1988) 28-40.

salvación que penetra en los *lugares* de vida” (IgL, 13). Obviamente por su opción metodológica característica, nuestro Autor repetirá aquí cosas ya dichas, por lo que nosotros buscaremos extraer solamente aquellos puntos que, a nuestro humilde parecer, vienen a complementar y a fundamentar mejor la *eclesiología de comunión* edificada sobre la realidad de la Iglesia local.

La Iglesia de Dios *local* y *católica*

Un primer punto a sintetizar lo podríamos presentar así: la Iglesia de Dios es *católica en un lugar* o es, digamos, *local* y *católica*. Estamos hablando de la *Iglesia de Dios*, por lo que, como recuerda bien Tillard, el genitivo “incluye a Dios mismo en la identidad eclesial” (IgL, 41). Eso quiere decir que dentro del misterio de la Iglesia, tanto en su realidad *local* como *católica* el misterio *de Dios* tiene que ver y tiene que ver de modo esencial. De allí que no sea ocioso insistir en esos dos factores que constituyen la Iglesia de Dios en su más profunda realidad. Ahora bien, veamos por qué para Tillard el lugar y, con él, lo local, es lo más determinante.

a) La Iglesia de Dios, *local*

Básicamente nos parece que Tillard ofrece dos razones que justifican el apelativo de *local*. La primera, es que “la Iglesia nace en un lugar, Jerusalén”, pero con una doble característica que siendo “de un lugar” encierra en ella “un más allá” que la hace nacer como “Iglesia católica local” (IgL, 41-65). La segunda razón es que se da en un lugar concreto donde se experimentan las dos caras de la comunión, o sea, la reconciliación con Dios y entre los demás, siendo así la Iglesia local el lugar “donde el Espíritu reconcilia a la humanidad desgarrada” (IgL, 65-86).

Antes de pasar a explicitar el sentido del apelativo *católica* de la Iglesia de Dios, digamos algo de la elección del término “local” por el de “particular” que ha hecho Tillard.

Es justo en este contexto, en el comienzo de su libro, que se despacha con claridad exponiendo su postura. Habiendo señalado, como dijimos, que la *ekklesia* “nace como *Iglesia católica local*”, en una nota escribe: “Es imposible calificar a la Iglesia de Jerusalén de ‘Iglesia particular’. El adjetivo no tiene aquí ningún sentido. Es *Iglesia local* y no puede ser designada más que con este adjetivo” (IgL, 42, n.88). Más adelante se plantea directamente el problema, en los siguientes términos: “¿Iglesia particular o Iglesia local? Más allá de las palabras un problema” (IgL, 312-319).

Tillard establece su postura realizando un análisis crítico de la terminología y de los supuestos y consecuencias que implica para el nuevo *Codex Iuris Canonici* (1983) haber adoptado la noción de “Iglesias particulares”, diciendo que no cree “falsear los textos al pensar que para el Código la Iglesia particular es una ‘porción determinada del pueblo de Dios’...” (IgL, 316). Esta conceptualización encierra una comprensión que según Tillard es que el Código “considera como Iglesias particulares a la vez las diócesis y los grupos que, según dice, se le ‘asimilan’ (*assimilantur*)”. Ello le hace plantear algunos interrogantes (IgL, 317) y no deja de poner de manifiesto dos olvidos importantes en referencias al Concilio Vaticano II. Uno sería que cuando el Concilio dice *portio* para no decir *pars*, en la relación de la diócesis con el Pueblo de Dios (CD 11), lo hace porque es el modo de resaltar que se trata de una *portio* ‘humana’. El otro, se refiere a que se corre el riesgo de tomar “excesiva distancia del terruño en donde se implanta la Iglesia”, refiere la intuición de AG 22 (IgL, 313).

No obstante estos aspectos críticos y las salvedades indicadas por Tillard, él reconoce que el Código tiene, al menos en principio, su punto de partida en el Vaticano II y que éste al menos en este punto “no siempre se mostró coherente”, más aún, “de un documento al otro no sólo cambia la expresión empleada (*Ecclesia localis, particularis*), sino que varía el sentido” (IgL, 318). Sin aportar mayores argumentos, nuestro Autor pasa a concluir, “así pues” dice, que hay que “mantener la expresión ‘Iglesia local’”. Simplemente parece dar como argumentación su referencia a la Escritura,⁵⁸ como ya hemos desarrollado, dejando indirecta pero claramente sentado que para su elección del término local, se distancia tanto de la incoherencia –al menos terminológica– del Concilio, tomando de él aquello que coincide con su investigación y, a su vez, distanciándose de la opción parcial y no muy justificada, a su juicio, del Código.

⁵⁸ “Así pues, mantener la expresión ‘Iglesia local’ es, dentro de la fidelidad a la Escritura, permanecer en la intuición profunda de la *eclesiología de comunión* que vincula a la Iglesia a la obra de Dios en la creación. Porque la Iglesia no se sobrepone a la creación. Ella es, por el Verbo y el Espíritu creadores, obra de la gracia en el realismo de la ‘tierra de los hombres’. Las ‘dos manos del Padre’ actúan tanto en la una como en la otra. [Sigue una poesía de Péguy, que vendría a expresar lo mismo en lenguaje poético] Eso es precisamente la Iglesia local, en su plenitud de *don de Dios*”, IgL, 319.

b) La Iglesia de Dios, *católica*⁵⁹

Tillard, haciendo un recorrido por los Padres (IglL, 23-36) y luego por el testimonio de la Escritura, sobre todo analizando la catolicidad de la Iglesia de Jerusalén (IglL, 36-41), podrá sintetizar el tema diciendo que desde los comienzos la catolicidad, o más precisamente el adjetivo *katholikos* o la expresión *katholikē ekklesia*, ha madurado desde un sentido banal sin connotación eclesiológica alguna hasta expresar más bien “la plenitud de la *verdad*”, entendida esta última como la conformidad con lo revelado en el evangelio. Más adelante se puede decir que se incluye la expansión geográfica pero siempre considerando que lo importante es que en ella se encuentra la plenitud de la fe recibida y transmitida en comunión con los orígenes apostólicos. Dicho calificativo aplicado a la Iglesia local se torna fundamental pues le aporta su ser más profundo de Iglesia de Dios *en un lugar* y a su vez la abre a la comunión con las otras comunidades que comparten la misma catolicidad.⁶⁰ Por ello es bueno recordar que si bien la Iglesia local “tiene la *totalidad* de la Iglesia”, ella “no es *toda* la Iglesia” (IglL, 88). De allí que “una comunidad no puede ser Iglesia local más que en la *comunión* con las demás Iglesias” y resaltando que “su *comunión* ‘católica’ con las demás Iglesias no es por tanto

⁵⁹ *Católica* y no *universal*. Aquí tal vez convenga hacer una aclaración sobre la terminología usada o preferida por Tillard. Nos referimos al apelativo de *universal*, el cual, si bien es usado por él, no es el que en definitiva preferirá, al punto casi de abandonarlo o sustituirlo por el de *católico* o simplemente *Iglesia de Dios*. Para el uso de los mismos ver por ejemplo: IglL, 41-86; para la aclaración hecha por él mismo: “Respuesta a la conferencia de J.A. Komonchak”, en *Iglesias Locales y catolicidad*, 593-601. Además se puede ver, por ejemplo su artículo “Église catholique ou église universelle?”, *Cristianesimo nella storia* 16 (1995) 341-359, donde dice que el segundo término le parece mejor reservarlo sólo para calificar el designio de Dios, de salvación universal (p. 344) y luego teniendo en cuenta los diversos usos que el término ha tenido en las distintas tradiciones cristianas, se puede decir que llega a la conclusión que el mismo no llega a traducir las riquezas del término *católico* (p. 353). También en este artículo a partir de la aclaración de por qué es mejor el uso de *católica* aplicada a la Iglesia, esclarece mejor su preferencia por el uso de *local* en vez de *particular* (pp. 345-349.255-358).

⁶⁰ “La catolicidad no significa otra cosa que esta presencia de la identidad en la diversidad. Y el reconocimiento de la identidad en la diversidad la ‘sacramentaliza’ en la medida en que se expresa en palabras y en hechos de comunión [...] Catolicidad y comunión van a la par”, ObRom, 193; “L’Église n’est pas addition mais communion de ‘différences’. La catholicité n’est d’ailleurs que la qualité, la couleur particulière, l’éclat, que la ‘différence’ apporte à l’ensemble des biens et des valeurs partagées par tous” (J.M.R. TILLARD, “L’Universel et le local”, 28).

puramente geográfica. Existe en sinfonía evangélica con *todas* las comunidades que han sido, son y serán desde Pentecostés y hasta la liberación final, como consecuencia de la obra reconciliadora de Cristo, y por tanto de la Iglesia de Dios, en los lugares del mundo” (IglL, 102).⁶¹

c) Elementos de la estructuración de la Iglesia local

Un último punto que podemos sintetizar, completando algo más la teología de la Iglesia local, son los elementos que constituyen la estructuración de la misma en tanto y en cuanto Iglesia de Dios estructurada como don de Dios. Es casi todo lo que Tillard desarrolla en la segunda parte de su libro (IglL, 163-416).

Para él la estructura de la Iglesia está atravesada, por así decir, de un *dinamismo comunional* que lo penetra y determina todo, ello está dado por una “sinfonía de dones” (IglL, 162) que fundan como una “complementariedad estructural de carismas” (IglL, 172) que permiten a la Iglesia de Dios existir como un “pueblo de bautizados” (IglL, 331-332) regulado por “la sinergia” entre los fieles laicos y los ministros ordenados, la que, a su vez, expresa la “simbiosis” del “*sensus fidelium*” y “la del servicio de la *memoria*”, (IglL, 338-343). Para que este dinamismo sea regulado y aplicado correctamente en todos los estamentos eclesiales habría que mantener algunos principios o elementos claves. Veamos aquellos que a nuestro juicio son los más importantes.

La relación entre pastor e Iglesia local viene regulada por “la relación entre el presidente de la sinaxis con la asamblea eucarística” y recordando que “nadie puede cumplir sus funciones en la soledad” por ello, se hablará de “*collegium*”, de “*presbyterium*” y demás instituciones que “regulan y garantizan el ejercicio necesario de esta sinergia comunitaria”, puesto que “se necesita una ósmosis de todas las percepciones de lo que ‘el Espíritu dice a las Iglesias’ en la complementariedad de los carismas” (IglL, 171-173). “No hay Iglesia local sin ministerio; no hay ministerio sin Iglesia. Cada uno de los dos no es responsable más que de todo el conjunto”, puesto que “todos los cristianos son iguales en dignidad y en honor. No todos ministros.

⁶¹ Esta visión tiene consecuencias importantes en la eclesiología de comunión, por ejemplo a la hora de entender dentro de dicha sinfonía la vocación de la Iglesia de Roma (de ello nos ocuparemos más adelante) y en un tema importante como es la teología de la misión (remitimos a las páginas de Tillard ya que no nos detendremos en ello, aunque es muy importante señalarlo, ver IglL, 105-139). En cuanto a la relación de la Iglesia con el mundo ver su aporte: “La Iglesia y los valores terrenos”, en G. BARAÚNA [ed.], *La Iglesia y el mundo de hoy*, Madrid 1967, 247-286.

Sin embargo, con todos, en su sinergia, el Espíritu hace la Iglesia de Dios en ese lugar” (IglL, 174-175).

La teología de la Iglesia local está basada en dos pilares fundamentales: “la eucaristía” y “la *diakonía* episcopal”. Esto contiene consecuencias ecuménicas considerables puesto que “la *comunión* de las Iglesias exige la *comunión* de la *diakonía*” (IglL, 190-192). “No hay cuerpo eclesial sin Cabeza” pero a su vez “no hay cabeza sin cuerpo” de allí lo que se suele decir “el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo” (Cipriano) y “dondequiera que apareciere el obispo, allí está la Iglesia universal” (Ignacio) (IglL, 241).

“La estructura de la Iglesia no puede seguir el modelo de ninguna forma de régimen autocrático, despótico, arbitrario..., ni tampoco seguir el modelo democrático” ella “se regula según el modelo sinodal”, ello es así porque “la base de la estructura fundamental es *sacramental*”, lo que permite que en la dinámica comunal se dé “una especie de circunmención entre la igualdad que exige la participación de *todos* y la diversidad de responsabilidad o de competencia *dentro mismo de esta igualdad y de esta participación*” (IglL, 355-363). Es propio de la sinergia en la Iglesia local ejercer el principio de “subsidiariedad”, este pide “que se deje el mayor juego posible a los carismas personales y comunitarios, en donde las necesidades del bien común no exigen que intervenga la autoridad superior en nombre de su propia competencia” (IglL, 394-398).

Finalmente, dentro de una visión realmente ecuménica del misterio de la Iglesia de Dios desde la Iglesia local, es justo y necesario recordar que por su misma naturaleza sus fronteras “son porosas”, pues “no sería la Iglesia de Dios en un ‘lugar’ si se encerrase en sí misma” sin “vibrar por toda la vida del Cuerpo de Cristo, tanto en su herida como en el espacio eucarístico en donde se desvela su naturaleza y se celebra su verdad” (IglL, 409-415).

2.2. Noción de Primado – Episcopado – Colegialidad

Teniendo en cuenta la *eclesiología de comunión* de Tillard que parte desde la consideración de la *Iglesia de Dios* como Iglesia local, católica en un lugar, cuyas raíces son el misterio de la *koinonía trinitaria* y que por ende todo en ella está habitado por la savia que esa misma *comunión* produce, hemos de señalar que lo único que permite, una y otra vez, discernir la naturaleza de la Iglesia es mantener la necesaria “simbiosis o comunión de lo visible y de lo invisible, de lo comunitario y de lo personal, de lo jerárquico y de lo carismático (en el sentido tradicional de la palabra), de lo local y de la catolicidad”

(CIglCr, 140). La prioridad dada a la Iglesia local dentro de esta simbiosis comunal, que particulariza la *elesiología* de Tillard, nos lleva a enfocar este punto también de un modo particular. Sabemos, por ejemplo, que para él el primado del obispo de Roma ha de ser visto dentro de la sinodalidad eclesial y de la colegialidad episcopal (IglL, 592) y que por otro lado él reconoce que aún después del Vaticano II, “la colegialidad y la sinodalidad no acaban de encajar una con otra” (IglL, 307).

Así pues, siguiendo su lógica hemos de recordar que en la *Iglesia de Iglesias*, “la unidad eclesial se forja a dos niveles, radicalmente indisociables, que se compenetrán entre sí”. Estos son, de un lado, lo que se llama “colegio episcopal” y del otro lado “la *comunión* de las comunidades en la fe” (IglL, 148). Por lo que, en este esquema el ministerio, la *episkopē*, “tendrá un esquema comunal. Habrá entonces un ministerio de *comunión* y una comunión de ministerios” (IglL, 186).⁶² Todo este esquema comunal para pensar la realidad ministerial de la Iglesia creemos que en Tillard se puede presentar así: “de la comunión de la Iglesia (sinodalidad eclesial) al colegio de los obispos (colegialidad episcopal)” (IglL, 431) y “de la sinodalidad de los obispos a la ‘*concordia Ecclesiae*’” (IglL, 526).

Dado que ya hemos presentado la *elesiología* de la Iglesia local, para ver la realidad ministerial y en ella los temas que nos ocupan, seguiremos la siguiente lógica de análisis: primero veremos al obispo y su relación en y con la Iglesia local, luego pasaremos a ver el tema de la sinodalidad, después el de la colegialidad y finalmente la Iglesia local de Roma y en ella la realidad del Primado. Esperamos que al final quede presentada, lo más sintética y claramente posible, la *relación* intrínseca que existe –según Tillard– entre la localidad de la Iglesia de Dios y desde ella la *relación* entre sinodalidad, catolicidad y colegialidad (IglL, 550; IglL, 234).

2.2.1. El obispo en *relación* con la Iglesia local

Como bien señala Tillard sea como sean los orígenes precisos de lo que la tradición posterior llama ministerio ordenado,

⁶² Esta *episkopē* aúna en sí la *apostolicidad* y la *catolicidad*, poniendo así de manifiesto la responsabilidad confiada por el Espíritu a unos ministros ordenados (obispo, presbíteros, diáconos) para mantener fielmente a toda la Iglesia de Dios en la fe apostólica en todo tiempo y lugar. Vemos por lo mismo que *episkopē*, en el uso que hace Tillard, no se ha de identificar simplemente con el ‘episcopado’, pues aquella es un don del Espíritu dado no a personas aisladas sino a la comunión que forman. Ver J.M.R. TILLARD, “L’Église de Dieu est une communion”, *Irénikon* 53 (1980) 469.463.

episkopē, una cosa queda clara con los testigos más antiguos y es que la razón de ser de dicha realidad ministerial es básicamente la de “asegurar la referencia apostólica de lo que se vive en su Iglesia” y ello de dos modos, o sea, presidiendo la comunión y velando para que la coordinación de los carismas sean en orden a la edificación de la Iglesia (IglDIgl, 196-201). De allí que el ministerio sea “esencial a la Iglesia local, precisamente porque es servicio *vicarial* del testimonio apostólico que da fundamento a la fe” (IglDIgl, 204).⁶³ Ahora bien cuáles son las características que este ministerio tiene.

Dos nos parecen ser los conceptos que más resalta Tillard como fruto de lo que la tradición ha forjado en torno a lo que damos en llamar el obispo. El obispo está en la Iglesia local para ejercer en ella una *diaconía vicarial*, podríamos decir. Él recibe un ministerio que Dios da a la Iglesia pues repitámoslo, es sólo en la ministerialidad de la Iglesia que se explican los ministerios en ella. Así se podrá hablar del obispo “*diakonos* del Señor” (IglL, 184-197). Es servidor del *aphapax* apostólico; como ya hemos señalado, es servidor de la *memoria* viva de los testigos privilegiados de la Iglesia de Dios. Así “en el obispo, el Espíritu le concede a la Iglesia local su arraigo en el origen histórico, la remite *ab initio*” (IglL, 197). Además como el obispo no puede ni ocupar el lugar de Cristo, que sigue siendo el Señor y el Centro de su Iglesia, ni el lugar de los primeros apóstoles, testigos únicos privilegiados de una vez para siempre del acontecimiento Jesucristo, ellos ejercen su servicio de modo *vicarial* (IglL, 194; ver: IglDIgl, 208-210).

Para ejercer su ministerio como *diaconia*, en el sentido que venimos presentando, es obvio, aunque no tanto, decir que dicha *diaconia* ha de ser vivida en el espíritu de Cristo (IglL, 201-210). Ello pone de manifiesto un elemento muy caro a la tradición de los Padres y es ver en el obispo, como en Cristo, el servidor por excelencia de los pobres y desamparados, él es el presidente de los dos banquetes del Señor, el pan de vida, dado en la eucaristía y el pan de los pobres dado a los hambrientos (IglL, 208-210). La *diaconia vicarial* lleva al obispo a desarrollar dos elementos esenciales de su ministerio, estos son, el de “magisterio” (IglDIgl, 131-132), o sea, “perpetuar la *diakonia* de la palabra apostólica” y el de ser “modelo del rebaño” (IglL,

⁶³ Aquí es bueno recordar un axioma tradicional que de alguna manera a Tillard le gusta mantener, este es: ‘un sólo obispo para una sola ciudad’, dada la relación que existe entre el obispo y su sede (y viceversa), pues para él el no respetarlo plantea serios problemas a la praxis actual de las Iglesias así como a una sincera búsqueda de unidad. Ver por ejemplo: IglDIgl, 233-234. 312; IglL, 174-175.177-184.217.291-298.307-312.

211-214).⁶⁴ Desde estas características del ministerio del obispo se puede tener una mejor comprensión de lo que significa la “jerarquía” en la Iglesia de Dios. La jerarquía está sin duda al servicio de la *koinonia*, de la *diakonia* del *agape* (IglL, 214-216; 338; CIglCr, 86).

Todo lo que se viene diciendo no hace más que confirmar que en la Iglesia de Dios, así vista, el ministerio está al servicio de la comunión de la Iglesia local, estando “inserto” en el tejido de dicha Iglesia, y en este sentido se ha de reconocer que “la Iglesia local precede al ministro” (IglL, 242-244). Según Tillard, “la *sedes* tiene una significación eclesiológica muy rica”, en este sentido se recuerda que “los obispos se suceden *sobre la sede*” (IglL, 245). A partir de aquí nuestro Autor presenta algunos puntos actuales que de alguna manera representaría una praxis anómala que llega a lesionar la naturaleza auténtica del episcopado, como ser ordenaciones episcopales sin tener una sede concreta donde ejercer y definir su ministerio, el caso del modo de la designación de los obispos donde más por contingencias históricas que por desarrollos doctrinales la Iglesia local, sobre todo en occidente, cuenta poco o nada (IglL, 249-265).⁶⁵

Una clave esencial que no se ha de olvidar y que podría servir de correctivo a muchas de las anomalías actuales en la vida de las Iglesias es recordar que, por un lado “el obispo y su *sedes*, el pastor y su Iglesia local son inseparables” y ello se evidencia sobre todo en el mis-

⁶⁴ “El obispo es *diakonos* de Cristo, que es a su vez *diakonos* del Padre (que es *Agape*), no solamente por lo que hace, sino fundamentalmente por lo que es. El Espíritu lo llama a ser en la profundidad de su vida y por la calidad de sus actos, el discípulo encargado de ser en el seno de la Iglesia local la ‘memoria’ viva de Cristo que reúne y guarda ‘a los que el Padre le ha dado’”, IglL, 213. Digamos que los dos elementos señalados no agotan por cierto las funciones del obispo, pero eso sí son las más esenciales. De todos modos como ya se ha dicho (y Tillard lo repite de continuo), recordemos que el obispo es el presidente nato de la eucaristía en la Iglesia local (IglDIgl, 201-207.242-249). Así mismo tiene la función de santificar a su Iglesia, aquí se resalta la figura del obispo-esposo, “un tema que atraviesa los siglos” señala Tillard (IglDIgl, 210-212, n.75).

⁶⁵ “En varios casos, uno será ordenado obispo (como nuncio, como miembro de la curia romana, como rector de una universidad), mucho después de haber sido designado para una Iglesia local. Con esta práctica se actualiza la visión de una Iglesia universal que trasciende a las Iglesias locales y para la que, *como tal*, uno es ordenado ‘de forma absoluta’. Se pertenece primero como obispo al ‘colegio episcopal’, al que agrega la ordenación”: “Estamos entonces en la lógica del deslizamiento de la ‘*ecclesia ex (o in) Ecclesiis*’ a las ‘*Ecclesiae ex Ecclesia universali*’”, IglL, 250 y 251.

terio de la eucaristía⁶⁶ y que por otro lado “la sinodalidad (*comunión* de las Iglesias locales entre sí), la colegialidad (la *comunión* de los obispos entre sí) y la *comunión* del obispo con su Iglesia local son de hecho inseparables” (IglL, 275-276).⁶⁷

2.2.2. Sinodalidad

Como ya se ha podido ver cuando aquí se habla de *sinodalidad* se hace referencia a la *comunión entre las Iglesias locales*. Ello tiene su fundamento como ya se ha señalado en el hecho fundamental que la Iglesia local es la *católica en un lugar*, lo que hace que no pueda vivir encerrada en sus fronteras sino siempre creando lazos de comunión más allá de las mismas. De allí que la sinodalidad aparezca como una “expresión esencial de la catolicidad apostólica” (IglL, 446-448). Además también hemos ya señalado que es la *naturaleza sacramental* de la Iglesia local la que funda el *dinamismo sinodal*, entendiendo por este el dinamismo resultante de la articulación de “los derechos y deberes de todos los fieles *basados en el sacramento* de la iniciación cristiana por una parte, y la responsabilidad específica del ministerio ordenado *basada en el sacramento* del orden por otra” (IglL, 356-364). Este dinamismo es por su fundamento como vemos el que posibilita y del cual dependen todas las instituciones sinodales posibles (IglL, 364-378; IglL, 233-234).⁶⁸

⁶⁶ “D’une part, l’évêque assure donc à la communauté l’eucharistie qui le fait *une Église*. Mais d’autre part, c’est cette Église-local –le Siège, la *sedes*– qui dans l’antique rituel de l’ordination épiscopale est partie garante de la foi de l’évêque qu’elle se donne et que, au cœur de sa prière, l’Esprit ordonne par l’imposition des mains des évêques présents” (J.M.R. TILLARD, “Une ecclésiologie des ‘conciles d’Églises’”, *Proche Orient Chrétien* 32 [1982] 10).

⁶⁷ “Lo que el obispo es en su Iglesia, el colegio de obispos lo es en la sinodalidad de las Iglesias. La Iglesia local no es Iglesia de Dios más que en la *comunión* sinodal. El obispo no es obispo de la Iglesia católica más que en la *comunión* colegial. La *‘plebs sancta’* no es asamblea de la Iglesia más que en la *comunión* con su obispo. El obispo no es obispo de su Iglesia más que en la *comunión* (sinodalidad) de las Iglesias católicas. La fe que él ‘guarda’ es *en él* la de su Iglesia local, en *comunión* con todas las Iglesias desde Pentecostés hasta la Parusía, y ella la *reconoce*. Correlativamente, la fe que su Iglesia local confiesa es *en ella* su propia fe, y él la *reconoce*. Se da una mutua inclusión”, IglL, 276.

⁶⁸ Lo que busca el ejercicio de la sinodalidad no es otra cosa que armonizar la comunión fundamental de la Iglesia de Dios desde la inclusión en el ámbito local de los elementos ‘diferentes’ (fruto de la diversidad de dones encarnados en personas y situaciones socio-culturales diferentes) y en el ámbito universal de las Iglesias ‘diferentes’ (fruto de las peculiaridades socio-culturales y de la tradición de las mismas). Ver J.M.R. TILLARD, “L’Universel et le local”, 33-34.

Tillard dedica un gran espacio a analizar el dinamismo sinodal más allá de las fronteras de la Iglesia local y lo hace pasando revista a la historia y praxis de la Iglesia indivisa (IglL, 448-528). De ese análisis tomamos dos puntos que, a los efectos de nuestro estudio, nos parecen más importantes. Ante todo el rumbo diferente que dicho dinamismo en su praxis concreta ha ido tomando en oriente y occidente y dentro de este último, nos detendremos un poco en las Conferencias episcopales.

Entre oriente y occidente paulatinamente se irán verificando praxis y teologías diferentes que darán al dinamismo sinodal perspectivas distintas. De alguna manera, oriente ha mantenido más una reciprocidad sinodal entre las Iglesias, así por ejemplo, en referencia a la primacía patriarcal, esta no puede ser concebida fuera de dicho dinamismo. En cambio occidente con Roma a la cabeza ha ido configurando el dinamismo sinodal desde la dimensión primacial, produciendo así “un encerramiento progresivo en torno a la referencia a Roma y a su obispo” (IglL, 480; 497-498). Ahora bien, esta importancia desmedida dada al centro no ha anulado la sinodalidad, que ha seguido expresándose y redefiniéndose a través de los siglos. Así al llegar al Vaticano II, se verá cómo este pide que “la venerable institución de los sínodos y concilios cobre nuevo vigor, a fin de que en las varias Iglesias, según las circunstancias de los tiempos, se provea más adecuada y eficazmente al incremento de la fe y al mantenimiento de la disciplina” (CD 36; IglL, 510-512). En este contexto nos detendremos en las Conferencias episcopales viendo el análisis que de ellas hace Tillard.⁶⁹

En primer lugar, subraya que la clave de comprensión para entender el significado estructural de las Conferencias episcopales hay que buscarla en la consideración que de ellas hace *Lumen gentium* 23, esto es, verlas como “agrupaciones locales suscitadas por la *Divina providencia*, desde el comienzo de la Iglesia, tal como las conocemos” (IglL, 514).⁷⁰ De este modo LG “muestra que no son organizaciones

⁶⁹ Sobre los distintos acentos de oriente y occidente y de los temas que aquí mencionamos se puede ver una exposición sucinta pero clara de Tillard, en “Préface” de la Tesis publicada de G. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l’Église communion*, Montreal 1989, 11-19.

⁷⁰ Ver J.M.R. TILLARD, “Conférences épiscopales et catholicité de l’Église”, *Cristianesimo nella storia* 9 (1988) 523-539. De donde podemos retener lo siguiente: “La conférence épiscopale est, aujourd’hui, la forme institutionnelle (*de iure ecclesiastico*) que prend, en fonction de la réalisation ‘catholique’ du Salut (*qui est de natura Ecclesiae*), la mission collégiale de l’épiscopat (*ex divina institutione*) en un espace ecclésial particulier, d’ordinaire national, enserrant un segment d’humanité” (pp. 534-535).

administrativas” y que “su existencia se arraiga en la naturaleza auténtica de la catolicidad (‘*quae... varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem demonstrat*’), es decir, de la Iglesia” (IgL, 515). De allí que se pueda afirmar que son “una de las formas que toma la solidaridad colegial, en función del servicio a la catolicidad” (IgL, 519). En ese sentido habrá que reconocer que si bien “nadie dirá que la autoridad del colegio episcopal *como tal* se encuentra comprometida en la decisión formal de una conferencia episcopal”, nada quita que se trate “de un acto *en* el colegio y no sólo de un acto de los obispos *del* colegio” (IgL, 519). Por lo que se ha de reconocer que en su forma concreta “son ciertamente de derecho eclesiástico –como lo son también los concilios ecuménicos– pero dan forma a una realidad de institución divina, la solidaridad episcopal. Esta está esencialmente vinculada a la catolicidad, que pertenece a la naturaleza de la Iglesia de Dios” (IgL, 522).⁷¹ Este es un tema puente que nos permite pasar a considerar ahora la colegialidad.

2.2.3. Colegialidad

Hablar de *colegialidad* es hablar de la existencia de un *colegio episcopal* y de un *ejercicio colegial* del mismo, donde de algún modo están implicadas la *unidad del episcopado* y una cierta *solidaridad episcopal*. Conceptos y realidades estas que, según Tillard, hay que considerar siempre interrelacionadas. El *colegio episcopal* está formado no por la suma de los obispos esparcidos por el orbe, sino por el mutuo reconocimiento de los obispos unidos en el mismo y único episcopado (IgL, 274). Y como ya vimos, todo ministerio en la Iglesia de Dios ha de ser ejercido dentro de la *diakonia* ministerial, por lo que el *ejercicio colegial* será una consecuencia lógica del *colegio episcopal* que pretenda ser fiel a su fuente sacramental (IgL, 470-471).

La colegialidad es entonces el hecho que surge cuando cada obispo vive su responsabilidad de pastor local y católico, a la vez digamos, por medio de la solidaridad con sus otros pares del episcopado para el bien común de toda la Iglesia de Dios. Se trata del ejercicio de la autoridad de la *episkopē* vivido en la sinfonía de carismas y funciones, o sea, como vimos en el punto anterior, de la *sinodalidad*, término por otra parte que Tillard prefiere al de colegialidad.⁷²

⁷¹ Ver J.M.R. TILLARD, IgldIgl, 224-227. Allí cita a J. Hamer para decir que las conferencias episcopales son “un ejercicio limitado de la colegialidad episcopal”, 225 n.124 y 125. Se puede ver además su “Respuesta a la conferencia de A. Antón”, 269-277.

⁷² Lo señala J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y Sinodalidad*, 384 y en n. 88 reporta: “Sobre la aportación de Tillard al Xº Coloquio de Bari: Salvatore Man-

Ya hemos mencionado más arriba, al hablar de la estructura ministerial de la Iglesia, cómo la solidaridad episcopal, colegial, está compuesta por la “simbiosis de lo colegial y de lo personal” (IgldIgl, 217-218). En este sentido a Tillard le gusta reportar como testimonio inconfundible el canon 34 de los apóstoles: “Los obispos de cada nación [*ethnè*] deben conocer el primado [*prôton*] entre ellos y considerarlo como cabeza [*kephalè*], y no hacer nada sin su acuerdo [*gnômè*]; pero que cada uno haga solamente aquello que corresponde a su distrito y a las aldeas del mismo. Y que el primado [*prôton*] no haga tampoco nada sin el acuerdo [*gnômè*] de todos. Porque así habrá concordia [*homonoia*] y será glorificado Dios, por el Hijo, en el Espíritu Santo” (IgL, 467-468; IgldIgl, 222). Siguiendo esta normativa se verá cómo por medio de la colegialidad se expresa la comunión de los obispos y el ejercicio de la *episkopē* en la Iglesia de Dios. Por ello, “la colegialidad, cuando se ejerce formalmente en los concilios, reagrupará a los obispos ya anteriormente unidos en esta solidaridad regional. Así es como, por otra parte, se expresará plenamente la catolicidad, unidad total en la diversidad, *comunión de comuniones*” (IgldIgl, 223).

Entre los obispos que conforman esta colegialidad o sinodalidad hay uno que merece ser tenido en cuenta de modo particular por lo que significa en sí mismo y por lo que significa dentro del dinamismo de dicha sinodalidad. Nos referimos al obispo de la Iglesia local de Roma. Cómo entra o debe entrar este en su relación entre la *exousia* de cada obispo *en y para* su Iglesia y su *exousia en y para* todas las Iglesias, en tanto y en cuanto obispo de Roma, *prima sedes*, es lo que ocupará nuestro interés en el próximo punto.⁷³

na. «Conclusioni», *Nicolaus* 19 (1992) 324, que nota: ‘Il peccato originale del Vaticano II è stato l’aver scelto collegialità a scapito di sinodalità, dove si scopre una certa insistenza sull’*exousia*, che non sembra essere ritenuta dal termine sinodalità’. También: *Irenikon* 64 (1991) 518: ‘De l’avis du théologien [Tillard] le défaut fondamental vient de ce que Vatican a traité de la collégialité sans référence à la synodalité’ ”.

⁷³ Ver J.M.R. TILLARD, “La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité”, *Nicolaus* 19 (1992) 275-283. De donde rescatamos que: “L’autorité ecclésiastique, en effet, modelée selon la relation de la *kephalè* au *sôma* puisqu’elle n’a de sens que dans l’*exousia* du Christ. C’est pourquoi elle doit, avant tout à son niveau le plus fondamental et le plus habituel, être tout autant manifestation de la conscience du Corps du Christ (*le sensus fidelium*) que service de celui-ci; on ne peut la réduire à l’un de ces traits. Il nous semble donc que dans l’Église catholique la conciliarité se trouve gênée par une vision de la vie *en Christô* et *en pneumatî* encore trop peu marquée par le sens de la *koinônia*. L’autorité est trop

2.2.4. Primado

Este es un tema al que Tillard le ha dedicado bastante espacio en sus reflexiones, sea porque en sí mismo es un tema siempre importante dentro de la eclesiología sea porque, fundamentalmente, se ha tornado importante en el contexto ecuménico al que él se ha dedicado con especial interés. Tenemos así uno de sus grandes aportes publicado en el libro *El obispo de Roma*,⁷⁴ el cual tiene su origen en la necesidad que ve el Autor de ofrecer elementos que ayuden a repensar el problema del papado a la luz de ciertas afirmaciones e interrogantes surgidos en el campo ecuménico y además por la constatación de “cierto malestar” en “el seno mismo de las comunidades católicas”, donde luego de un tiempo del Vaticano II se comprueba que “las estructuras de colegialidad y de subsidiariedad ministerial no han comenzado aún a funcionar con la claridad que postulaba la intuición fundamental de la *Lumen Gentium*” (ObRom, 11-13).

Dichas constataciones y preocupaciones marcarán el tono de análisis de todo el libro, donde su preocupación principal parece centrarse en qué respuesta será capaz de dar la tradición católico-romana. Pues para Tillard “la Iglesia católica –si de verdad desea la Unidad– debe sentirse también ella interpelada, llamada a modificar,

peu intégrée à ce que nous appelons la symphonie des charismes et des fonctions. Cette situation fait que l'autorité y est comprise comme un service, une *diakonia* impliquant souvent une générosité et un dévouement intenses, un don de foi héroïque, mais peu fondés dans l'interaction concrète d'une *synergie*” (p. 277).

⁷⁴ *El obispo de Roma* posee una estructura simple, consta de tres grandes capítulos: en el primero presenta la situación de la que parte, como hemos dicho recién, buscando mostrar las raíces del problema del papado (ObRom, 15-89); en el segundo, habla del papa como el obispo de Roma; allí presenta una relectura hermenéutica, histórico-teológica que busca mirar los textos fundamentalmente del Vaticano I en su recepción por el Vaticano II hacia una definición de qué es un papa (ObRom, 91-158); en el tercero, busca establecer cuál sea la finalidad del papado (ObRom, 159-241). Finalmente, “a modo de conclusión”, cierra su libro donde presenta cuál es su convencimiento sobre el tema: ante todo hay una verdad de fe, digamos, que no se puede soslayar así nomás, y es que “el primado romano pertenece al misterio de la Iglesia peregrina en la tierra” y “no se puede prescindir de él sin atentar contra el plan de Dios”. Pero a su vez se impone una constatación real y crítica sobre la realización concreta de dicho primado, o sea que si ésta “no sigue haciéndose a costa de otro atentado, esta vez contra el episcopado”, puesto que si bien “el Vaticano II reafirmó el papel insustituible que corresponde al obispo”, “las instituciones jurídicas puestas en marcha a partir de entonces no han conseguido que las afirmaciones conciliares se plasmaran totalmente en hechos” (ObRom, 243-244).

si es necesario, algunas de sus actitudes” y más aún “debe preguntarse además si su propio modo de comprender el primado, especialmente dado que su evolución la ha realizado en solitario, sin el contrapeso de Oriente y las voces críticas que se han esforzado por hacerla volver a la pureza evangélica, no debería ser reinterpretado hasta cierto punto” (ObRom, 27-28).⁷⁵

Para enfrentar este camino de relectura sobre el primado, Tillard considera al menos tres elementos. Ante todo parte preguntándose por un dato de realidad que a la hora de dar respuestas es altamente significativo y condicionante; es el hecho que ante la conciencia católica ordinaria, se impone la cuestión de si “no es el papa, de hecho, ‘algo más que un papa?’” (ObRom, 32-35), esta mentalidad que se la puede describir como de ‘ultramontana’ ha empapado no sólo ciertas teorías sino sobre todo los ámbitos prácticos, afectivos y devocionales del catolicismo romano.

Un segundo elemento a considerar, y que tiene que ver bastante con el primero, es que nuestro Autor está convencido que la constitución *Pastor aeternus*, a pesar de prestarse a una interpretación moderada fue ‘recibida’ y comentada, desde el día siguiente a la clausura del Concilio, con un espíritu ultramontano triunfante que reinyectaba en ella sus propias exageraciones” (ObRom, 47), de ello dará algunos ejemplos (la enseñanza catequética, 48-52; cierta concepción del magisterio ordinario, 52-54) que ayudarán a ver cómo es necesario no sólo superar sino abandonar de frente a los textos del Vaticano I una exégesis de tipo maximalista.

El último elemento a considerar es la relectura efectuada por el Vaticano II en un contexto nuevo pero, a su juicio, con frágiles resultados (ObRom, 54-72). Esta relectura es esencial, pues “mientras el Vaticano I concibe a la Iglesia, en su estatuto terreno, a partir de su ‘jefe’, el obispo de Roma, el Vaticano II la concibe a partir de los obispos”, así pues, “el Concilio presenta a la Iglesia en su natura-

⁷⁵ Estas preguntas a la tradición católico-romana son de algún modo el hilo conductor del libro: las recién citadas en el texto de ObRom, 27-28 y, además, 31: “Lo que las comunidades cristianas ‘separadas’ de Roma, formalmente debido a su voluntad de recuperar la *koinonia* universal, proponen o desean, debe incitar, pues, a la Iglesia católica a preguntarse a sí misma en qué medida la verdad de sus definiciones dogmáticas (que tienen la garantía del Espíritu) encierra *toda* la verdad”; 88: “Lo que se pide a la Iglesia católica (romana) es que explique en qué puede consistir el primado romano en el supuesto de que el papa ya no sea *algo más que un papa*”; así en los siguientes lugares: ObRom, 181.191. 208.225.231.239.241.

leza y origen apostólicos: sitúa la función del pontífice romano en el interior de esta apostolicidad, de la cual es una de las garantías, pero que la desborda”, por lo que en esta perspectiva “la misión y el poder del papado deben concebirse como inseparables de la misión y poder del colegio episcopal” (ObRom, 56-60).

Pero junto a estas nuevas claridades se constatan “frágiles resultados”⁷⁶ que son los que impulsan a Tillard en su tarea de esclarecer el ministerio del obispo de Roma, asumiendo entonces como clave hermenéutica principal para su relectura “comprender la *Pastor aeternus* tal como fue recibida en el Vaticano II, a la luz de la gran Tradición” (ObRom, 91).

Ahora bien, para ahondar en el tema seguiremos el esquema siguiente. Primero veremos el significado que la Iglesia local de Roma tiene a la hora de fundamentar el primado pontificio; luego buscaremos mostrar en qué consiste precisamente el ministerio del obispo de Roma.

a) La Iglesia local de Roma: de la *prima sedes* al *primatus*

Tillard muestra como en los primeros siglos aparece con claridad, por un lado la fuerte relación de los obispos con las sedes y cómo determinadas sedes son llamadas apostólicas y cómo son ellas a conceder determinadas prerrogativas a los obispos, así por otro lado recuerda cómo ello se veía de modo particular en referencia a la sede romana (ObRom, 93-102; IglL, 556-574).⁷⁷ Ahora bien, a la hora de preguntarse “¿de dónde le viene a la Iglesia local de Roma el primado en el seno de la comunión de todas las Iglesias?”. La respuesta irá por el acontecimiento fundante y constituyente de dicha Iglesia por parte de los apóstoles Pedro y Pablo, por su testimonio en ella hasta el martirio, lo que “hizo de ella el lugar por excelencia del testimonio apostólico” (ObRom, 102-116; IglL, 309-310; IglL, 574-591).⁷⁸

⁷⁶ Ver J.M.R. TILLARD, ObRom, 66-70, donde señala la superposición en los sinodos romanos de usos monárquicos y modos asamblearios; algunas tensiones en torno a las conferencias episcopales; la política de ‘concesiones’ del papa a los obispos; el tema de la ‘comunión jerárquica’ vista más como causa que como condición. Estos ejemplos no hacen más que poner de manifiesto que luego del Concilio no se ha conseguido aún “articular el *munus* del pontífice romano y el *munus* del colegio episcopal entero” (p. 66).

⁷⁷ Ver además: J.M.R. TILLARD, “The Roman Catholic Church: Growing Towards Unity”, *One in Christ* 14 (1978) 217-230; Íd., “Rome dans la communion des église locales”, *Nicolaus* 18 (1991) 117-141.

⁷⁸ “La *sedes* primatiale n’est pas une *sedes* dont le territoire couvrirait l’univers (qui serait à cause de cela ‘universelle’) et dont le territoire des autres

La referencia a Pedro y a Pablo, estos dos registros que aúnan primado apostólico y primado misionero, por así decir, en una misma sede, hace que el obispo de la sede romana sea heredero de ambos y por lo mismo esté al servicio de lo que ambos han representado para el conjunto de las Iglesias. Este dato es para Tillard fundamental para no hacer del papa algo más que un papa, siguiendo su origen evangélico y apostólico. Por ello, nuestro Autor insistirá que el papado como tal no es fundado directamente por Cristo sino sólo indirectamente (ObRom, 118-119). Esta referencia al testimonio apostólico de Pedro y Pablo, le ha dado, según la tradición, la primacía a la Iglesia local de Roma entendiéndola como la primera de la Iglesias (en el sentido de hermana mayor y no de madre, como aclara Tillard, título que debe reservarse a la comunidad de Jerusalén, IglL, 306; IglL, 596). Se trata entonces de una primacía apostólica, siendo la primacía de la primera sede, que “preside para la caridad” (IglL, 307-309).⁷⁹

A la hora de precisar cómo pasa esta primacía apostólica a las generaciones sucesivas es necesario aclarar bien el modo, según Tillard. Es claro, por lo que se viene diciendo, que “el primado del obispo de Roma queda dentro del primado de su Iglesia local” (ObRom, 119; también, 98) y que se trata de un primado apostólico para la caridad. Ahora bien, ¿en qué consiste y cómo se transmite dicho primado?

b) Ministerio del obispo de Roma, “*vicario de Pedro*”

Es claro que el obispo de Roma “es designado para ocupar la sede de la Iglesia de los apóstoles Pedro y Pablo” y en este sentido muchas veces se lo ha llamado ‘sucesor’ de Pedro y Pablo’, y más

sedes serait une subdivision. Elle est la *sedes* d’une Église locale parmi les autres. Mais elle a pour privilège (et charge) d’être témoin ‘éminent’ de la foi apostolique –à cause de Pierre et de Paul– et pour cela d’agir comme arbitre et foyer de la communion. L’Église locale de Rome a donc un ‘privilège de situation’ qui la fait ‘principe et fondement perpétuel et visible de l’unité de foi et de communion’ (LG 18). En ce sens elle ‘préside à la charité’ (TILLARD, “L’Église de Dieu est une communion”, 463).

⁷⁹ Esta ‘primacía de la caridad’ implica que se trata de una primacía que ha de ejercerse para la edificación (*ad aedificationem*) de la Iglesia de Dios y no para su destrucción (*ad destructionem*). Estos términos Tillard los toma del Vaticano I y los usa seguido como clave de lectura para precisar justamente el servicio del primado, ver “L’horizon de la primauté de l’évêque de Rome”, *Proche Orient Chrétien* 25 (1975) 217-244, esp. 221(n.7).224.230.241; “Rome dans la communion des Églises locales”, 125.130. Y en su uso frecuente en ObRom, 47.63.167.173.176.178.206.227.

precisamente 'sucesor de Pedro' (LG 22, 23; también 15, 18, 24, 25). Si bien es verdad, reconoce Tillard, que el obispo de Roma 'sucede a Pedro' y que no podríamos dejar de recordar que lo hace a su vez 'recibiendo' la herencia de Pablo, también es cierto que no deja de ser una expresión "excesivamente restrictiva" a la hora de expresar el verdadero ministerio del obispo de Roma (ObRom, 125-127).

Se corre el riesgo de aislar la 'sucesión petrina' de la comunión apostólica donde surge y en donde sólo puede ser entendida correctamente. Se puede decir que todos los obispos son 'sucesores de los apóstoles' como testigos únicos e irrepetibles a los que no se los puede sustituir sino sólo continuar en su misión, de allí que parecería más propio señalar que ningún obispo sucede a un apóstol en particular sino que continúa *vicariamente* su misión, la misión de ser garantes de la fe apostólica en el seno de la comunión de la Iglesia. Así tendríamos en el caso de Pedro:

Pedro tiene en la sede de Roma vicarios, más que sucesores. El 'de-una-vez-por-todas' de su función continúa presente a través de sus vicarios. Esta continuidad de la presencia de Pedro, sin sucesión en sentido estricto, en la sede que, junto con Pablo, fundó en su martirio, constituyen uno de los elementos más determinantes para el primado romano. El 'de-una-vez-por-todas' de la autoridad de Pedro, ligado a la Iglesia y a la sede de Roma, es lo que actualiza mediante todos aquellos que se suceden en esta sede, pero no le suceden realmente. Pedro (con Pablo) sigue siendo el fundamento de la Iglesia romana (ObRom, 131).

Para saber en qué consiste ser *vicario de Pedro* hay que fijarse qué entendió la Iglesia *apostólica* bajo la guía del Espíritu de Pentecostés sobre el papel de Pedro en el grupo apostólico (ObRom, 137-158).

De los textos del Nuevo Testamento surgen algunas evidencias –más allá de las discusiones exegéticas a través de los tiempos–. Ante todo que dentro del grupo de los doce Pedro es considerado como *el primero* (el *prōtos*, Mt 10,2), hasta el punto que siguiendo a algunos textos "se tiene la impresión de que el grupo apostólico podría describirse así: 'Pedro y los demás'" (ObRom, 141-142). También que "la preeminencia de Pedro, que explica su 'primado' en el seno de los doce, le viene de su confesión de fe apostólica" dato que, según Tillard, no se puede dejar de relacionar con su martirio, por lo que se puede decir que "el 'primado' de Pedro se teje en su confesión de la fe y en su servicio a ella" o sea que "su primado se basa verdaderamente en la fe que confiesa, la misma que sellará con su sangre" (ObRom, 149-151). Como síntesis de lo que aporta una lectura del

Nuevo Testamento asume un texto de von Allmen, que por su claridad también transcribimos aquí:

El Nuevo Testamento atribuye al primado de Pedro una triple función: *es primero* en el sentido de que Cristo le confió las llaves del reino, es decir, que fue establecido *como primer testigo* de lo que hay que creer y lo que hay que hacer si uno es cristiano; en segundo lugar, *es primero* en el sentido de que a él es a quien Cristo encargó de *confirmar a sus hermanos* en el apostolado; y *es primero*, finalmente, en el sentido de que el Resucitado le encargó *ser el pastor de la Iglesia*, es decir, mantenerla en la unidad, defenderla y asegurarle su pervivencia (ObRom, 153; cursiva nuestra).

A esta evidencia de ser en verdad el primero (*prōtos*) hay que agregarle otra evidencia, que es primero "¡pero no único!":

Los demás apóstoles le asemejan en todo, excepto en ocupar el primer puesto. Por otra parte, si *él* es la roca, ellos son también cimientos (Ef 2,20); si *él* ata y desata, ellos también retienen y perdonan (Jn 20,23); si *él* anuncia el kerygma, ellos también deben predicar el Evangelio que hace discípulos (Mt 28,18-20); si *él* cura, ellos también realizan señales y prodigios (Hch 12,2). Y la fe que *él* confiesa no es distinta de la de sus hermanos apóstoles. Su primado es realmente el de *primus inter pares*, y un *primus* realmente *primus* (no sólo un título honorífico); pero, por otra parte, unos *pares* que son verdaderamente *pares* y no reciben de él su poder ni su misión, pues éstos sólo los da el Espíritu del Señor. El primero (*prōtos*) no absorbe a los demás (ObRom, 153).

Así pues, el obispo de Roma carga sobre sí la herencia de liderazgo de Pedro y sus prerrogativas de *primus* dentro del colegio apostólico, del modo como ya hemos señalado, en clara conexión, además, con la memoria martirial de los dos 'corifeos' apostólicos. Con lo que se puede concluir diciendo:

El primado del obispo de Roma no equivale en absoluto al de un 'obispo colocado por encima de los obispos'. Proviene del privilegio de una Iglesia local, la de Roma. Y antes que en el ejercicio de un poder sobre las demás Iglesias, este privilegio consiste en un deber: ser testigo de la fe que Pedro y Pablo confesaron. Es un privilegio de servicio. [...] Ambrosio lo había expresado magníficamente: *Primatum confessionis, non honoris; primatus fidei, non ordinis*⁸⁰ (ObRom, 157-158).

⁸⁰ Cita de AMBROSIO, *De Incarnat.* IV, 32 (PL 16, 826C), ObRom, 158 n.174.

Este modo de entender el primado es el que fundamenta la afirmación de Tillard cuando dice que “el primado no mantiene su verdad más que en la sinodalidad y en el servicio a la sinodalidad” (IglL, 597). Por lo que:

Así es entonces como ha de definirse el primado, según la voluntad de Cristo: como *diakonia* del ‘bien común’ de todas las Iglesias locales que es la unidad visible de la humanidad desgarrada por las fuerzas del mal, que actualiza su ‘recapitulación’ en la *koinonia* de Cristo (IglL, 598).

Hemos hasta aquí mostrado cómo para Tillard el papa no es más que el obispo de la Iglesia local de Roma (ObRom, 91-158; esp. 157; IglL, 305-328; esp. 305), la que por ser *prima sedes*, le otorga a aquel una primacía que lo coloca *no sobre* el colegio *sino desde él al servicio* de la comunión eclesial. Pero nos queda aún especificar algo más las funciones propias del ministerio del obispo de Roma y cómo ellas entran en relación con las de sus hermanos en el episcopado, habida cuenta de las tensiones y preguntas que en torno a ello existen.⁸¹

Dentro de una perspectiva ecuménica habría que mantener que sean cuales fueren las funciones del primado siempre deberían expresarse como siendo partes del ministerio del obispo de Roma que no es otro, según la gran tradición, que ser “un fundamento visible de la unidad de fe y de comunión” (ObRom, 161-165).⁸² Desde aquí hay que entender la *relación* entre las potestades episcopales (de los obispos en cada una de sus Iglesias) y primaciales (del papa hacia cada una y todas las Iglesias locales). Para aclarar este tema que

⁸¹ Ver J.M.R. TILLARD, “The Mission of the Bishop of Rome: What is Essential, What is Expected?”, *One in Christ* 34 (1998/3) 198-211. Se trata de una ponencia de 1997 para la Conferencia Anual de la *North American Academy of Ecumenists* en Toronto, bajo el tema: *The Papacy: Stumbling-Block or Stepping-Stone to Christian Unity*. Ver esp. las tres razones que ofrece para la existencia del ministerio petrino, pp. 200-202. Interesantes son los temas de la función de “símbolo” en el papa (p. 201); el “*consensus*” episcopal (pp. 205-207) dentro de dicho tema, ver también lo que aporta en torno al tema de la “subsidiariedad” que retoma además al final del artículo (p. 210).

⁸² Ver J.M.R. TILLARD, “Le Ministère d’unité”, *Istina* 40/3 (1995) 202-216, donde muestra con bastante claridad el estado de la cuestión a un nivel ecuménico, por un lado el “sí, pero” de Oriente (pp. 206-209), por otro, “el obstáculo” de la Reforma (pp. 209-212) y así mismo “los malestares” de los católicos (pp. 212-213), para terminar agregando en qué a su vez “interpela” la Iglesia católica (romana) a los demás para un diálogo que debe ubicarse por sobre todo en un orden de tipo dogmático.

plantea siempre serios interrogantes a los no-católicos y en el seno mismo del catolicismo, Tillard insiste que una respuesta se encuentra realizando una buena hermenéutica de los textos del Vaticano I junto a los del Vaticano II, más aún, a aquellos desde la recepción de estos últimos. Luego de lo cual, según él, se puede responder que “se pertenece a la comunión eclesial en la medida que cada uno se encuentra en comunión con el obispo de su Iglesia local, y éste en comunión con todos sus hermanos obispos en comunión con el obispo de Roma” (ObRom, 166-167). Esta es la síntesis entre ambos Concilios o lo que de la lectura conjunta resulta. Pues de una parte, si bien el Vaticano I “ve a la Iglesia a partir del obispo de Roma” “sin embargo, es respetuoso del poder de cada obispo. Más aún, la expresa al servicio del episcopado” (ObRom, 177; cita DH 3061). Por otra parte, se ha de notar que la primacía a la que se alude “es verdaderamente episcopal (*vere episcopalis*)” (DH 3060), esto ayudará a entender, con los textos y aún más allá de los mismos, que el ejercicio del primado no podrá “salirse del terreno de lo que connota el episcopado tal como lo ha comprendido la Tradición” (ObRom, 182-183).

Por lo tanto, una vez más, se ha de recordar que “todo el asunto de la potestad del obispo de Roma debe contemplarse a la luz de la *relación*, en el único e indivisible episcopado, del cuerpo con su cabeza y de la cabeza con su cuerpo” (ObRom, 184-185).⁸³

No obstante la claridad que Tillard intenta extraer de los textos sobre todo del Vaticano I, ello no le prohíbe reconocer que al menos en algunos casos la Iglesia católica (romana) debería aceptar examinar la solidez del empleo de algunos términos. Por ejemplo el de potestad ‘plena y suprema’, ‘ordinaria’ e ‘inmediata’, pues si bien se entiende que pretenden salvar el derecho y el poder de regir de toda la Iglesia como parte esencial del primado del obispo de Roma sin tener límite territorial alguno, se han de entender también, como ya se ha señalado, siempre dentro de la edificación de la comunión común y universal (*aedificatio Ecclesiae*). Además para nuestro Autor en su “vaguedad” dichos términos pueden ser peligrosos pues no dejan de abrir el camino a “posibles excesos” (ObRom, 189-191).

⁸³ “Sólo entonces puede percibirse el lazo dialéctico que hay entre el carácter de la potestad exigida por el *officium* de la cabeza (*adnexum officio*) y su medida (o ‘límite’) en razón de lo que el cuerpo episcopal requiere (*a iure divino*, por derecho divino), para ser, según los propios términos de la *Pastor aeternus*, el cuerpo de quienes han sido ‘establecidos por el Espíritu Santo como sucesores de los Apóstoles para apacentar y gobernar como verdaderos pastores (*tanquam veri pastores*) el rebaño que a cada cual le ha sido confiado’ (DH 3061)”, ObRom, 185.

En la actualidad ello se puede salvar, según Tillard, si no se pierde de vista ante todo la *ecclesiología de comunión* que debe enmarcar y fundar toda esta reflexión, con todos los presupuestos ya señalados (ObRom, 191-192). Además, se han de entender bien los textos conciliares, para lo cual a lo ya dicho se ha de sumar que desde el Vaticano II (LG y NEP incluida) el tema, por ejemplo, de la 'jurisdicción suprema' ha de entenderse en "razón de la unidad" y de "solidaridad episcopal" que encierra el ministerio del obispo de Roma. Por lo que, "el obispo de Roma, no domina la potestad episcopal, como si fuese su fuente y su medida, sino que únicamente la 'sitúa' en la comunión y para el servicio de ésta. La fuente es el sacramento. La intervención del 'primado' funciona más como condición que como 'causa'" (ObRom, 198). Entonces tenemos que:

El obispo de Roma goza, evidentemente, de la potestad (*potestas, iurisdictio, exousia*) sin la que no podría llevar a cabo su función. Pero esta potestad existe para garantizar su plena catolicidad a la construcción de cada Iglesia local confiada a un obispo, en la que 'verdaderamente está y actúa la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica' (CD 11). No se trata de la potestad de un monarca de quien dependería todo, sino de la de un *primus* (verdaderamente primero) *inter pares* (ObRom, 200).

Dos cosas nos restan para completar el cuadro del ministerio del obispo de Roma, detallar un poco la *relación* de aquel con los demás obispos, lo que Tillard llamará "un caso de 'personalidad corporativa'" y detallar algunas de las funciones o registros que competen y cómo a un tal ministerio.

Tillard adopta el concepto de 'personalidad corporativa', el que toma del uso que hacen cierta sociología y exégesis bíblica.⁸⁴ Le ayuda a expresar una visión que en la *relación* de lo 'uno y lo múltiple', en referencia al tema que nos ocupa, supera una *relación* tanto

⁸⁴ Ver J.M. McDERMOTT, "Koinonía", II. Nouveau Testament, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1974, col. 1745; J.M.R. TILLARD, "L'Eucaristía e la Chiesa", 82 n.43 (aplicado al "presidente" de la eucaristía); "Eucharistie et Église", en *L'Eucharistie. Pâque de l'Église*, Paris 1970, 105-108; "L'horizon de la primauté de l'évêque de Rome", 231.236-238; ObRom, 200-208 (relación obispo de Roma y colegio). Para una crítica a este concepto ver la recensión de Y. Congar, a este último libro citado, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982) 119. En IglDgl, 209 (relación obispo-Iglesia) aquí completa un poco la bibliografía, n.73. En IglL (551-554) cuando habla de la relación entre el primado y los demás obispos no recurre a este concepto aunque se mantiene en la lógica de su significado.

de tipo monárquica como democrática moderna. Según este concepto adoptado, se puede expresar una "simultaneidad dialéctica de lo uno y de lo múltiple". Por lo que aplicado a "la relación entre primado y colegio de los obispos en el seno de la comunión episcopal" "ayuda a comprender mejor":

Cómo el primado (*prótos*) —que nunca puede ser considerado independientemente de su relación con el colegio como tal, sin la cual se convertiría en algo monstruoso, como una cabeza sin cuerpos—, al mismo tiempo, el que 'representa' a los demás, en un sentido que no es el del lenguaje democrático, y en el cual se reconocen; el que tiene, respecto de la *koinonía* una responsabilidad que no se suma a la de cada uno de ellos; el que, cuando habla en solitario, sigue siendo, sin embargo, aquel en quien todos se expresan, aquel cuya potestad (*potestas, iurisdictio*) es también la de todo el colegio (ObRom, 203).

Esta *relación* dialéctica entre primado y colegio es fundamental para realizar la *episkopē* de la Iglesia sin desmedro de la base sacramental que la funda. Ello se puede comprobar tanto en la *relación* del obispo de Roma con los sínodos, concilios, con la colegialidad en general. Siempre se ha de respetar la "simultaneidad constitutiva" que los relaciona (ObRom, 204).

De allí que para Tillard, es importante inscribir el ministerio del obispo de Roma dentro de lo que LG 23 ha llamado la "*conspiratio in unum*", dentro de la *sinergia episcopal*, así como "la *potentior principalitas*" de su Iglesia está en "la comunión de las Iglesias", porque su *exousia* es "estrictamente episcopal". De alguna manera, ello es así porque "por naturaleza el episcopado es sacramento de la *conspiratio in unum*".

Pasemos ahora a decir algo sobre las funciones al servicio de la comunión de fe y de caridad (ObRom, 208-241; IglDgl, 295-305). Consideramos ambos textos teniendo como esquema el sugerido por el segundo:

1. Intervención, en casos determinados, en la vida de una Iglesia local, cuando lo exige el bien de la comunión (ObRom, 226-239).
2. Tomar la iniciativa de una palabra, dirigida a todas las Iglesias locales —obispos, clérigos y laicos— en donde diga su opinión y exprese su juicio sobre un punto que le parece importante. Las cartas encíclicas son esa palabra (ObRom, 214-217).

3. En referencia a los concilios, sería necio pretender que solamente el obispo de Roma tenga el 'poder' de convocar un concilio. Esto equivaldría a negar la historia. Pero es imposible negarle este 'poder'. La convocatoria tiene que implicar por lo menos su *placet*, así como la promulgación de las *acta*, '*una cum patribus*'.
4. Hablar en nombre de sus hermanos obispos y de sus Iglesias. Se trata de palabras presentadas como palabra oficial de la Iglesia.
5. Pronunciarse *ex cathedra*, como primer responsable de la *comunión* de fe, un *juicio* infalible, solemne, sobre un punto que afecta al corazón del dato cristiano y en unas condiciones muy concretas (DH 3074) (ObRom, 217-226).

Como puede observarse en estos "actos específicos", "el 'poder' propio del primado romano", "está bajo todos los ángulos unido al de los demás obispos, en *sinergia* con él". "En una palabra, se trata de 'poder' en el colegio episcopal y para el colegio episcopal" (IglDIgl, 304-305; IglL 547-551). Pero en las actuales condiciones, todo ello se ve afectado por una sobrecarga tanto en el papa en sí como en la curia que lo rodea, extendiendo en ella las cargas que aquél ha ido asumiendo, por lo cual Tillard se impone algunas preguntas:

¿Es normal que la carga impuesta al obispo de Roma sea de tal magnitud? [...] Si Roma aceptara liberar el 'primado' de pesos inútiles, 'consintiendo' en una *sinergia* de las diversas responsabilidades de la *episkopè*, ¿actuaría contra la providencia? Y tengamos la honradez de admitir que quien preside la *koinonía* universal ha recibido del Espíritu una función (*munus*) ardua, pero para la cual posee la garantía de la asistencia de dicho Espíritu. Pero quien preside una Iglesia centralizada y, consecuentemente, burocratizada en exceso, ¿tiene necesariamente esta garantía en todos los niveles? ¿No es mejor servido el 'honor de la Iglesia universal' por la *sinergia* que por uno solo? [...] ¿Qué puede impedirle crearse ese alma de pobre capaz de devolverla de nuevo al recto sendero de su vocación? (ObRom, 240-241).

En otros términos, en *Iglesias de Iglesias*, dirá siguiendo a santo Tomás que el objeto formal de "la *exousia* del primado es el bien común, es decir la unidad", por lo que "el estudio atento de la conciencia habitual de la tradición occidental, nos mueve a afirmar que el oficio y el poder del *primado* romano se refieren al bien co-

mún de la Iglesia de Dios". Por ello "la diaconía de todos los obispos debe encontrarse íntegramente determinada por la realidad de ese *bonum commune* del que el obispo de Roma es el responsable por un título único y especial" (IglDIgl, 547-551).

Sin ánimo de extendernos quisiéramos presentar algunas últimas palabras de Tillard, como rescatando alguna que otra idea de dos artículos suyos que hacen a nuestra temática.⁸⁵ Con ello veremos cómo hasta casi al final de sus días se mantuvo dentro de sus búsquedas y preocupaciones eclesiológicas y ecuménicas entrando en sintonía con todo lo que le permitiese volver sobre sus puntos fundamentales.

En el primer artículo, Tillard señala que hay un "kairós" para tratar el tema del primado y que éste viene determinado porque "la Iglesia católica está saliendo de su aislamiento" y quiere buscar en verdadera comunión ecuménica una respuesta a la pregunta sobre el primado que Tillard formula así: "¿Cuál es el rostro del primado que pide nuestra época ecuménica?". Pues "el rostro del primado ha cambiado en armonía con los varios contextos. Estamos en un contexto ecuménico, en un contexto providencial especial". Como algo nuevo, podríamos subrayar dos cosas. Ante todo a la hora de expresar el modo de dicho primado, Tillard habla de "*adelphotes*" para reemplazar la palabra "*collegium*" que sería la traducción jurídica de aquél. Por lo tanto "el primado es primado en un colegio *fraterno*" y por ello "el ejercicio de la autoridad y de la *exousia* que el Espíritu le da no puede nunca prescindir del *una cum fratribus*". Vemos que el *una cum patribus* tiene aquí un matiz que no lo desplaza pero lo especifica mejor. Lo segundo es que en el ámbito ecuménico se debe ya asumir que "el primado es un don de Dios, para la *comunión*", pero no se puede olvidar que "no es el único don de Dios para la *koinonía*!...", por lo tanto "debe ser colocado en el vasto ámbito de la *oikonomia*", nuevamente el acento es importante, no se niega la importancia del tema del primado pero se invita a ubicarlo dentro de un marco mayor.⁸⁶

⁸⁵ Los artículos son: el primero, "Il kairós ecumenico e il primato", *Studi Ecumenici* 17 (1999) 219-232; se trata de una ponencia donde le toca resumir un poco las líneas maestras que emergen de las distintas presentaciones del simposio que tenía por tema: *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa*. El segundo, "Retour sur Vatican II: à propos du livre de Mgr J.R. QUINN: *The Reform of the Papacy*", *Irénikon* 73 (2000) 81-92.

⁸⁶ Aquí podemos traer como complemento sus últimas expresiones al respecto en su "Respuesta a la conferencia de J.A. Komonchak": "Ella [la función de la Iglesia local de Roma y de su obispo] se nos presenta entonces ante todo como un ministerio de *reconocimiento*. Su tarea principal consiste en garantizar

En el segundo artículo citado, vuelve fundamentalmente sobre el tema que estudia Mons. Quinn en una parte de su libro, esto es, “la tensión entre la *sedes* romana (sobre todo la curia romana) y los episcopados locales”. Esto le da pie para insistir en que la terminología del Vaticano I, dejada intacta por el Vaticano II, no sólo no es del todo clara sino que sigue planteando serios problemas dogmáticos en el ámbito ecuménico. Se saben bien, dice él, los derechos del Primado pero no se conocen sus deberes (ver LG 22). Aprovecha el aporte fraterno, sereno y crítico a la vez de Mons. Quinn, para indicar que en la práctica y en la teoría, digamos, no puede quedar el llamado del papa Juan Pablo II en *Ut Unum sint* (n. 95) en letra muerta.

Para terminar dejemos hablar al mismo Tillard que nos sigue alentando al compromiso creyente por un camino de *vida comunitaria*, camino en diálogo ecuménico y con una vida eclesial toda ella en *comunidad*.⁸⁷

En cuanto respecta al capítulo sobre el primado, el problema es siempre menos si “¿el primado está inserto en el plano de Dios sobre su Iglesia?”. Y pasa a ser “¿qué tipo de ejercicio del primado, en qué manera ese es aceptable?”. El ejercicio auténtico del primado depende, evidentemente, tanto de la actitud de los obispos locales como de la del obispo de Roma. Algunos episcopados tienen más espina dorsal que otros. Un problema, no obstante grave, y del cual la Iglesia católica no está ausente, es el entumecimiento de las identidades confesionales. De frente a este entumecimiento, la cuestión eclesiológica se convierte de nuevo en la gran cuestión, poniéndose de ahora en adelante de la siguiente forma. ¿Cómo concebir y realizar una comunión (koinonía) que asegure una firme cohesión en la misma confesión de fe, una misma vida sacramental, una misma misión, una misma *episkopè* y que todavía conserve los elementos específicos compatibles con la unidad y las diversidades culturales? El crecimiento de nacionalismos y de aspiraciones étnicas hace que este estatuto de la Iglesia comunión, al mismo tiempo una y diversa, católica y local, se convierta en el punto fun-

el *reconocimiento* mutuo de las Iglesias y fundamentalmente el mantenimiento de los rasgos de la Iglesia de Pentecostés en cada una de ellas. Así es la guardiana de la *comunidad*, una *comunidad* que se realiza en y mediante las Iglesias locales mismas, no mediante alguna autoridad que las trasciende. Pues la *comunidad* no se hace en torno a Roma sino gracias a Roma” (p. 601).

⁸⁷ J.M.R. TILLARD – F. STRAZZARI [ed.], *Dialogare per non morire*, Bologna 2001, 56-58. El contenido del escrito data de 1998. Además, como una pequeña síntesis del pensamiento de Tillard se puede considerar: J.M.R. TILLARD, *Credo nonostante...* Colloqui d’inverno con F. Strazzari, Bologna 2000.

damental a profundizar. Aquí entra la cuestión del primado como he recordado. [...] La inquietud ecuménica es uno de los grandes impulsos del Concilio Vaticano II, que ha sido plenamente “recibida” y que ha dado fruto. No renunciemos a esto...

3. A modo de conclusión

J. M. R. Tillard, podría ser considerado, desde nuestro punto de vista, como el padre de la eclesiología de la Iglesia local dentro de una eclesiología que en sus palabras ha de permanecer como un estudio teológico de la Iglesia vista como “*Iglesia de Iglesias, comunidad de comuniones*”. En los temas que nos ocupan subrayamos dos puntos. Uno, más global, es que él representa al teólogo católico que ha buscado ahondar en las verdades ‘católicas’ a la luz de las preguntas más serias provenientes de los otros hermanos cristianos, así en sus libros *El Obispo de Roma* y *La Iglesia local*, por sólo dar dos ejemplos más significativos. Otro, más específico y que podríamos sintetizar en dos contenidos que tienen que ver con esas dos obras recién señaladas. Por parte del primado, él ha contribuido mucho a dar elementos firmes para ahondar y avanzar dentro de lo que él mismo ha reconocido como un “*kairós*” para enfrentar este tema, nos referimos a una visión del primado como el servicio de la “*conspiratio in unum*” dentro de “la sinergia episcopal” (vista más y mejor como una relación fraterna que meramente colegial, o a lo sumo un colegio *fraterno*) la que se entiende sólo dentro de una dinámica comunitaria como fruto de una “sinfonía de dones” en la “única sinergia de la comunión”. Todo en la Iglesia ha de ser pensado *en y para la comunión*, fundamento primero y último del misterio de la Iglesia de Dios. Por parte de la Iglesia local, insistir que es *en ella y a partir de ella* que la *Iglesia catholica* se manifiesta y edifica. La manifestación de la comunión de Dios con los hombres no se da sino en espacios humanos concretos, localizados, nacidos así *en la comunión* viven y se desarrollan *por y para la comunión*.

Tillard, nos recuerda que toda eclesiología debe hacerse cargo de asumir la radicalidad de la “irrupción escatológica de Pentecostés” que es “teofanía de la nueva alianza” donde la “comunidad pentecostal –célula madre de la Iglesia–” es sin más su clara manifestación con “tres elementos diferentes: el Espíritu, el testimonio apostólico que remite al Señor Jesucristo y la *comunidad* en que la multitud y la diversidad humanas se sueldan en unidad y en que la unidad se expresa en la multitud y la diversidad”. De allí el autor sacaba dos conclusiones esenciales. Una, que “la Iglesia de Dios que

se manifiesta así en el acontecimiento de Pentecostés, como inseparablemente una y católica, es de hecho algo más que el cumplimiento de la promesa”, “es el cumplimiento del *evangelio de Dios*”. Dicho evangelio contiene en sí una gran tensión que marcará el desarrollo de la realidad de la Iglesia de Dios, puesto que ese Dios, “aunque ligado a un pueblo particular, es el Dios universal” por lo que “la Iglesia de Dios que surge en pentecostés” teniendo “allí sus raíces” carga con la densidad de llevar en su seno la tensión entre lo “particular y universal”. La otra conclusión que marca esencialmente la vida y misión de la Iglesia de Dios, es que “el contenido concreto de la salvación, tanto individual como colectiva, anunciada en el *evangelio de Dios*” viene sin duda expresado de modo significativo con el concepto “*comunión*” al modo tal de poder decir sintéticamente dos cosas: una, que “la salvación se llama *comunión*” y que ello conlleva “a reconocer en la Iglesia de Dios el lugar de la recreación de la humanidad-que-Dios-quiere” (IglDlgl, 19-31).

Un tal discurso lleva, sin duda, a fundar una “eclesiología de *comunión*, sacramental y mística antes que jurídica y sociológica” (CIGlCr, 43). Una tal eclesiología puede dar razón justificadamente de una Iglesia de Dios vista como *comunión de comuniones*, *Iglesia de Iglesias*. Siendo, ante todo, *comunión (koinonia)*: “*comunión* con Dios (que es a su vez *comunión trinitaria*) en los bienes de la salvación adquiridos por Jesucristo (cuya encarnación fue *comunión* realista entre Dios y la humanidad) y concebidos por su Espíritu, *comunión* fraternal de los bautizados (que recrean el tejido conjuntivo de la humanidad desgarrada), hecho posible todo ello por la *comunión* en el una-vez-por-todas (irreversible) con el acontecimiento Jesucristo que garantiza, a través de los siglos, la *comunión* con el testimonio apostólico y que celebra la eucaristía (sacramento de *comunión*)” (IglDlgl, 341). Y siendo, además *de comuniones*, *de Iglesias*, pues “la Iglesia es una con la unidad propia de una *comunión*. Ella no es ni una suma de partes ni un todo compartido: es *comunión* de las Iglesias locales, *Iglesia de Iglesias*” (IglDlgl, 278).⁸⁸

⁸⁸ Según nuestro Autor, dicha eclesiología, para respetar la economía del designio de Dios, ha de ser “una eclesiología edificada sobre la realidad de la Iglesia local” (IglL, 14). En efecto, para Tillard, la Iglesia es la Iglesia local (y viceversa); es una *comunión* de Iglesias locales, “es *Iglesia de Iglesias*, una *comunión* de Iglesias locales, por consiguiente, una *comunión de comuniones*” (IglDlgl, 40.121.128.148.234). Como se ve, la dimensión universal (catolicidad) está contenida por el dinamismo comunal en la misma localidad de la Iglesia de Dios, de modo tal que “una comunidad no puede ser Iglesia local más que en

El *dinamismo comunal* que está en las raíces de la realidad de la Iglesia ha de impregnar todos sus niveles de estructuraciones, determinadas por una “sinfonía de dones” (IglL, 162) que fundan como una “complementariedad estructural de carismas” (IglL, 172) que permite a la Iglesia de Dios existir como un “pueblo de bautizados” (IglL, 331-332) regulado por “la sinergia” entre los fieles laicos y los ministros ordenados, la que, a su vez, expresa la “simbiosis” del “*sensus fidelium*” y “la del servicio de la *memoria*” (IglL, 338-343). Como ya se ha dicho, es una “unidad de *comunión*” la que determina la realidad de la Iglesia, por lo que todos sus aspectos han de ser comprendidos desde y para dicha realidad comunal. Por ello, “la unidad eclesial se forja a dos niveles, radicalmente indisolubles, que se compenetran entre sí”, estos son, de un lado, lo que se llama “colegio episcopal” y del otro “la *comunión* de las comunidades en la fe” (IglDlgl, 148). Por lo que, entonces, en este esquema, el ministerio, la *episkopé*, “tendrá un esquema comunal. Habrá entonces un ministerio de *comunión* y una *comunión* de ministerios” (IglDlgl, 186). Con ello, según Tillard, el esquema resultante en la estructuración de la Iglesia es el siguiente: “de la *comunión* de la Iglesia (sinodalidad eclesial) al colegio de los obispos (colegialidad episcopal)” (IglL, 431) y “de la sinodalidad de los obispos a la ‘*concordia Ecclesiae*’” (IglL, 526).

Dentro de este *esquema comunal* la realidad ministerial y su ejercicio concreto en el corazón de la *koinonia eclesial* ha de ser encarnado como un don de *diaconía* actuado dentro de una “solidaridad episcopal” la que a su vez está compuesta por “la simbiosis de lo ‘colegial’ (en sus dos tiempos de testimonio y de juicio) y de lo ‘personal’ (que se despliega en toda su amplitud)” (IglDlgl, 218-229). Por ello, tendremos por ejemplo, que la *episkopē* de la Iglesia se realiza en la relación dialéctica del ‘primado’ y el colegio, en la que el primero expresa al segundo, y éste no es tal más que por el primero. ¿No es la propia tensión lo que caracteriza a la ‘personalidad corporativa’? Ahora bien, ésta se concreta en la simbiosis en Concilio y obispo de Roma. El Concilio, expresa verdaderamente la *comunión* de los obispos y la potestad de que ha sido dotado por el Espíritu en

la *comunión* con las demás Iglesias” y resaltando que “su *comunión* ‘católica’ con las demás Iglesias no es, por tanto, puramente geográfica. Existe en sinfonía evangélica con *todas* las comunidades que han sido, son y serán desde Pentecostés y hasta la liberación final, como consecuencia de la obra reconciliadora de Cristo, y por tanto de la Iglesia de Dios, en los lugares del mundo” (IglL, 102).

cuanto pluralidad portadora de la multitud de las Iglesias. El obispo de Roma expresa verdaderamente la unidad hacia la que tiende esta *comunidad* y la potestad otorgada por el Espíritu para salvaguardarla. La multitud no es anterior a la unidad; la unidad no es anterior a la multitud. Ambas se exigen mutuamente, y juntas forman la *comunidad*, pero de la *catholica*” (ObRom, 204). De allí que, para Tillard, sea importante inscribir el ministerio del obispo de Roma dentro de lo que LG 23 ha llamado la “*conspiratio in unum*”, dentro de la *sinergia episcopal*, así como “la *potentior principalitas*” de su Iglesia está en “la *comunidad* de las Iglesias”, porque su *exousia* es “estrictamente episcopal”, por ello, “el ‘poder’ propio del primado romano”, es un “‘poder’ en el colegio episcopal y para el colegio episcopal” (IglIgl, 304-305; IglL, 547-551). Es así como, por otra parte, “la diaconía de todos los obispos debe encontrarse íntegramente determinada por la realidad de ese *bonum commune* del que el obispo de Roma es el responsable por un título único y especial” (IglL, 547-551).

Ahora señalemos algunos puntos que nos parecen se desprenden del aporte originado por el Vaticano II que Tillard ha sabido no sólo continuar sino sacar mayores consecuencias.

3.1. “La relación”

Después del recorrido efectuado para desarrollar el presente trabajo una convicción simple y básica se nos impone y es que la clave de “relación” que aparece en el título no tiene sólo un carácter descriptivo o referencial sino esencialmente programático. En otras palabras, en el *misterio de la Iglesia*, icono del misterio trinitario, sus componentes esenciales pueden ser captados en su mayor hondura sólo bajo la misma clave del dinamismo intratrinitario, esto es, en clave de *relación*. Usando un lenguaje clásico, en este último misterio se habla de “relaciones subsistentes”, de allí que de modo análogo, viendo el misterio de la Iglesia en su realidad peregrina e histórica, se pueda hablar de “relaciones componentes o configurantes”, por ejemplo, indicando con ello que son los términos en *relación* los que la componen y que, por lo mismo, es sólo mediante su *relación* que el *misterio de la Iglesia* se configura dentro de los límites históricos como imagen del misterio trinitario. Digamos que es el ‘nosotros’ interno y eterno del Dios-Trinidad el que funda la realización del verdadero “ser eclesial” (Zizioulas). Ello permite captar por un lado la dinamicidad que acompaña toda estructuración del *misterio de la Iglesia* en su peregrinar histórico y, por otro lado, ayuda a no perder

de vista que entre los términos en *relación* no existe un orden de subordinación en el ser sino que, suponiendo su radical igualdad, se diferencian en orden a un *servicio* o, dicho de otra manera, en la medida que cada uno tiene algo específico que aportar en la mutua, recíproca e inmanente *relación*. Pues, una vez más, digamos que es en el misterio trinitario donde las ‘personas’ son distintas en su mutua relación y en orden a dicha relación.

Dicho esto, es claro, en nuestro caso al menos, que no se puede hablar de la Iglesia local sin hablar no sólo al mismo tiempo de la Iglesia universal sino de ambas en *mutua relación*. Del mismo modo, no se puede hablar del papado y su rol primacial sin hablar del episcopado y su ser colegial en *recíproca relación*. Y, a su vez, lo hemos varias veces señalado, no se puede hablar de la *relación* entre primado y colegialidad sin tener presente la *relación* que surge de las dimensiones local y universal de la *Iglesia misterio*, por ello, *comunidad de comuniones*.

En *síntesis*, toda explicación que eluda o deje de lado el modo *sui generis* de las *relaciones perijoréticas* (cf. Jn 10,28; 14,10-11,20; 17,21-23) que se dan en la realización histórica del misterio de la *Iglesia de Dios* no podrá ni explicar ni llevar a cabo satisfactoriamente su estructuración y modalidades consecuentes.

3.2. “Escollos a superar”

En los distintos temas tratados, al menos dos cosas se han presentado como escollos a ser superados teórica y prácticamente por la eclesiología. De una parte, una cierta ambigüedad teórica a la hora de exponer principios o explicar los conceptos en cuestión. Ello se ha constatado tanto en aportes teológicos como muchas veces en el mismo magisterio de la Iglesia (mantener yuxtapuestos dos tipos de eclesiología uno más monárquico otro más comunal; hacer coincidir la Iglesia universal con aquella que tiene en la Iglesia de Roma su centro; mantener separados el sacramento y la jurisdicción en el caso de la ordenación episcopal; etc.). Por otra parte, una eficacia histórica si no escasa a lo menos relativa pues en muchos planteos de reforma no siempre se han logrado superar las ambigüedades teóricas de partida, así como no han sido bien integradas las mismas limitaciones que impone la realidad (por ejemplo, el modo de la elección de los obispos; las estructuras sinodales con su funcionamiento y alcance; la conformación y misión de la curia romana, el caso de las Conferencias episcopales; etc.). Esto último, si bien a lo largo del “siglo de la Iglesia” ha estado presente de modos variados en distintos pasos de

reforma que se han ido operando, se ha visto de modo más palmario luego del Vaticano II, el cual, sin duda alguna, se proponía ayudar a la Iglesia a ingresar a una nueva etapa en su peregrinar histórico, recuperando lo mejor de su Tradición, purificando todo aquello que la podría empañar, desfigurar o, sin más, perjudicar en su misión, y, por sobre todo, intentando relanzarla con mayor fuerza y vigor hacia el futuro. Justo allí la etapa posconciliar nos ha puesto delante, más que nunca de frente a constataciones que ponían de manifiesto que no siempre la teología de base era tan clara como se pretendía ni sus consecuencias concretas tan eficaces y actuales como era de esperar.

En síntesis, nuestro interés ha consistido en buscar, a través de la recuperación del aporte de Tillard en la línea de renovación conciliar, ofrecer alguna que otra clave que ayudase a superar dichos escollos. Creemos que el camino recorrido no ha sido en vano y que, si se consideran seriamente las cosas, hay mucha luz que puede ayudar a ver mejor el camino a seguir, teórica y prácticamente. Los puntos que señalamos a continuación son esos haces de luces que hemos encontrado en nuestro recorrido.

3.2.1. "Una Eclesiología de Comunión"

En términos muy simples y generales creemos que el llamado "siglo de la Iglesia" nos ha dejado una clave eclesiológica que nos puede ayudar a surcar un tercer milenio bajo el ejido de la "comunión" o, en otras palabras, de la "comunión en la diversidad", mejor aún de la "sinfonía de dones" en la "única sinergia de la comunión", como una posible síntesis superadora del camino recorrido doblemente milenar. Ello puede, a su vez, permitir, sin querer controlar todos los hechos, no ser tampoco víctima de los mismos y encauzar nuestro peregrinar cristiano y eclesial respetando la inspiración que el Espíritu Santo, y nosotros, hemos sido capaces de acoger en dicho sintomático "siglo de la Iglesia".

En síntesis, la *eclesiología de comunión* que nos ayuda a considerar la *Iglesia de Dios* peregrina en esta historia como una *Iglesia misterio de comunión de comuniones*, se nos impone como un camino irrenunciable para superar los escollos a los que nos referíamos en renglones anteriores. Dentro de dicha eclesiología y considerando fundamentalmente los temas tratados por nosotros en el presente estudio, aparece una clave importante que es la *base sacramental del misterio de la Iglesia*. Clave que aún quizá espera ser más profundizada y equilibrada en una reflexión más ecuménica de parte de todas las distintas confesiones cristianas. Desde el punto de vista

de la teología católica, dicha clave ha contribuido, sin duda alguna, a encuadrar mejor la *estructura relacional* de la Iglesia, dándole una notable base teológica. En este sentido la *relación* fundamental y estructural del episcopado (que incluye el primado del obispo de Roma) visto dentro de un proceso sacramental que funda su base ministerial ha sido una piedra de toque que ha posibilitado una nueva visión de las cosas, una visión menos juricista y sociologizante, abriéndose a una más teológica y mística. Aquí radican, sin duda alguna, sentadas esperanzas para la Iglesia del tercer milenio que anhela vivir una real *comunión de comuniones*.

3.2.2. "Relación entre Iglesia local e Iglesia universal – Primado y Colegialidad"

Este ha sido específicamente nuestro tema de estudio. A través del mismo fue interesante descubrir que no sólo no se trata de un tema más sino, quizás, uno de los temas más importantes y significativos de la eclesiología. Así como, por otro lado, no deja de ser uno de los temas que ha de seguir estando en la preocupación central de la eclesiología de la Iglesia de inicios del tercer milenio, si es consecuente con lo que de ella anteriormente hemos señalado. Nuestra convicción ha sido que la correcta interpretación de estos temas era esencial para la comprensión de los demás temas eclesiológicos. Por lo que la continuidad del peregrinar de la Iglesia y de su autorreflexión eclesiológica dependen, sin duda, de cómo se planteen e interpreten dichos términos, siempre, como ya se señaló al inicio de estas conclusiones, en "relación".

En referencia a nuestra temática, nos parece que es necesario retener al menos *dos ideas básicas o principios clave* dentro de una *eclesiología de comunión*. De un lado, la idea de '*comunión de Iglesias*' (*communio ecclesiarum*), como un dato que es más que una organización desarrollada en el tiempo, se trata más bien de un *don de Dios* dado a su Iglesia de modo tal que esta pueda expresar (eso sí, a través de modos históricos consecuentes) su más neurálgica propiedad esencial, esto es, su "unidad católica". Porque, como hemos visto, entre ambas dimensiones de la única Iglesia, o sea, entre lo local y universal, existe "mutua inclusión", "mutua inmanencia" entre ambas, pues la única realidad existente en verdad es la de su *comunión*. La "unidad católica" se realiza y concreta *en y a través* de las Iglesias locales, unas en *comunión* con las otras. Y como en la *comunión* cada Iglesia local "se forma a imagen de la Iglesia universal", la "unidad católica" es, en cuanto universal concreto, el *don de*

Dios que ayuda a superar todo aislamiento, enfrentamiento o división en la *comunidad*. Por otro lado, la idea de “*colegialidad fraterna*” (*communio episcoporum*), que ha revelado ser un elemento estructurante de la *Iglesia misterio de comunión de comuniones*, pero no de un modo aislado o supra eclesial sino desde dentro de la misma realidad eclesiológica fundamental. Así, pues, la *base sacramental* del *episcopado* en conexión con la *base sacramental* de la misma *Iglesia comunión*, coloca dicha realidad en el ámbito de un *servicio estructural de representación de Cristo*, único pastor, en la *communio ecclesiarum*. De allí que el *servicio* del *primus* de los obispos, el obispo de Roma, sea por excelencia un *servicio a la comunión* de toda la Iglesia desde la *comunidad* de todas las Iglesias, custodiando, fomentando y confirmando la *communio episcoporum*.

Como hemos visto, la esencia, la identidad íntima, de la Iglesia puede ser definida como *comunidad (congregatio fidelium)*, por lo mismo entonces *comunidad* con el Dios-Trinidad y los hermanos en la vida y en la fe, *comunidad* que se ha de manifestar y concretar pues como *comunidad fraterna* en todas sus relaciones. Aquí encuentra su principio y fundamento las *relaciones recíprocas, perijoréticas*, que hemos señalado. Ello implica concretamente en la estructura así llamada jerárquica de la Iglesia peregrina una relación entre un ‘*primus*’ (primero que sea tal a todos los efectos de una real *communio*) ‘*inter pares*’ (pares que lo sean siempre y en todos los niveles de la *communio*). Se trata entonces, de un *primus*, pastor, *entre pares*, pastores también; ambos iconos de la “unidad católica” y de la “santidad apostólica” en cuanto y en tanto propiedades esenciales de la *Iglesia misterio de comunión*. Así pues, la eclesiología de *comunidad*, busca poner en equilibrio un principio (*teológico*) monárquico (un *primus* pastor) y un principio (*teológico*) colegial (un *inter pares* pastores), y lo realiza por medio de la actuación de la “unidad católica” que implica siempre una estructura de sinodalidad fundamental (un caminar y buscar juntos la verdad que nos hace libres) donde desde un nivel más práctico y hasta actitudinal se pueda decir que el *primus* vela y ofrece una manifestación icónica desde la unidad para velar y mantener la *communio en la diversidad* y los *pares* en el episcopado velar y ofrecer una manifestación icónica desde la catolicidad para velar y mantener la *diversidad en la communio*, una y única, desde las comuniones locales, que es en y desde donde se realiza la *congregatio fidelium* por iniciativa del Padre, en el obrar del Hijo por medio del Espíritu Santo.

Cualesquiera sean los *modos de ejercicio* de tales servicios (episcopal y primacial) así como los modos canónicos que puedan parecer necesarios para encauzarlos y salvaguardar los nobles principios de toda ambigüedad y limitación humana, han de contar con la fidelidad a estos dos principios que hemos destacado aquí. Creemos que *ambos principios*, puestos en *mutua relación*, expresarán fielmente la realidad de una Iglesia *sinodal, conciliar* –en el sentido más teológico que jurídico de los términos–, una Iglesia estructurada toda en torno a la “*comunidad y participación*”, o sea, una *comunidad* que se realiza a través de una real *participación* en los dones que opera el Espíritu Santo en todo el Pueblo de Dios peregrino, por lo que será una “*comunidad en la participación*” y “*una participación en la comunidad*” lo que configure a la *Iglesia misterio de comunión de comuniones*. La humanidad del tercer milenio gime anhelando la manifestación de los hijos de Dios, espera de ellos una humilde pero audaz contribución a una *comunidad* de fe y de vida que ayuden a encauzar los rumbos de nuestra historia por sendas de comprensión, de unidad, de paz y justicia en el respeto de la mutua igualdad y dignidad. Una *Iglesia comunional* está, sin duda, mucho más capacitada para ofrecer su *servicio* en ese sentido. Los que nos han precedido nos han dejado toda la fuerza testimonial de sus vidas y la riqueza de sus búsquedas y aportes; nos resta tomar la posta y seguir el empeño fiel por cumplir el sueño grande de Dios, ver a sus hijos gozando, si bien en su calidad de peregrinos, de las bienaventuranzas inauguradas en la mañana de la Resurrección e impulsadas con toda la fuerza del aliento divino el día de Pentecostés.