

RODRIGO POLANCO*

NECESIDAD DE UNA PERSPECTIVA «POLAR» PARA RECUPERAR TEOLÓGICA Y ESTRUCTURALMENTE LAS IGLESIAS LOCALES

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2019

Fecha de aceptación: 13 de noviembre de 2019

RESUMEN: ¿Por qué no ha sido posible caminar más resueltamente hacia una recuperación teológica y estructural de la Iglesia local en el conjunto de la Iglesia universal? El artículo plantea la hipótesis de que ha sido la falta de conciencia acerca de la constitución irreductiblemente *polar* de la Iglesia lo que ha dificultado avanzar en ese sentido. Y, a partir de LG 23, y de un estudio sobre los fundamentos teológico-históricos de la catolicidad desde la localidad, propone algunas reformas que son hoy más urgentes y que desde una mirada dual, encuentran un mayor sustento teológico para su implementación. Se trata de fortalecer una mirada *desde* lo local, es decir, desde la base. Es más, conforme tanto con los inicios de la Iglesia como a la sensibilidad actual.

PALABRAS CLAVE: catolicidad; comunión; *communio Ecclesiarum*; Iglesia local; Iglesia universal; polaridad; reforma; sinodalidad.

* Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile: rpolanco@uc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3549-8040>

*On the Need for a «Polar» Perspective for a Theological
and Structurally Recovery of Local Churches*

ABSTRACT: Why has it not been possible to walk more resolutely towards a theological and structural recovery of the local Church in the whole of the universal Church? This article hypothesizes that the main reason for this obstacle, is to be found in the lack of awareness of the irreducible polar constitution of the Church. Taking into account LG 23, and a study regarding the theological-historical foundations of catholicity based on the locality, this article proposes some reforms that are currently more urgent and that, from a dual perspective, find a more consistent theological support for their implementation. In short, it is about strengthening a look from the local, or from the base, so as to speak. This view is more in line with both, the early Church growth on one side, and current sensitivities on the other.

KEY WORDS: catholicity; communion; *communio Ecclesiarum*; local Church; universal Church; polarity; reform; synodality.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La colegialidad es una forma específica de realización de la sinodalidad eclesial —en cuanto caminar juntos (*sýn-hodós*)— «en el nivel de la comunión entre las Iglesias particulares en una región y en el nivel de la comunión entre todas las Iglesias en la Iglesia universal». Pero «toda auténtica manifestación de sinodalidad exige por su naturaleza el ejercicio del ministerio colegial de los Obispos»¹. Por lo tanto, si, en palabras del papa Francisco, «el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio»² como auténtica expresión de la responsabilidad de todo el pueblo de Dios en su misión evangelizadora, este camino implica preguntarse, una vez más, si se han dado los pasos teológicos y estructurales que el Concilio Vaticano II nos indicó en torno a la colegialidad episcopal y, en particular, en torno a la relación de las Iglesias locales entre sí y con la Iglesia universal, precisamente como una forma de contribuir a la consolidación de esta categoría clave para

¹ Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2018, n.º 7.

² Francisco. “Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos”. Roma, 17 de octubre de 2017. Consultado el 9 de agosto de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

una eclesiología adaptada a las necesidades y desafíos actuales. La sinodalidad supone el fortalecimiento de las estructuras que permitan una participación real de todos los bautizados en la vida y misión eclesial, en particular, de la *Iglesia local*.

Efectivamente, el Concilio Vaticano II, en continuidad con el desarrollo eclesiológico de la primera mitad del siglo XX, restableció y recuperó la consistencia teológica de la noción de *Iglesia local*, si bien la profundización teológica posterior y, sobre todo, su repercusión eclesiológica, pastoral y ecuménica está todavía muy lejos de ser satisfactoria. Esta riqueza teológica y mayor coherencia con la tradición más primitiva de la Iglesia quedó reflejada en una afirmación notable del capítulo III de *Lumen gentium*: «En [las Iglesias particulares] y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23,1). Se ha escrito mucho sobre esta sugerente enunciación, pero su posteridad ha sido variada e incluso vacilante, tendiendo a afirmar el polo de la Iglesia universal en desmedro de la importancia de la localidad y de la comunión de las Iglesias particulares como, en cambio, sí aparecen bien equilibradas en la referida frase³.

¿Por qué no ha sido posible caminar más resueltamente hacia una recuperación teológica y estructural de la Iglesia local? Por supuesto que hay muchas razones: inercia estructural; dificultad para pensar y aplicar reformas; oposición frente a la esperable pérdida de poder o influencia; falta de empoderamiento de las mismas Iglesias locales; diversas y, a veces, opuestas recepciones de la enseñanza conciliar; teología deficiente; etc. Se ha escrito bastante sobre este tema⁴. Sin embargo, hay un aspecto eclesiológico —además de antropológico y metafísico— que, aunque evidente y muy importante, me parece no ha sido explicitado con la suficiente fuerza en nuestro tema. Se trata de tomar conciencia y hacerse cargo de la *polaridad* de la realidad creada y, en particular, de la Iglesia.

³ Cf. Hervé Legrand. “Communio ecclesiae, communio ecclesiarum, collegium episcoporum”. En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, editado por Antonio Spadaro y Carlos María Galli, 175-207. Madrid: Sal Terrae, 2016.

⁴ Cf., a modo de ejemplo, Legrand. “Communio ecclesiae”. 182-191; Carlos Schickendantz. “La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada”. *Teología y vida* 58, n.º. 1 (2017): 35-60; Gilles Routhier. “La renovación de la vida sinodal en las iglesias locales”. En *La reforma*, 264-271; Santiago Madrigal. “A propósito del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares. Status quaestionis”. *Diálogo ecuménico* 39, n.º 123 (2004): 7-29.

Una debida consideración de la estructura *polar* o *dual*⁵ de la Iglesia (individuo-comunidad) y, en nuestro tema, de la relación *polar* entre Iglesia universal e Iglesia local, me parece que puede ayudar a comprender más hondamente esa misma relación y así contribuir a dar pasos más decididos hacia las reformas que se esperan y se necesitan en beneficio de las Iglesias locales.

Desde el siglo XVIII el concepto de *polaridad* se ha transformado en un «concepto interpretativo de toda la realidad»⁶ y se ha insistido en la naturaleza «irreductiblemente dual» o polaridad constituyente de todo lo que existe. Lo creado está atravesado por una polaridad constitutiva y básica que implica una constante tensión entre los polos, pero que, al mismo tiempo, es una tensión que posibilita el desarrollo de la propia existencia. Sin embargo, la *polaridad* se refiere «no tanto a la profunda unidad de los polos sino, mucho más, a la tensión vital entre ellos»⁷. Esto se aplica, de manera especial, al ser humano que, en sus constantes de «espíritu y cuerpo, hombre y mujer, individuo y comunidad», «aparece constituido en polaridad, forzado a pasar constantemente de un polo al otro, a fin de buscar cada vez en el otro polo su complemento y su paz, para de esta forma poder remitirse más allá de toda su estructura polar»⁸. Cada polo de la realidad se debe entender siempre *desde el* otro polo y siempre *referido al* otro polo; pero sin que jamás un polo quede reducido o eliminado en el otro polo. Muy por el contrario, es precisamente esa misma tensión dual, la que permanentemente le da a la realidad su verdadera riqueza, vida y profundidad: el individuo se entiende y se constituye a sí mismo desde y a través de la comunidad; como la comunidad

⁵ Utilizamos aquí los términos «polar» y «dual» básicamente como sinónimos. Es lo que se denomina también «polaridad». Con ellos queremos indicar —de modo general— que dos conceptos, ideas o realidades se entienden adecuadamente o adquieren su real significado solo cuando se piensan uno en relación con el otro. El significado de uno envuelve necesariamente el significado del otro y donde uno tampoco puede existir sin el otro, siendo esencialmente «opuestos». Sería el caso, por ejemplo, del polo norte con el polo sur. El sentido de la aplicación de este concepto a nuestro tema irá haciéndose claro a lo largo de este trabajo.

⁶ Peter Probst. “Polarität”. En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por Joachim Ritter, 7:1026. Basel: Schwabe, 1989.

⁷ Probst, 1027 (haciéndose eco de Goethe).

⁸ Hans Urs von Balthasar. *Teodramática. II: Las personas del drama. El hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992, 330 y 331 respectivamente.

se entiende y se constituye desde y a través de los individuos. Y así, en las demás polaridades de la existencia.

Esta manera de comprender lo creado nos invita a pensar la relación entre Iglesia particular y universal como otra forma de manifestación de esta irrenunciable estructuración polar de toda realidad humana. No siempre, a la hora de reflexionar en su mutua relación, se ha reparado debidamente en este punto de vista. No porque no se haya reconocido la dualidad sino porque o no se le ha dado su verdadera importancia o, sobre todo, porque se ha privilegiado más bien uno de los polos sobre el otro⁹. Es indispensable que cada polo esté explícitamente pensado *en, frente y desde* su contrapolo. Pero ambos. Lo que significa realmente la catolicidad universal no puede ser auténticamente comprendido si no se piensa desde las Iglesias particulares y viceversa. Me parece que en la actualidad esta es una deuda que no permite avanzar en la línea de los cambios estructurales requeridos porque, en vez de integrar dualmente ambos polos, a veces, aparecen opuestos dialécticamente, aunque sutilmente; o negado alguno de ellos en su valor real, aunque se afirme lo contrario. La deuda está, sobre todo, en la carencia de una mirada *desde* las Iglesias locales (y se puede decir lo mismo con respecto a las miradas regionales, nacionales o de ritos).

A la luz de lo anterior, en las siguientes páginas nos proponemos explicitar las positivas consecuencias estructurales de un pensamiento más profundamente dual en la relación Iglesias particulares/Iglesia universal, mostrando, sobre todo, algunos criterios teológicos para integrar de mejor manera el polo de lo local al pensar teológicamente lo universal y los frutos esperables de ello. Lo haremos en tres momentos. Primero, mostraremos cómo LG 23, donde el Vaticano II desarrolla sintéticamente este tema, está bajo una perspectiva que es claramente dual, si se quiere comprender en su auténtico fundamento teológico. Luego, estudiaremos la constitución históricamente polar de la *communio Ecclesiarum* a partir

⁹ Esta falencia se puede descubrir, por ejemplo, en el pronunciamiento de la Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de la prioridad ontológica y temporal de la Iglesia universal con respecto «a cada concreta Iglesia particular» (Congregación para la Doctrina de la Fe. “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión” (*Communio notio*) [28 de mayo de 1992], n.º 9. Consultado el 11 de agosto de 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis_notio_sp.html), sobre lo cual volveremos más adelante.

de las Iglesias locales, exponiendo cuatro motivos teológicos que muestran con claridad la constituyente e indiscartable estructura dual de la relación Iglesia universal-particular, desde una perspectiva, sobre todo, histórica-genética. Y finalizaremos con algunas propuestas más urgentes —la mayoría ya conocidas— pero que, con una mirada *polar* de su realidad local, se podría avanzar más vigorosamente en su reforma. Mi objetivo es explicitar y ofrecer un *nuevo enfoque* que puede ayudar a salir de la actual inercia teológica y estructural con respecto a la recuperación de las Iglesias particulares.

2. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DUAL DE LG 23

El debate sobre la colegialidad episcopal se llevó a cabo durante la segunda y tercera sesión conciliar, en torno a la redacción de lo que llegó a ser del capítulo III de *Lumen gentium*¹⁰. En ese contexto aparece tratado —aunque no con toda la hondura que era deseable, pero sí en lo fundamental¹¹— el tema de la relación entre Iglesia universal y particular. Y allí se encuentra nuestro texto:

«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. Por eso cada obispo representa a su Iglesia, pero todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en los lazos de paz, de amor y de unidad» (LG 23).

Este pasaje se encuentra en el primer párrafo del número 23, que hasta el *Textus emendatus*¹² se titulaba: «Acerca de las relaciones de los Obispos dentro del Colegio», acápite que está en continuidad sintáctica

¹⁰ Cf. Joseph A. Komonchak. “Hacia una eclesiología de comunión”. En *Historia del Concilio Vaticano II*, dirigida por Giuseppe Alberigo, 4:70-91. Salamanca: Sígueme, 2007.

¹¹ *Ibid.*, 72.

¹² Redacción enviada a los padres el 7 de julio de 1964, después de las correcciones y aprobación de Pablo VI, para ser discutido en la tercera sesión del Concilio. Cf. Giuseppe Alberigo y Franca Magistretti, eds. *Synopsis Historica Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium*. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975, X.

y teológica con el número 22¹³, que en esa misma versión se titulaba: «Acerca del Colegio Episcopal y de su Cabeza». Los títulos no aparecieron ya en la publicación definitiva de *Lumen gentium*, pero nos indican que se estaba estudiando, en particular, la colegialidad episcopal. Al interior de ese tema aparece entonces esta importante afirmación sobre la relación entre Iglesia local e Iglesia universal, que para el mismo G. Philips, redactor principal del texto, es «el pensamiento más notable y que remonta a las más antiguas concepciones», el cual «merece toda nuestra atención»¹⁴. Esta «aparición» que puede parecer algo intempestiva es, en realidad, muy consistente, ya que está indicando que la doctrina sobre el episcopado y el colegio episcopal no pueden ser pensadas al margen del ministerio local o particular del/los obispo/s. De hecho, esta frase («[...] ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia Catholica existit»), que no suscitó mayor comentario, oposición o pregunta entre los padres conciliares y que se mantuvo sin cambios hasta el texto definitivo, procede de la llamada *Redacción Philips*, esto es, del texto dactilografiado que circuló entre los padres desde el 22 de noviembre de 1962, y que luego de una nueva redacción fue puesto como base para la sucesiva elaboración de *Lumen gentium*¹⁵. Esto refuerza la importancia del comentario del mismo G. Philips, ya citado.

Para una recta comprensión del tema es necesario puntualizar inmediatamente tres aspectos. En primer lugar, cuando aquí se habla de «Iglesias particulares» se está refiriendo a las diócesis, es decir, a las Iglesias locales¹⁶. Sin negar la existencia de otras eventuales formas de conformación eclesial, se entiende que la diócesis es la forma tradicional, normal e inmensamente mayoritaria de una Iglesia particular, además de ser la que de mejor manera garantiza la catolicidad en la particularidad¹⁷. En efec-

¹³ Cf. Serena Noceti. “Lumen gentium. Capitulo III”. En *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2: Lumen gentium*, editado por Serena Noceti y Roberto Repole, 263. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015.

¹⁴ Gérard Philips. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia y comentario de la Constitución «Lumen Gentium»*. Barcelona: Herder, 1968, 1:383.

¹⁵ Cf. Alberigo y Magistretti, ad loc.; Francisco Gil Hellín, *Concilii Vaticani II synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1995, ad loc.

¹⁶ Cf. Legrand. “Communio ecclesiae”, 183-185.

¹⁷ Cf. José R. Villar y Arturo Cattaneo. “Diócesis y otras figuras”. En *Diccionario de Eclesiología*, editado por Gianfranco Calabrese, Philip Goyret, y Orazio Francesco Piazza, edición española coordinada por José R. Villar, 307. Madrid: BAC, 2016.

to, el capítulo II del *Decreto sobre los obispos, Christus Dominus*, se titula “Los obispos y las Iglesias particulares o diócesis”, definiendo la diócesis como «una porción del Pueblo de Dios, que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio... Así ... constituye una Iglesia particular» (CD 11). Lo mismo se había dicho al comienzo de LG 23,2¹⁸. «Porción» (*portio*) no debe ser entendido como una «parte» (*pars*), sino como el «todo» en una concreción particular, de tal manera que los obispos, «dirigiendo bien su propia Iglesia, como porción de la Iglesia universal, contribuyen eficazmente al bien de todo el Cuerpo místico, que es también el cuerpo de las Iglesias (*corpus Ecclesiarum*)» (LG 23,2 fin)¹⁹. Con eso el texto y la teología del episcopado se vinculaban a la *communio Ecclesiarum*, es decir, la unidad de los obispos es la unidad de las Iglesias particulares o diócesis y viceversa. Tenemos entonces una primera expresión de la multifacética *polaridad* constituyente de la Iglesia: Iglesia particular y obispo diocesano deben ser pensados integradamente (=dualmente).

Lo confirman las tres citas de Cipriano que a este propósito enumera LG 23,1²⁰ (donde incluso en la misma nota se transcriben dos frases de ellas), las cuales entregan una clave hermenéutica indispensable. En la carta dirigida al obispo Florencio Pupiano, afirma: «Por lo cual debes saber que el obispo está en la Iglesia (*in ecclesia*) y la Iglesia en el obispo (*in episcopo*) y que si alguno no está con el obispo (*cum episcopo*) no está en la Iglesia (*in ecclesia*) [...], puesto que la Iglesia, que es católica, es una, no está partida ni dividida, sino que está ciertamente unida y adherida

¹⁸ En este punto el Concilio no tuvo una total precisión lexicográfica. 4 veces la diócesis es designada como «Iglesia local» y 12 veces como «Iglesia particular», sin embargo, estas dos expresiones se utilizan una cantidad semejante de veces también en otros sentidos más amplios (Iglesias católicas de ritos orientales, las Iglesias de acuerdo a su contexto u otros similares). La palabra «diócesis» aparece 91 veces. Cf. Philippe Delhay, Michel Guéret, y Paul Tombeur. *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*. Louvain: CETEDOC, 1974, s. v.

¹⁹ Tanto la formulación «super portionem Populi Dei», como también la formulación «ut portionem Ecclesiae universalis», así dichas, aparecen en el *Textus emendatus*. Antes, en la *Redacción Philips*, se hablaba de «portio populi», o de «pars Ecclesiae» (cf. Gil Hellín, 234-239). El cambio fue intencionado. De hecho, lo pide el obispo francés de Kontum (Vietnam), Mons. Pablo León Seitz, indicando que el uso del término «pars» tiene «el peligro de [seguir] la lógica aritmética y del juridicismo» (AS II/1, 715).

²⁰ Carta 66,8; 55,24; 36,4.

con el vínculo de la unidad mutua de los obispos entre sí» (66,8)²¹. Y en la carta dirigida a Antoniano sobre el cisma de Novaciano: «Siendo una Iglesia distribuida por todo el mundo en muchos miembros (*in multa membra*) por Cristo, igualmente hay un único episcopado extendido a través de la numerosa concordia de los abundantes obispos» (55,24)²². La Iglesia y el obispo son inseparables. Y ambos están en una polaridad que implica una unidad única (una Iglesia, un episcopado) expresada y expandida en una multitud de miembros (multitud de diócesis, multitud de obispos). El episcopado ha sido instituido como servicio a las Iglesias particulares al ser cada uno de los obispos «el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares» (LG 23,1). De este modo la unidad y la colegialidad del episcopado con su «potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia» (LG 22,2), expuestas en el número inmediatamente anterior de LG²³, no pueden ser desvinculadas de la incorporación de cada obispo a su Iglesia particular. Cada obispo es miembro del colegio episcopal *porque* es cabeza de una Iglesia concreta. Es muy importante no desatender a esto. Cuando el Canon VI del Concilio de Calcedonia, en el año 451, prohíbe las ordenaciones «absolutas» (*apolelyménōs-absolute*), esto es, sin la concesión de un ministerio eclesiástico, tiene presente precisamente esta relación entre ordenación y servicio ministerial concreto. Por eso, afirma, «nadie puede ser ordenado [...] a no ser que haya sido asignado particularmente (*idikōs-specialiter*) a una iglesia en la ciudad o en el campo o en una tumba de mártires o en un monasterio»²⁴. Encontramos entonces un segundo aspecto *polar* que es esta íntima vinculación e inseparabilidad entre colegialidad y *communio Ecclesiarum*, debido precisamente a la polaridad entre obispo e Iglesia local.

Por eso, cuando el Concilio Vaticano II «enseña que por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden» y con ella «se confiere, junto con la función de santificar, también las funciones de enseñar y gobernar», las cuales, «por su propia naturaleza, no pueden

²¹ *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium* (CCSL III,c: Epistulae 58-81), editado por Gerard Frederik Diercks. Turnhout: Brepols, 1996, 443.

²² *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium* (CCSL III,b: Epistulae 1-57), editado por Gerard Frederik Diercks. Turnhout: Brepols, 1994, 286.

²³ A pesar de la «perspectiva claramente universalista» de ese número 22 (Legrand. “Communio ecclesiae”. 163).

²⁴ Giuseppe Alberigo et al., eds., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD). Bologna: Edizioni Dehoniane, 1991, 90.

ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del Colegio episcopal» (LG 21)²⁵, ratifica que la ordenación episcopal está intrínsecamente vinculada al ministerio para el cual se es ordenado, ejercido concretamente en «un oficio particular» (Nota explicativa previa n.º 2). Más allá de la significativa afirmación acerca de la sacramentalidad del episcopado, «propuesta como doctrina auténtica»²⁶, de la superación de la distinción medieval entre la potestad de jurisdicción y la potestad de orden y de la posterior ambigüedad interpretativa de la expresión *hierarchica communio*²⁷, lo importante para nuestro tema es la indisoluble vinculación entre el sacramento, el oficio determinado particularmente y la colegialidad con su autoridad suprema. La vinculación con el lugar y oficio para el cual un sujeto ordenado es parte esencial del ejercicio de la colegialidad episcopal. Un obispo existe para servir, en la generalidad de los casos, a una Iglesia particular y así, y por eso, es miembro del colegio episcopal que tiene autoridad sobre toda la Iglesia. Y es miembro del colegio *porque* es «principio y fundamento visible de unidad» (LG 23) de una Iglesia particular. De tal manera que su ministerio colegial no puede ser independizado de su vinculación con su Iglesia y oficio particular. Tal como no puede existir una Iglesia universal previa e independiente de las Iglesias locales, no puede existir un colegio episcopal previo e independiente de los ministerios en las iglesias particulares o locales²⁸. Esto, por otra parte, deja planteada la pregunta acerca de la pertinencia de la ordenación episcopal para algunos tipos de servicios eclesiales no vinculados a la presidencia de una Iglesia particular.

Y un tercer aspecto se refiere a la eclesiología misteriosa, propia de LG, desde la cual debe ser interpretado este capítulo III acerca de su constitución jerárquica, ya que este capítulo, más allá de su lógica interna todavía «universalista»²⁹, forma parte de esta constitución dogmática que

²⁵ Esta formulación solo se alcanza en el *Textus emendatus*. Cf. Gil Hellín, 182-186.

²⁶ Franz König, “Relatio de N.º 18-21” (21 de septiembre de 1964). AS III/2, 203.

²⁷ Sobre estos temas, cf. Peter Hünnerman. “Lumen gentium”. En *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, editado por Peter Hünnermann y Bernd Jochen Hilberath, 2:414-420. Freiburg: Herder, 2004; Noceti, 240-246.

²⁸ Cf. Legrand. “Communio ecclesiae”, 162-164.

²⁹ «Desgraciadamente, el debate sobre la colegialidad se centró por ambas partes en esta cuestión [la autoridad del colegio de obispos sobre la Iglesia universal], que se basaba en una eclesiología universalista, abandonando relativamente otras dimensiones de la colegialidad que se hallan mejor representadas en una teoría acerca de

propone una comprensión bien precisa de la Iglesia. Esto es, que «la única Iglesia de Cristo», «una, santa, católica y apostólica», ha sido «constituida y ordenada en este mundo como una sociedad» (LG 8,2), como «una realidad entrelazada (*una realitas complexa*) en la que están unidos el elemento divino y el humano», «un organismo visible (*compago visibilis*)» (LG 8,1). Esta es «en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Esto significa que la Iglesia de Cristo no es una realidad intangible, sino concreta y visible, que fue encargada «a Pedro» «y a los demás Apóstoles» para «que la extendieran y gobernarán» (LG 8,2); pero que, a la vez, esa realidad concreta y visible no puede agotar toda su realidad eclesial, porque, como sacramento, siempre remite a alguien más allá, aunque igualmente de alguna manera presente. Cada realización particular, y toda ella como universal, es presencia y realización de la comunión divina en pleno sentido; pero no es toda la comunión existente, ni su expresión plenamente acabada. Como sacramento, es presencia eucarística completa en cada celebración, pero siempre remitiendo a una comunión todavía no plenamente lograda, que es escatológica³⁰. Si no se tiene en cuenta esta importante tensión dual entre realización sacramental particular-universal y misterio de comunión plena al cual remite, se podría considerar, erróneamente, que la Iglesia universal sería finalmente «más» Iglesia que su realización particular³¹. La auténtica tensión entre concreción y plenitud no se da entre Iglesia particular e Iglesia universal, sino entre realización sacramental y plenitud escatológica. Esta diferencia no es banal y su no percepción tiene consecuencias prácticas, no solo para el ecumenismo explícitamente tratado en este parágrafo (LG 8,2)³², sino

la Iglesia una y universal entendida como la comunión de Iglesias locales» (Komonchak. *Hacia una eclesiología de comunión*, 72). Cf. también Noceti, 220.

³⁰ Si consideramos conjuntamente que «en» y «a partir de» todas las «Iglesias particulares» «existe la Iglesia católica, una y única», y que «la única Iglesia de Cristo» se constituye esencialmente como «un organismo visible», entonces tenemos que afirmar que la relación mutua entre Iglesia particular, Iglesia universal, Iglesia de Cristo y comunidad eclesial visible será siempre de tensión dual recíproca, lo que significa que cada una de estas cuatro expresiones de Iglesia existe y se comprende *desde, con y en* las otras, y no se pueden pensar, ni han existido nunca, unas *sin* las otras (cf. Noceti, 268).

³¹ Cf. Hünnerman, 429-430.

³² Cf. Sandra Arenas. «Fading Frontiers? An Historical-Theological Investigation into the Notion of the *Elementa ecclesiae*». Doctoral Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 2013, 243-273.

también en la minusvaloración de la Iglesia local en cuanto auténtica expresión eclesial católica y sujeto de autoridad propia dentro de la comunión de las Iglesias. Esta tercera faceta de la polaridad constitutiva de la Iglesia —muchas veces desatendida— es muy relevante porque no solo ayuda a evitar cualquier intento por valorar lo universal en desmedro de lo particular, sino porque también ayuda a comprender mejor el carácter frágil/provisorio de su realización concreta actual. Una debida consideración *polar* de la relación concreción-plenitud, por una parte, ayuda a reconocer lo escatológico en lo concreto actual, pero a la vez, concede la libertad para avanzar en los cambios de una estructura siempre en camino hacia la escatología.

3. CONSTITUCIÓN HISTÓRICAMENTE POLAR DE LA «COMMUNIO ECCLESIIARUM»

Como afirmábamos al comienzo, la polaridad que hemos descrito como fundamento de la teología de LG 23 tiene su raíz más honda en la constitución dual de la realidad creada, pero, asimismo, es el resultado de la forma polar en la que se estructuró la Iglesia en sus inicios históricos. Revisemos entonces, en primer lugar, desde un punto de vista ontológico, esta constitución dual de la realidad, que determina la vida humana, a fin de deducir de mejor manera sus consecuencias prácticas para la vida eclesial. Y luego revisaremos tres aspectos histórico-teológicos que muestran cómo, desde su mismo origen histórico, la Iglesia estuvo atravesada por dicha polaridad determinante de su identidad en la constitución de sus estructuras fundamentales: 1. La estructuración originaria de las Iglesias locales *como* realizaciones de la catolicidad universal. 2. El principio sacramental como fundamento misterioso hondo de esta constitución polar. 3. Tres ejemplos de cómo históricamente esta condición polar fue determinando en la estructuración paulatina de la Iglesia: la conformación espacial de la Iglesia antigua; la formación del canon de las Escrituras; y el nacimiento de la sinodalidad regional. Con eso podremos comprobar que la comprensión dual de LG 23, aunque no se haya explicitado así en el texto, y tal vez ni siquiera los padres conciliares eran tan conscientes de ello, sin embargo, estaba claramente fundamentada en esta polaridad original, sea ontológica, o sea histórico-originaria de la Iglesia.

3.1. CARÁCTER DUAL DE LA REALIDAD CREADA

El pensamiento de Hans Urs von Balthasar —que ya hemos citado— es iluminador en este sentido. Al finalizar su *Trilogía* le dedica unas cuantas páginas al tema de la «polaridad en el ser»³³ que, como es sabido, ha sido un elemento central de toda su elaboración filosófico-teológica³⁴. Hemos afirmado que la polaridad constitutiva de la realidad es la que posibilita el desarrollo del propio ser, precisamente a partir de la tensión vital que ella significa. En efecto —expone este autor— el ser —la realidad como totalidad— en su simpleza solo subsiste, es decir, existe concretamente, «en una infinidad de entes», en donde cada uno de esos entes es, precisamente, una unidad in-divisible, un «*in-dividuum*». La polaridad dual fundamental se da justamente en el hecho que «el ser proporciona al ente su indivisibilidad», esto es, su ser *algo* existente, al mismo tiempo que «el ente proporciona al ser... su realización» concreta, el que pueda realmente *existir*³⁵. El ser solo existe en los entes, pero los entes no pueden existir sin que reciban ese ser, o sea, reciban la cualidad de ser *existentes*; de modo que ambos aspectos se implican mutuamente y se necesitan el uno al otro en su mutuo donarse, para llegar a ser una realidad concreta y actual. Esta primordial característica dual de la realidad se repite en su manifestación. Todo lo que existe se manifiesta siempre en una *forma* concreta, forma que, a la vez, «remite a la realidad que aparece en ella y a la vez la trasciende»³⁶. Es la dualidad que reside en el hecho de que el ser *aparece* y que aparece el *ser*. La forma remite al ser y el ser solo puede aparecer en la forma. Todo lo que existe es realmente eso mismo que aparece, pero a la vez, siempre es más que lo que meramente aparece. Porque esa forma, junto con manifestar al ser existente, al mismo tiempo, de algún modo, también oculta ese mismo ser. Y el hecho de que se manifieste y con eso también se entregue a sí mismo, no le hace perder nada de sí. Y, finalmente —es el tercer aspecto de esta polaridad radical—, toda realidad humana solo puede mostrarse y darse a través de la estrechez del lenguaje, que es, en el fondo, simbólico y análogo. Pero esa pobreza o limitación del lenguaje no le impide al ser humano

³³ Lo hace en: *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998, 53-80.

³⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar. "Intento de resumir mi pensamiento". *Revista Católica Internacional Communio* (España), 10 (1988): 284-288.

³⁵ Balthasar. *Epílogo*, 53.

³⁶ *Ibid.*, 56.

comunicarse verdaderamente y darse él mismo realmente³⁷. En palabras simples, toda realidad existente es lo que muestra, pero a la vez, es más que lo que muestra; y es individual, pero a la vez, está en íntima relación y unida a todo el resto de la realidad.

Esta muy simple y básica reflexión de carácter ontológico es importante para comprender la relación entre Iglesia universal y local. Uno podría concebir la primera (=universal) como análogamente equiparable al *ser* y la segunda (=local) equiparable al *ente*, ratificando con eso que la realidad «Iglesia peregrina» (LG 14) existe concretamente *solo* en entes, es decir, en realizaciones específicas, en «formas», en un aparecer «simbólico»³⁸, que remite siempre, eso sí, a una realidad que la trasciende (plenitud católica). Así, la realidad que llamamos «Iglesia universal» solo existe en su realización específica en y desde las Iglesias particulares, es decir, solo puede existir como comunión de Iglesias locales o particulares. Las Iglesias locales proporcionan a la Iglesia universal su existencia concreta, tal como las Iglesias locales existen como tales, solo porque son realizaciones determinadas espacial y temporalmente de la única Iglesia universal. Ambos polos se implican interna y necesariamente para llegar a ser lo que realmente son. Cada Iglesia local es lo que aparece —la Iglesia católica aquí y ahora—, pero es también mucho más de lo que aparece: es la totalidad católica a la que remite. Solo un pensamiento auténticamente polar permite una justa apreciación de los diferentes aspectos implicados en esta relación.

3.2. CATOLICIDAD EN Y A PARTIR DEL(LOS) LUGAR(ES) CONCRETO(S)

Si ahora miramos las cosas desde un punto de vista histórico-teológico, comprobamos que, desde su mismo origen, las estructuras fundamentales de la Iglesia se constituyeron desde esta polaridad ontológica básica. De manera especial esto se puede decir de la comprensión teológica originaria de la catolicidad como totalidad en la localidad y desde las localidades concretas.

³⁷ Cf. *ibid.*, 74-75.

³⁸ Cf. Oswald Schwemmer. “Symbol. III. Philosophisch”. En *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), 3.^a ed., dirigido por Michael Buchberger y Walter Kasper, 9:1155-1156. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000.

En efecto, la catolicidad de la Iglesia, «en el sentido patrístico de la palabra», «no se refiere ya a una totalidad geográfica e histórica de la Iglesia, sino a la presencia de la *integralidad* de la fe y de los medios de salvación *por todas las partes* en que está presente»³⁹. Su raíz etimológica (*katá-hólos*) lo confirma. Esta catolicidad de la Iglesia ha existido siempre en «lugares»⁴⁰. La *katholikè Ekklēsia* es la realización de la salvación, la con-vocatoria de Dios (*ek-kalēō*), la asamblea escatológica de Dios, situada cultural, geográfica y socialmente. Esa *Ekklēsia tou Theou* es la obra (érgon) realizada por Dios en medio nuestro (Hech 13,41), que vincula profundamente a Dios con la humanidad en su configuración sociocultural propia, a través de la acción del Espíritu Santo. De esta manera, en los inicios, la Iglesia en Jerusalén⁴¹ «nace como *Iglesia católica local*, católica en su *lugar*»⁴² y desde allí se comienza a extender paulatinamente hacia otras ciudades, llegando a ser nominada «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1Cor 1,2) o «la Iglesia establecida en Antioquía» (Hech 13,1) o «la Iglesia de los Tesalonicenses» (1Tes 1,1) o «las Iglesias de Macedonia» (2Cor 8,2) o «de Galacia» (1Cor 16,1). Los escritos de Pablo y los Hechos de los Apóstoles son característicos en este sentido⁴³. Pero también, por ejemplo, en el Apocalipsis, a Juan se le pide que escriba y envíe el texto «a las siete Iglesias: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea (Ap 1,11)». Es decir, las Iglesias se van constituyendo naturalmente como Iglesias locales, con referencia explícita a su entorno vital. Siguen siendo la «Iglesia de Dios» (1Tes 2,14; 1Cor 10,32; Hech 20,28) o Iglesia de «los santos» (1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Rom 16,15; Fil 5) pero en un lugar situado, que es nombrado específicamente como signo

³⁹ Jean-Marie-R. Tillard. *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*. Salamanca: Sígueme, 1999, 604 y 603, respectivamente.

⁴⁰ Sobre este tema, cf. Tillard. *La Iglesia local*, 23-86.

⁴¹ Hay que tener presente, eso sí, que la tradición «de las apariciones de Jesús en Galilea» hablan «a favor de una continuidad allí del movimiento iniciado por Jesús [...]. La mayoría de los que habían conocido y seguido a Jesús debieron permanecer en Galilea después de su muerte, conservando allí el recuerdo de sus enseñanzas y de sus acciones» (Santiago Guijarro. *La primera evangelización*. Salamanca: Sígueme, 2013, 101). Por lo tanto, no se puede descartar el nacimiento simultáneo de la Iglesia en varios lugares, pero siempre como católica en ese lugar.

⁴² Tillard. *La Iglesia local*, 42.

⁴³ Cf. Karl Ludwig Schmidt. «ekklēsia». En *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* (ThWNT), editado por Gerhard Kittel, 3:505-516. Stuttgart: Kohlhammer, 1950.

de identidad: Éfeso, Judea, etc. En ese sentido la vinculación con el lugar es constitutivo. La catolicidad (totalidad) y la localidad (situación) no se pueden separar y se necesitan una a la otra. En cada lugar está la Iglesia de Dios, única y católica, porque cada Iglesia local posee el «todo» del acontecimiento salvífico que es la presencia sacramental de Cristo por obra del Espíritu Santo.

La catolicidad como totalidad en la localidad está bien afirmada por Pablo en 1Cor 1,2-5⁴⁴. Los miembros de la Iglesia de Dios que está en Corinto han sido «santificados en Cristo Jesús y llamados a ser santos junto con todos (*syn pásin*) los que en todo lugar (*en pantì tópoi*) invocan el nombre de Jesucristo, Señor nuestro y de ellos» (1Cor 1,2). Esa Iglesia posee «la gracia de Dios» (*cháris toû Theoû*) que él «os ha otorgado por medio de Jesucristo», que es la totalidad de su entrega en el Espíritu, su propia presencia (1 Cor 1,4). Y de allí que vosotros —en la Iglesia de Corinto— «habéis sido enriquecidos en todo» (*en pantì eploutísthēte*), «en toda palabra y en todo conocimiento» (*en pantì lógōi kai pásēi gnōsei*) (1Cor 1,5). Cinco veces aparece el adjetivo *pás* en estos tres versículos (una vez de manera adverbial). Dos veces referido a todos los que están en todo lugar, es decir, la catolicidad universal; y tres veces referido a la totalidad de lo recibido, es decir, la catolicidad como plenitud de los dones recibidos: «Así, ya no os falta ningún don divino» (*hōste hymās mē hystereísthai en medenì charísmati*). Habiendo sido enriquecida en toda gracia, no les falta ya nada⁴⁵. Porque cada Iglesia local participa de todo el misterio salvífico, todas las Iglesias pueden estar en comunión entre sí, porque todas participan de los mismos dones. De modo que la catolicidad se identifica aquí con la *comunión* de las Iglesias locales. Uno puede percibir con claridad que se aplica el principio metafísico afirmado más arriba acerca de la «totalidad en el fragmento» (Balthasar)⁴⁶, en el sentido de que cada realización concreta del ser en un ente es, de alguna

⁴⁴ Cf. Tillard. *La Iglesia local*, 77-78.

⁴⁵ Cf. Wolfgang Schrager. *Der erste Brief an die Korinther* (EKK 7/1). Zürich: Benziger Verlag, 1991, 112-117; Giuseppe Barbaglio. *La prima Lettera ai Corinzi*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995, 72-82.

⁴⁶ Utilizando una terminología de H. von Balthasar, el cual, en una renovada versión de su *Teología de la historia*, se pregunta: «cómo podemos «vislumbrar, en el carácter fragmentario de nuestra existencia, una tensión hacia el Todo?» (*El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008, 14).

manera, la totalidad del ser aquí y ahora, sin por eso agotar el ser, y más aún, dejando infinitas nuevas posibilidades de concretizar esa totalidad.

3.3. COMUNIÓN SACRAMENTAL COMO FUNDAMENTO DE LA CATOLICIDAD EN LA LOCALIDAD

El fundamento teológico más hondo de la compenetración entre catolicidad y localidad es precisamente la *communio* sacramental que las impregna. Los conceptos *koinós*, *koinōnéō*, *koinōnía* y, en general, las palabras con la raíz *koinōn-* significan «común», «poner en común», «cosas en común», «lo que concierne a todos», «compartir», y de allí la idea de «participación en común», «compañeros» y «comunidad», con especial énfasis en la fortaleza de los lazos adquiridos⁴⁷. Además, está unido semánticamente con la idea de «permanecer en» (*ménō*)⁴⁸. Este arco de significado permite comprender la profundidad de su uso en el Nuevo Testamento⁴⁹. La *koinōnía* eclesial es, en primer lugar, de origen eucarístico. Pablo lo explicita en 1Cor 10, 16-17 al decir que «formamos un solo cuerpo, pues todos participamos (*metéchéō*) del mismo pan», que es «*koinōnía* con el cuerpo de Cristo». Pero su origen fontal lo encontramos en el bautismo: «todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28), porque todos «habéis sido bautizados en Cristo» (Gál 3,27). Desde 1Cor 12,13 se deduce además que, en último término, el vínculo de unidad es el mismo Espíritu Santo recibido del Resucitado, que nos hace ser uno en Cristo Jesús: «porque todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para no formar más que un cuerpo entre todos: judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu». Según 2Cor, la *koinōnía* es el don específico del Espíritu: «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión (*koinōnía*) del Espíritu Santo sea con todos vosotros» (13,13). En esta doxología trinitaria de tres pares, la comunión es identificada precisamente con el Espíritu. El único Espíritu derramado en todos los corazones a través del sacramento del bautismo, hace de todas las personas y comunidades un único cuerpo, que se fortalece cada vez más a partir de la permanente

⁴⁷ Cf. Friedrich Hauck. "koinós, ktl.". En ThWNT, 3:789-790.798-800.

⁴⁸ Cf. Friedrich Hauck. "ménō, ktl.". En ThWNT, 4:578-581; Hauck. "koinós", 3:807-808.

⁴⁹ Cf. Hauck. "koinós", 3:804-809.

celebración eucarística. Las consecuencias existenciales están a la vista en Hechos 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y un solo espíritu. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común» (4,32). Pero esa comunión no es solo afectiva. En primer lugar es teológica, lo que incluye también lo afectivo. Lo sintetiza bien 1Jn 1,3: «Os anunciamos lo que hemos visto y oído, para que también vosotros estéis en *koinōnía* con nosotros. Nosotros estamos en *koinōnía* con el Padre y con su Hijo Jesucristo». Estos textos bíblicos muestran que el misterio de la salvación se hace presente como *koinōnía-communio*, de tal manera que la Iglesia es el *compartir* dicho misterio, participar en común y permanecer en el Señor a través del Espíritu.

Por eso su núcleo sacramental distintivo —la eucaristía— se llamó *sýnaxis* («constituirse en asamblea», «reunirse», «asamblea para la alabanza») ⁵⁰, «término casi desconocido antes de la aparición del cristianismo», pero que «al convertirse en un término técnico en la liturgia bizantina para indicar, tanto la asamblea de fieles, como la eucaristía», recalca su medular aspecto comunional (deriva del verbo *synágo* que significa precisamente «reunir», «juntar») ⁵¹. La *sýnaxis* eucarística es la celebración del acto sacerdotal de Cristo, presente por el Espíritu, en el cual participan todos los bautizados, gracias a su sacerdocio bautismal, uniéndose a la única ofrenda de Cristo sacerdote y cabeza del pueblo de Dios ⁵². Esa asamblea es por esencia *católica* y *local*. La catolicidad se da justamente desde las realizaciones locales que son *koinōnía-sýnaxis* de la única Iglesia. La tensión dual se verifica aquí como una verdadera «mutua interioridad» ⁵³, una cierta *perijóresis* eclesial. Esto nos enseña que en la polaridad eclesial son importantes los polos en cuestión, como también la tensión vital entre ellos, pero no menos importante es su mutua interioridad.

⁵⁰ Cf. Geoffrey William Hugo Lampe. *A Patristic Greek Lexicon*. 11.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1994, s. v.

⁵¹ Elio Peretto. «Sinassi». En *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, editado por el Istituto Patristico Augustinianum. Genova: Marietti, 1994, 2:3213.

⁵² Cf. Tillard. *La Iglesia local*, 168.

⁵³ *Communio notio*, n.º 9.

3.4. CONFORMACIÓN POLAR DE LAS ESTRUCTURAS MÁS ORIGINALES DE LA IGLESIA

Esta forma *polar* de la catolicidad desde la localidad por medio de la *communio* está en coherencia con el giro hermenéutico⁵⁴ realizado por el Concilio Vaticano II con respecto a la eclesiología en su búsqueda de volver a las fuentes. Este giro significó, entre muchas otras cosas, salir gradualmente de una comprensión «universalista» de la colegialidad episcopal para retomar la teología patrística que se origina a partir de una eclesiología de la comunión de las Iglesias locales⁵⁵. Los conocidos tópicos de una eclesiología del pueblo de Dios y de la fundamentación eclesial a partir del bautismo, además de todas sus consecuencias para la igualdad y derechos de los fieles y su irrenunciable responsabilidad frente a la vida y misión de la Iglesia, tienen también consecuencias importantes en nuestro tema, no siempre tan resaltadas, y menos todavía, suficientemente estructuradas operacionalmente. Una de ellas es entonces que la catolicidad de la Iglesia no puede ser entendida como una especie de «generalidad» o «universalidad» ya en acto, que luego se realizaría en las Iglesias particulares, como una suerte de gran diócesis que se divide en departamentos sino, por el contrario, más bien como una realidad única misteriosa y sacramental que está en las mismas Iglesias locales concretas y que debe ser *com-partida* en la catolicidad de la Iglesia; y eso es posible precisamente por su raíz sacramental y por la mutua interioridad de las Iglesias: cada Iglesia está en las otras y en todas.

Este argumento fue, precisamente, el que suscitó el conocido debate entre J. Ratzinger y W. Kasper. No es necesario repetir aquí los detalles, ni valorar su importancia para el desarrollo de todo este tema. Lo central, en nuestro contexto, es que la discusión estuvo encuadrada justamente dentro de la (in)adecuada comprensión de la polaridad que estamos estudiando. El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio notio*⁵⁶, muy criticado desde el comienzo en este punto, afirmaba que la Iglesia universal era «una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular» (n.º 9), opinión

⁵⁴ Cf. Rodrigo Polanco. "Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen gentium*". *Scripta Theologica* 46 (2014): 331-355.

⁵⁵ Cf. Joseph Ratzinger: *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 1972, 207-208.

⁵⁶ Cf. nota 9.

que J. Ratzinger apoyaba decididamente⁵⁷. W. Kasper, en un trabajo del año 1999⁵⁸, opinó que esa doctrina era un alejamiento de la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II y un peligroso reforzamiento del centralismo romano y, en particular, de la curia romana⁵⁹. No es posible afirmar, simplemente así, dicha prioridad ya que eso obnubila la mutua interioridad de ambas. J. Ratzinger, en un congreso con ocasión del Jubileo de año 2000⁶⁰, vuelve a defender el documento, pero ahora afirmando el origen místico y sacramental de la Iglesia universal y rechazando explícitamente que se trate de una restauración y menos de una identificación de ella con la curia romana⁶¹. W. Kasper, en un nuevo trabajo⁶², insiste en la necesidad de mirar las cosas desde la Iglesia particular que es la que en la realidad existe cada día, y recuerda que la preexistencia de la Iglesia, lejos de validar la prioridad de la Iglesia universal, lo que hace es afirmar su mutua interioridad⁶³. J. Ratzinger, finalmente⁶⁴, aunque mantiene su postura básica, se alegra de los puntos de acuerdo y, en particular, que la solución de la controversia se oriente hacia la mutua interioridad de ambas realidades⁶⁵. W. Kasper, en una carta a la revista *America*⁶⁶, acoge esa perspectiva, afirmando la importancia hermenéutica de comprender la mutua interioridad de ambas⁶⁷. Con esto se manifiesta una vez más

⁵⁷ Cf. Kilian McDonnell. "The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches". *Theological Studies* 63 (2002): 228.

⁵⁸ Walter Kasper. "Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes". En *Auf neue Art Kirche Sein: Wirklichkeiten–Herausforderungen–Wandlungen. FS Bischof Dr. Josef Homeyer*, editado por Werner Schreer y Georg Steins, 32-48. München: Bernard bei Don Bosco, 1999.

⁵⁹ Cf. Kasper. "Zur Theologie", 42-44.

⁶⁰ Joseph Ratzinger. "Lecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium". En *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, editado por Rino Fisichella, 66-81. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.

⁶¹ Cf. Ratzinger. "Lecclesiologia", 71-77.

⁶² Walter Kasper. "Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger". *Stimmen der Zeit* 218 (2000): 795-804.

⁶³ Cf. Kasper. "Das Verhältnis", 799-802.

⁶⁴ En un breve artículo: Joseph Ratzinger. "A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church". *America* 185 (November 19, 2001): 7-11.

⁶⁵ Cf. Ratzinger. "A Response", 10.

⁶⁶ Walter Kasper. "From the President of the Council for Promoting Christian Unity". *America* 185 (November 26, 2001): 28-29.

⁶⁷ Cf. Kasper. "From the President", 28.

justamente la importancia de entender la realidad de manera dual y, en particular, esta relación que estudiamos⁶⁸. Pero también se pueden ver claramente las consecuencias de fundamentar la propia postura o desde la Iglesia universal o desde las Iglesias locales. Los resultados no son iguales. Y esa es una importante cuestión aquí.

Entonces, tenemos que afirmar que la Iglesia universal *es* la comunión de las Iglesias. Y por eso «el primado», como «principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de la fe y de la comunión» «de toda la Iglesia» (LG 18), no es ejercido por un *Papa extra Ecclesias*, sino por el obispo de una de las Iglesias locales concretas —la de Roma⁶⁹—, que, por eso mismo, de acuerdo a la definición del Concilio Vaticano I, ese primado es «verdaderamente episcopal» e «inmediato», sobre todos los «pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, tanto cada uno separadamente, como todos juntos» (DH 3060)⁷⁰. Sin embargo, esa «sagrada potestad», de acuerdo ahora a la nomenclatura del Concilio Vaticano II⁷¹, no entrará en contraposición y no dañará, en los hechos, la «potestad inmediata de jurisdicción episcopal» de cada uno de los obispos (DH 3061), según afirmaba ya el Vaticano I⁷², *solo* si se comprende desde esta concepción sacramental y de mutua interioridad de las Iglesias, que se hace vida desde la *communio Ecclesiarum*; y no desde una concepción «universalista»

⁶⁸ Sobre este tema cf. Joseph A. Komonchak. “A propos de la priorité de l’Église universelle: analyse et questions”. En *Nouveaux apprentissages pour l’Église. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand, o.p.*, editado por Gilles Routhier y Laurent Villemin, 245-268. Paris: Cerf, 2006.

⁶⁹ Es claro que, por razones de origen apostólico, pero también histórico.

⁷⁰ “Primera Constitución dogmática *Pastor aeternus* sobre la Iglesia de Cristo” (18 de julio de 1870), Cap. III: La naturaleza y razón del Primado del Romano Pontífice.

⁷¹ «Los padres conciliares no diferenciaron entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*, distinción que se hacía desde la Edad Media [...]. Aquí se habla, mucho mejor, de sagrada potestad, la que naturalmente envuelve diversos aspectos» (Hünnerman, 407).

⁷² El mismo Pío IX, el 4 de marzo de 1875, en la carta Apostólica *Mirabilis illa constantia* a los obispos de Alemania, confirmaba esto al apoyar decididamente la respuesta de los obispos alemanes a la Circular del Canciller Imperial, Otto von Bismarck, hecha pública el 29 de diciembre de 1874, en la cual afirmaba que en el Vaticano I «la jurisdicción episcopal ha sido absorbida por la jurisdicción papal», «en principio, el papa sustituye a cada obispo» (DH 3112. Cf. DH 3115). Los obispos responden: «así como el papado es de institución divina, así lo es el episcopado. También este tiene sus derechos en virtud de una tal institución, que el Papa no tiene el derecho ni el poder de cambiar» (DH 3115).

como la que se desarrolló entre los dos concilios Vaticanos⁷³, en donde, por ejemplo, había que elevar solicitudes a Roma —y no al propio obispo— para una multitud de cosas muy menores⁷⁴. De hecho, el caminar de la Iglesia en los primeros siglos y su conformación en sus estructuras básicas confirma esta comprensión de Iglesia universal *desde* la comunión de las Iglesias. Veamos entonces algunos ejemplos más significativos.

3.4.1. *La conformación espacial de la Iglesia antigua*

En el siglo I encontramos Iglesias, al menos, en la parte occidental de Siria, en la región de Cilicia, en la provincia romana de Asia, en la provincia de Macedonia e Italia (Roma). Y en el siglo II el cristianismo ya estaba presente en Siria oriental, Egipto, Galia e Hispania. De modo que en algo más de un siglo, el cristianismo se extendió a lo ancho de la *oikumene*. Las Iglesias se asentaron en su cultura y entorno geográfico. Y más importante que desde una delimitación territorial, se configuraban sobre todo a partir de sus *espacios* vitales y humanos. Paulatina y normalmente, a medida que se complejizaba la vida eclesial, sin perder nunca su conciencia de pertenecer a la única *katholikè Ekklesiá*⁷⁵ y de ser realización concreta de ella, se fueron también estructurando de acuerdo a su contexto cultural y político. De hecho, por ejemplo, el nombre de diócesis proviene de las circunscripciones civiles del imperio romano, aunque eran regiones mucho más grandes que las actuales diócesis. De allí que los obispos de las ciudades más centrales, sin negar la razón e importancia de su origen apostólico, debido a su capitalidad y posibilidades, tanto administrativas como de comunicación, tuvieron un rol más decisivo en su entorno⁷⁶. Esta evolución culminó con la conformación de los patriarcados y sedes metropolitanas que, ya en los Concilios de Nicea

⁷³ Cf. Jean-Marie-R. Tillard. *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Santander: Sal Terrae, 1986, 44-54.

⁷⁴ Numerosos ejemplos sintomáticos en Fernando Retamal. *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005, 2,4: *passim*. Dispensas de ayuno eucarístico, permiso para usar ornamentos antiguos, etc. El mismo obispo debía recurrir a Roma para muchas de estas cosas.

⁷⁵ Como lo muestra, por ejemplo, la teología y actuación de Ireneo. Cf. *Ad. haer.* I, 10,1-2 (*Sources Chrétiennes* 264, 154-161); III,1-4 (*Sources Chrétiennes* 211, 20-53).

⁷⁶ Cf. Jean-Pierre Valognes. *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*. Paris: Fayard, 1994, 21-54.

(325) y Constantinopla (381), fueron reconocidos como tales debido a la «antigua costumbre» (*Tà archaia éthē – Antiqua consuetudo*) de que el «obispo de Alejandría» y «de Antioquía» tengan «autoridad sobre toda su provincia», como también «es costumbre para el obispo de Roma». Y se indica que «igualmente [...] en las otras provincias se conserven a las Iglesias sus privilegios»⁷⁷. Esas unidades orgánicas (cf. OE 2) fueron creando un «patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar» (CCEO 28,1), que hoy llamamos con el concepto —algo ambiguo— de *rito* (OE 3), los cuales, junto con diversificarse, también se combinaron, se mezclaron y evolucionaron hacia grandes familias más homogéneas que expresaban así el modo propio de cada Iglesia de vivir la única fe⁷⁸. La vida misma fue llevando hacia una forma orgánica de *communio Ecclesiarum*.

3.4.2. *La formación del canon de las Escrituras*

Un proceso análogo puede verificarse en la formación del canon del Nuevo Testamento y en el surgimiento de los sínodos regionales. Las Iglesias, desde el comienzo, practicaron el uso cristiano del A. T., manteniendo «como Escrituras libros griegos de los LXX» y creando «su propia tradición oral»⁷⁹. Conscientes de ser una en la fe y la caridad, se intercambiaban unas con otras los textos cristianos leídos en el culto y considerados como sagrados, o de origen apostólico y expresión de la auténtica fe. De esa manera se fue dando una cierta (no siempre fácil ni totalmente homogénea) *comunión* de textos sagrados que, luego de los desafíos de Marción, gnósticos y montanistas, fue orientando hacia la conformación de un *canon* o «listado vinculante» de libros cristianos. Hacia los años finales del siglo II ya hay coincidencia en lo fundamental (cf. Ireneo o también el llamado canon de Muratori), pero todavía en los siglos III y IV los testimonios no coinciden en todos los libros (cf. Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea)⁸⁰. Solo a fines del siglo IV encontramos en el sínodo de Hipona (393), retomado en Cartago (397), nuestro canon de

⁷⁷ Concilio de Nicea, Canon VI, COD, 8-9. Semejante reconocimiento se encuentra en el canon II del Concilio de Constantinopla (cf. COD, 31-32).

⁷⁸ Cf. Rupert Berger. "Ritus, Ritual. III. Liturgisch". En LThK, 9:1211-1212.

⁷⁹ Ramón Trevijano. *La Biblia en el cristianismo antiguo*. Estella: Verbo Divino, 2001, 141.

⁸⁰ Cf. Paolo Siniscalco. *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*. Roma: Città Nuova, 2005, 365-366.

27 libros cristianos sagrados. Los *kanónes* o leyes sancionan lo que ya ha sido vida en la comunidad y que ha sido fruto de la *koinōnía* eclesial.

3.4.3. *El nacimiento de la sinodalidad regional*

La sinodalidad avanzó en la misma dirección. Desde el siglo II se comenzaron a realizar sínodos regionales y, luego, de toda la *oikumene* para consolidar, dentro de la diversidad, la Iglesia como *una*⁸¹. En torno al 140 sabemos de una asamblea de presbíteros en Roma sobre Marción; en torno al 198 conocemos una asamblea en Cesarea de Palestina sobre la fecha de la pascua; en el 210, en Asia Menor, una asamblea de presbíteros sobre Noeto; en Alejandría, el 231, contra Orígenes; y más de 20 sínodos realizados en el siglo III⁸². Los sínodos cumplían con la tarea jurídica (y teológica) de condenar desviaciones, ya sea doctrinales, ya sea disciplinares, a fin de mantener la común fidelidad a lo recibido. Pero eran fruto de la *communio sacramentalis*.

«Lo que afecta a una iglesia no es indiferente a las demás: si alguien es excluido de la comunión en una iglesia debe tener validez en otras; si alguien se considera maltratado por el propio obispo, puede recurrir al juicio de los otros obispos; si hay un debate o un error doctrinal debe ser afrontado por el conjunto de los obispos de las iglesias afectadas. La reunión sinodal (= *concilium*) era una de las tantas formas de ejercer la sinodalidad, que no era, en primer lugar, un acto administrativo y jurídico sino, sobre todo, una expresión de consenso que indicaba que “el testimonio de fidelidad a la tradición” es proclamado “*in solidum*”, en la comunión de las iglesias»⁸³.

Hay una conciencia inicial de que el camino se hace juntos (*syn-hodós*). Un punto importante y clave de comprender es que, para realizar el camino en común, la comunidad en conjunto, de manera escalonada, intenta resolver los problemas que le son comunes. Esa es una sinodalidad que suponía un primado patriarcal y primados más locales, como

⁸¹ Cf. Éric Junod. “Naissance de la pratique synodale et unité de l’Église au II^e siècle”. *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 68/2 (avril/Juni 1988): 163-180.

⁸² Cf. *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, editado por Arkadiusz Baron y Henryk Pietras, editor en español Samuel Fernández. Madrid: BAC, 2016.

⁸³ Eloy Bueno de la Fuente. “El fundamento teológico de la sinodalidad”. *Scripta Theologica* 48, n.º 3 (2016): 657-658.

también, enfrentados a determinados temas, un primado universal; pero nunca un primado entendido sin sinodalidad. Difieren las acentuaciones en oriente y occidente, pero en ambos casos, tanto la unanimidad general de los obispos como la recepción por parte del primado se veían como necesarios, siendo siempre el fundamento de toda comunión y sinodalidad la vida de fe activa de las Iglesias locales⁸⁴. Con todo, no hay que olvidar que la sinodalidad también tenía su propia ambigüedad. En su tarea de facilitar la unidad de las Iglesias locales y regionales, la colegialidad episcopal y la sinodalidad eclesial muchas veces sirvieron como facilitadores de la «universalidad» más que de la diversidad y catolicidad (entendida como unidad en la diversidad). Efectivamente, muchas veces fueron instrumentos que buscaban fortalecer la unidad disciplinaria y doctrinal, con la consiguiente pérdida de legítimos elementos de diversidad. Sin embargo, nada de eso le quita su gran valor como eficaz instrumento de unidad en la diversidad, en cuanto expresión de la responsabilidad de todos en la Iglesia y de toda la Iglesia. Es un aspecto irrenunciable de la polaridad eclesial.

Estos tres ejemplos (la conformación espacial antigua, el canon y los sínodos) muestran con nitidez que la unidad está inscrita en la localidad y, a partir de esta, la unidad se realiza como catolicidad universal. Y esta catolicidad se va haciendo más estructural en la medida en que se complejiza la vida de las Iglesias. Hay un constante movimiento de desarrollo, actualización y reforma que es parte de la vida misma de las Iglesias. La vida es anterior a la estructuración, como el derecho es anterior a la ley, si bien no pueden estar una sin la otra. Es la polaridad entre la vida y la estructura, indispensable en toda sociedad humana. De la misma manera, el primado y los primados intermedios, estando siempre presentes, análogamente se fueron complejizando de acuerdo a sus necesidades concretas, pero siempre desde esa sinodalidad activa y eficaz que es parte integrante de su propia capitalidad. Es la polaridad primado-sinodalidad. Podemos reconocer en todo este recorrido que las formas estructurales de la Iglesia desde el inicio se establecieron a partir de la comunión de las Iglesias locales y desde la sinodalidad. Se confirma así que solo un pensamiento decididamente polar nos permitirá salir de las unilateralidades que han padecido, tanto oriente como occidente, al no comprender sus legítimas acentuaciones desde un pensamiento más

⁸⁴ Cf. Tillard. *La Iglesia local*, 480-481.

auténticamente polar: primado y sinodalidad; universalidad y particularidad; unidad y diversidad.

4. ALGUNAS CONCRECIONES URGENTES PARA LAS IGLESIAS LOCALES DESDE LA POLARIDAD

4.1. EL PESO DE LA HISTORIA

No es posible hacer aquí siquiera un breve recorrido histórico, pero al menos recordemos que las divisiones eclesiales, particularmente los acontecimientos en torno al 1054, las invasiones persas y la expansión árabe de la segunda mitad del primer milenio, que —sumadas todas— hicieron desaparecer paulatinamente de la conciencia de Occidente el modo de ser Iglesia de Oriente, afirmando Occidente, a la vez, sus propios acentos; luego la reforma gregoriana del siglo XI, que necesitaba de una potestad central fuerte frente al poder feudal; el apoyo papal al actuar *en todo lugar* de las órdenes mendicantes frente a la jurisdicción de los obispos y presbíteros locales durante los siglos XIII y XIV, que aumentaba la injerencia del papa en las diócesis; la lucha contra el conciliarismo y luego contra la Reforma durante los siglos XV y XVI, que acentuaron la centralidad de Roma en la identidad católica; y finalmente, la influencia que tuvieron las estructuras y desafíos sociales y monárquicos en los siglos XVII y XVIII, no hicieron sino fortalecer una idea «universalista» y muy centralizada de la Iglesia, desdibujando ese sentido más original de comunión que hemos descrito⁸⁵. Con esto no queremos decir, de ninguna manera, que aquel proceso fue básica o necesariamente negativo, ya que todo ese desarrollo —como era su objetivo primario— buscaba afianzar la necesaria unidad, respondiendo a desafíos reales e indispensables en ese momento⁸⁶. De hecho, las Iglesias que carecen de un efectivo primado

⁸⁵ Cf. Eloy Bueno de la Fuente y Roberto Calvo Pérez. *La Iglesia local. Entre la propuesta y la incertidumbre*. Madrid: San Pablo, 2000, 60-67; Carlos Schickendantz. “Sinodalidad en todos los niveles. Teología, diagnóstico y propuestas para una reforma institucional”. En *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, editado por Virginia Raquel Azcuy, José Carlos Caamaño, y Carlos María Galli, 518-525. Buenos Aires: Ágape, 2015.

⁸⁶ Cf. Klaus Schatz. *El primado del Papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae, 1996, 128-163.179-212.

de jurisdicción, sea local o universal, se han visto enfrentadas a lo largo de la historia a importantes problemas para consolidar su unidad, al no contar con un garante de la integridad y unidad de la totalidad de las Iglesias locales. Frente a todo lo anterior, entonces, el Concilio Vaticano II, en un trabajo no fácil, «puso las bases de un renacimiento» de la eclesiología de comunión de las Iglesias, «tanto por su teología como por una serie de reorientaciones institucionales y empíricas»⁸⁷. Después de arduas discusiones, logró dar el giro necesario para volver a una mejor, más completa y más original comprensión de la Iglesia, aunque no pudo llevar la reflexión hasta sus últimas consecuencias⁸⁸.

Se ha insistido bastante en que los esfuerzos, después del Vaticano II, han sido lentos y no siempre en la línea indicada. Ejemplos de tareas todavía no logradas o definitivamente aún pendientes son conocidos: articulación más estructural del *sensus fidelium*; un ejercicio más ordinario de la colegialidad episcopal; un ejercicio más sinodal del primado; una labor más permanente y una mayor capacidad propositiva y vinculante del sínodo de los obispos; un mayor campo de competencias de las conferencias episcopales y reconocimiento de su autoridad doctrinal; una mayor autonomía decisional en las experiencias sinodales diocesanas y regionales; disminución del poder e injerencia vinculante de la curia romana frente a los obispos e Iglesias locales; mayor participación diocesana e interdiocesana en la elección de los obispos; mejorar sustantivamente la participación laical y sobre todo de mujeres en la estructuración sinodal y de autoridad de la Iglesia; articular procedimientos que permitan mejorar la información y el intercambio de ideas para una mejor toma de decisiones; etc. Todas estas son reformas que se desprenden de una auténtica y eficaz teología de la Iglesia local y de la *communio Ecclesiarum*. No repetiremos lo ya dicho por otros⁸⁹.

⁸⁷ Hervé Legrand. "La iglesia se realiza en un lugar". En *Iniciación a la teología práctica. III: Dogmática 2*, dirigido por Bernard Lauret y François Refoulé, 147. Madrid: Cristiandad, 1985.

⁸⁸ Cf. Massimo Faggioli. *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2005, 406-417.

⁸⁹ Cf. Legrand. "Communio ecclesiae", 165-173; Schickendantz, "La reforma de la Iglesia", 35-60; Routhier, "La renovación", 239-246. Son conocidos, además, los aportes de John Zizioulas, John Quinn, Ghislain Lafont, Michael Buckley, Walter Kasper, Ladislav Órsy, entre otros.

4.2. RECUPERACIÓN DEL POLO DE LO LOCAL

A mi entender no se ha insistido lo suficiente en pensar la catolicidad *desde* lo local, lo que involucraría como consecuencia un movimiento de vitalización católica en las Iglesias locales. Más en concreto, hay tres elementos estructurales, en sucesivos niveles de profundidad, que me parecen especialmente importantes para recuperar las Iglesias locales en su polaridad con la universalidad de la Iglesia. Cuando hablamos de elementos estructurales, eso sí, no decimos con esto «organizacionales», incluso decimos lo contrario. Estructuras, en su sentido más hondo, son «formas»⁹⁰, caminos, costumbres, leyes, modos, que vehiculan y hacen conocidas y comunicables las expresiones y experiencias de fe, porque manifiestan la luz que las *in-forma*.

En primer lugar, la colegialidad episcopal tiene que ser pensada desde la sinodalidad eclesial, es decir, que de alguna manera implique a las Iglesias como *communio*. Colegialidad episcopal y comunión de las Iglesias se implican mutuamente⁹¹. El obispo es obispo de una Iglesia particular, de tal manera que en su ejercicio colegial también lo hace en cuanto cabeza de esa Iglesia. Los obispos —en la generalidad y normalidad de los casos— no pueden ser concebidos al margen de sus Iglesias en su ejercicio colegial. Y como consecuencia, el ejercicio primacial debe ser vinculado de manera más interna a la comunión de las Iglesias. ¿Qué implicancias estructurales puede tener esto?

1. La creación de órganos mucho más expeditos, claros y transparentes de comunicación entre los obispos. No solo del papa hacia cada obispo y viceversa, sino, sobre todo, de los obispos entre sí. Pero esto implica que los obispos se reconozcan responsables unos de otros y con «autoridad» hacia los demás. Muchas negligencias en el tratamiento de asuntos importantes actualmente (como los abusos sexuales) se podrían haber minimizado bastante si hubiese habido más conciencia de que un obispo puede y debe afectarse por lo que ocurre en las Iglesias de su región. Serían esperables reflexiones canónicas a este respecto, a fin de estructurar

⁹⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica. I: La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.

⁹¹ Cf. Hervé Legrand. “La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un’indagine e una riflessione teologica e istituzionale”. En *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, editado por Riccardo Battocchio y Serena Noceti, 81-87. Milano: Glossa, 2007.

esta mutua interacción de una manera más efectiva y vinculante. Habría que pensar algunas formas de «intervención», que no quiten ni la libertad ni la legítima diversidad, pero sí que ayuden a un mejor ejercicio del ministerio. La sola «buena voluntad» muchas veces es insuficiente.

2. Por otra parte, también es necesario elaborar formas estructurales que permitan una auténtica canalización de la vida de fe de la Iglesia particular hacia la conducción pastoral del obispo, que implique alguna capacidad decisional de esa porción del pueblo de Dios, y no solo una participación meramente consultiva como es ahora⁹². Lo consultivo siempre tiene un problema de base: depende de la «buena voluntad» de la autoridad. Lo cual no está de ninguna manera asegurado. El obispo ciertamente no es un mero vocero de la diócesis, pero como tampoco es autónomo de ella, la estructura debe ayudar a que la comunicación fluya *de y hacia* ambos lados de manera equilibrada. En su ejercicio colegial cada obispo «expone» su propia Iglesia. Aquí se vuelve a reconocer la importancia de un pensamiento polar. Lo mismo se debe decir de toda otra forma de autoridad en la Iglesia. Esto supone, evidentemente, una concepción del ministerio ordenado que se entienda como servicio al sacerdocio bautismal. Esto es, que el carisma recibido por la ordenación sacramental coloca al obispo como testigo de la fe, servidor y, a la vez, miembro del pueblo de Dios al que preside en la caridad. Su vida y ministerio están dentro y también dependen —en muchos sentidos— de la vida y fe de su Iglesia particular. Es esencial recuperar estructuralmente que el ministro (obispo o presbítero), junto con actuar *in persona Christi*, también lo hace *nomine totius populi* (LG 19). Si esto se dice de la celebración eucarística, *a fortiori* se debe referir a la vida y misión eclesial que nace toda de ella. Desde una concepción polar se hace más claro que el obispo, en su actividad colegial, ha de llevar de forma operativa necesariamente dentro de sí la vida y compromisos de su Iglesia particular, como también la misión y desafíos de los demás miembros del colegio, en particular, sus más cercanos (local, regional y nacionalmente, como también eventualmente de su propio rito).

En segundo lugar, del hecho de que cada Iglesia local sea portadora de catolicidad, y a la luz de la historia de los primeros siglos, tenemos que afirmar que la comunión de las Iglesias se ha de vivir y expresar tanto a

⁹² Cf. Antonio Ciudad Albertos. “Actuales expresiones canónicas de sinodalidad”. *Scripta Theologica* 48, n.º 3 (2016): 723-725.

nivel regional como universal (cf. LG 23). Por lo mismo, la sinodalidad articulada a niveles intermedios es una verdadera manifestación, pero también una expresión normal y necesaria de la catolicidad⁹³. Del mismo modo como cada Iglesia local es realización de la catolicidad en una unidad espacial y humana determinada, y como tal, es única y posee un aporte insustituible para la totalidad eclesial; también las unidades regionales —como los antiguos patriarcados y hoy los diferentes ritos y las conferencias episcopales— son manifestación *irremplazable* de catolicidad en su nivel regional y nacional. Por eso la Iglesia, en general, ha procurado no perder los ritos (con toda su riqueza teológica, disciplinar, espiritual y litúrgica) que se han desarrollado a lo largo de la historia y, actualmente, los defiende de la absorción o destrucción (cf. OE 4-5; CCEO 32 y 39). Si esto es así, entonces no hay ninguna razón *teológica* para restarle competencia —en la comunión católica y universal— a las conferencias episcopales en la *conducción* de la Iglesia de su región, ni para negarles autoridad *doctrinal* (cf. EG 32)⁹⁴. De no ser así, se corre el serio riesgo de concebir la catolicidad como una suerte de sistema imperial que se coordina directamente con sus feudos, no habiendo ciertas instancias intermedias, ni algún sentido de subsidiaridad⁹⁵. Sistema que luego se repetiría en los sucesivos niveles eclesiales hacia las bases. El fortalecimiento de las expresiones regionales de *koinōnía* de las Iglesias, además de estar en sintonía con la sensibilidad moderna acerca de una mayor participación de todos en las decisiones que incumben a todos, es lo que corresponde al modo de operar de la Iglesia de los primeros siglos y a una eclesiología que se conciba como pueblo de Dios y comunión de

⁹³ Cf. Legrand. “La sinodalità”, 87-101.

⁹⁴ La *Carta Apostólica en forma de «motu proprio» Apostolos suos, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias de los obispos*, promulgada por Juan Pablo II, en 1998, vigente actualmente, debe, sin embargo, ser leída bajo la óptica de las palabras del papa Francisco: «El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las Conferencias episcopales pueden “desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta” (LG 23). Pero este deseo no se realizó plenamente, por cuanto todavía no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna auténtica autoridad doctrinal. Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera» (*Evangelii gaudium* 32).

⁹⁵ Cf. Ángel Antón. *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias? El estado de la cuestión*. Salamanca: Sígueme, 1989, 27-35.484-491.

Iglesias. Los frutos que se han podido observar en las conferencias episcopales regionales que han realizado encuentros (como las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano) deberían motivar a fortalecer estructuralmente esas instancias. Pero dejando más amplitud en sus posibilidades *doctrinales y legislativas*. Los sínodos regionales de la antigüedad eran precisamente para eso. El aspecto pastoral y el espíritu colegial necesitan de un correlato teológico y legislativo. De lo contrario, se opaca su relevancia para la Iglesia, tanto universal como regional y particular.

Ahora bien —y es una deuda en la actualidad—, esto supone para las Iglesias y obispos el gran desafío de desarrollar un pensamiento teológico de acuerdo a su ser eclesial. La Iglesia tiene una vocación teológica ineludible, y las Iglesias de una región no pueden evadir la obligación de *reflexionar* su fe y *crear* un pensamiento que ilumine el caminar de sus Iglesias en su contexto. Una mayor competencia y autoridad doctrinal en la conducción de las Iglesias necesariamente implica una mejor formación y reflexión teológica de las mismas Iglesias y sus pastores. El fortalecimiento de las Iglesias locales está internamente vinculado a un mayor desarrollo teológico de sus fieles en general y de sus obispos en particular. Aquí se puede uno preguntar acerca de la responsabilidad —que muchas veces se ha soslayado— que han tenido las mismas Iglesias locales y sus pastores en la minusvaloración eclesial que han sufrido al no tener una voz teológica en la discusión contemporánea. Los ejemplos de América Latina en los años 70 y algunas Iglesias de Europa (Alemania, Francia, por ejemplo, en torno al Vaticano II) nos muestran cuán unidos están la vitalidad de una Iglesia con lo propositivo de su reflexión teológica. El que preside una Iglesia no necesita ser un teólogo en el sentido estricto del término, pero no puede renunciar ni a las competencias teológicas ni al diálogo con los teólogos de oficio. La preocupante distancia que se percibe actualmente entre el magisterio episcopal y la reflexión teológica científica daña a ambas partes y dificulta el caminar de la Iglesia. Que, entre los criterios para la selección de obispos, la competencia y profundidad teológica (y no solo su «ortodoxia») no sea un criterio determinante, habla de una minusvaloración de la Iglesia local en cuestión. Lo mismo ocurre cuando el obispo prescinde de los teólogos en su conducción pastoral: minusvalora las posibilidades de su pueblo. Polarmente hablando, solo un fortalecimiento de la Iglesia local a partir del pensamiento, la pone en equilibrada relación con el polo universal, para una auténtica

interrelación mutua, porque solo así se hace presente lo propio del contexto local en la totalidad católica.

Y, en tercer lugar, pero en el nivel más hondo y, por lo tanto, en el verdadero primer lugar, la recuperación teológica y eclesial de las Iglesias locales exige, necesariamente, una estructura eclesial y pastoral que realmente recoja y desarrolle la experiencia de fe y praxis cristiana de las mismas Iglesias. Si decimos que catolicidad es *communio Ecclesiarum*, la pregunta es cómo se vive, se fomenta y se asegura esa *communio sacramentalis* en cada una de las Iglesias particulares, cuyo centro es la eucaristía dominical. La comunión implica estructuras organizacionales adecuadas que la hagan operante. Malas estructuras pueden dificultar enormemente una verdadera *koinōnía*, o incluso la pueden destruir⁹⁶. Pero la organización, tal como la reflexión teológica, es acto segundo: primero es la fe y la praxis⁹⁷. Esto implica una auténtica conversión pastoral, misionera y de conducción ministerial. Significa que en la forma de concebir la vida y el servicio eclesial y ministerial la primacía la tiene la fe viva del pueblo y no la iniciativa omniabarcadora de sus líderes. Polarmente comprendido obliga a cambios en la línea de alivianar las organizaciones pastorales para hacerlas más dúctiles, manejables y dinámicas frente a la constante novedad de la vida. Y, sobre todo, exige estructurar la vida eclesial de una manera tal que deje surgir y canalizar la vida eclesial y humana, y se deje tocar, convertir y determinar por la vida y la praxis de la comunidad cristiana y los signos de los tiempos que acontecen. Todavía más, exige una estructura con mucha mayor habilidad para oír al Espíritu Santo actuando en los carismas que suscita y en los movimientos humanos que despliega, y con capacidad para incorporarlos y luego hacerlos operativos estructuralmente. En una verdadera eclesiología de comunión, antes que planificación debe existir escucha, reconocimiento y discernimiento de la vida de fe. De lo contrario vanas y engañosas serán todas las estructuras organizacionales y vacío e inútil el servicio de los ministros. Y esto se verifica a todo nivel: universal, diocesano, parroquial o comunitario. Aquí

⁹⁶ Cf. toda la discusión, muchas veces estudiada, en torno a la elaboración del CIC como expresión de la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II (Myriam Wijlens. "Reforma y renovación en la normativa canónica: hacer realidad el Concilio Vaticano II". En *La reforma*, editado por Spadaro y Galli, 335-355).

⁹⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 15.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1994, 61-72.

la polaridad entre vida y estructura es indispensable. La estructura solo se puede comprender desde una vida que es previa y que la determina.

El ejemplo de la reforma de la curia romana emprendida por el papa Francisco puede ser clarificador. Se intentan cambios en la organización curial para alivianarla y así facilitar las expresiones colegiales, pero serán vanos si, además de la «conversión personal y estructural» de la curia⁹⁸ no hay iniciativas episcopales y locales al respecto. Lo contrario es seguir esperando «que todo venga desde arriba», es decir, que siga un centralismo que inhibe las iniciativas locales. Uno se puede preguntar en qué medida ese centralismo ha sido permitido, e incluso fomentado, por la falta de vida e iniciativa en las propias Iglesias locales y, en particular, de sus obispos. Y lo mismo se debe decir para cada Iglesia local con su propia curia episcopal y planes pastorales centralizados. La vida no va a continuación, sino que precede a la organización. Una forma sutil de «universalismo» contrario a la *communio Ecclesiarum*, en el nivel local, es justamente esa «planificación» que ahoga la iniciativa y la vida de las bases. Se hace imperioso un cambio de mentalidad: toda estructura pastoral —siempre cambiantes— debe depender y estar al servicio de la forma y vida de fe de cada bautizado —permanente en su esencia— y de las necesidades y despliegues de todo ser humano, tanto individual como comunitariamente.

Al finalizar este recorrido hemos podido comprobar la importancia de hacer más consciente un pensamiento polar a la hora de estudiar la relación entre Iglesia universal y particular. No se trata solo de comprender que ambos polos están íntimamente compenetrados, sino todavía más, no pueden ser pensados cada uno sino desde el otro. Pero también hemos podido ver que hay una falencia importante en el desequilibrio de pensar, más bien, desde lo universal hacia lo local y muy poco desde lo local hacia lo universal. En la medida en que se asuma con más seriedad el pensar polarmente la universalidad *desde* lo local, la renovación esperada y, en particular, en algunas estructuras que hemos mencionado, ya no aparecerán solo como algo deseable, sino como algo indispensable. Con eso se podrá

⁹⁸ Francisco. “Audiencia a los miembros de la Curia Romana” (Roma, 22 de diciembre de 2016), consultado el 10 de agosto de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.pdf

recuperar toda la consistencia teológica y el peso estructural que nunca debieron perder las Iglesias locales en el concierto de la catolicidad universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberigo, Giuseppe y Franca Magistretti, eds. *Synopsis Historica Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium*. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975.
- Alberigo, Giuseppe, Giuseppe L. Dossetti, Perikles-P. Joannou, Claudio Leonardi, y Paolo Prodi, eds. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1991.
- Antón, Ángel. *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias? El estado de la cuestión*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Arenas, Sandra. "Fading Frontiers? An Historical-Theological Investigation into the Notion of the *Elementa ecclesiae*". Doctoral Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 2013.
- Azcuy, Virginia Raquel, José Carlos Caamaño, y Carlos María Galli, eds. *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Ágape, 2015.
- Balthasar, Hans Urs von. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 1: *La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.
- Balthasar, Hans Urs von. "Intento de resumir mi pensamiento". *Revista Católica Internacional Communio* (España) 10 (1988): 284-288.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática*. Vol. 2.: *Las personas del drama. El hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Barbaglio, Giuseppe. *La prima Lettera ai Corinzi*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.
- Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, eds., (y Samuel Fernández, eds. esp.). *Acta Synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*. Madrid: BAC, 2016.
- Berger, Rupert. "Ritus, Ritual. III. Liturgisch". En *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3.^a ed. Vol 9. Dirigido por Michael Buchberger y Walter Kasper, 1211-1212. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000.
- Bueno de la Fuente, Eloy y Roberto Calvo Pérez. *La Iglesia local. Entre la propuesta y la incertidumbre*. Madrid: San Pablo, 2000.

- Ciudad Albertos, Antonio. “Actuales expresiones canónicas de sinodalidad”. *Scripta Theologica* 48, n.º 3 (2016): 707-730. DOI: <https://doi.org/10.15581/006.48.3.707-730>
- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2018.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión” (*Communio notio*). 28 de mayo de 1992. Consultado el 11 de agosto de 2019. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_sp.html
- Delhayé, Philippe, Michel Guéret, y Paul Tombeur. *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*. Louvain: CETEDOC, 1974.
- Diercks, Gerard Frederik, ed. *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium* (CCSL III b-c). Turnhout: Brepols, 1994-1996.
- Faggioli, Massimo. *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- Francisco. “Audiencia a los miembros de la Curia Romana”. Roma, 22 de diciembre de 2016. Consultado el 10 de agosto de 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/december/documents/papa-francesco_20161222_curia-romana.pdf.
- Francisco. “Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos”. 17 de octubre de 2017. Consultado el 9 de agosto de 2019. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-aniversario-sinodo.html.
- Gil Hellín, Francisco. *Concilii Vaticani II synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1995.
- Guijarro, Santiago, *La primera evangelización*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 15.ª ed. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Hauck, Friedrich. “koinós, ktl.”. En *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, editado por Gerhard Kittel. Vol. 3, 789-810. Stuttgart: von W. Kohlhammer, 1950.
- Hauck, Friedrich. “ménō, ktl.”. En *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, editado por Gerhard Kittel. Vol 4, 578-593. Stuttgart: von W. Kohlhammer, 1950.

- Hünemann, Peter y Bernd Jochen Hilberath, eds. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Vol. 2. Freiburg: Herder, 2004.
- Junod, Éric. “Naissance de la pratique synodale et unité de l’Église au II^e siècle”. *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 68, n.º 2 (avril/Juni 1988): 163-180. DOI: <https://doi.org/10.3406/rhpr.1988.4960>
- Kasper, Walter. “Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger”. *Stimmen der Zeit* 218 (2000): 795-804.
- Kasper, Walter. “From the President of the Council for Promoting Christian Unity”. *America* 185 (November 26, 2001): 28-29.
- Kasper, Walter. “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”. En *Auf neue Art Kirche Sein: Wirklichkeiten—Herausforderungen—Wandlungen*. FS Bischof Dr. Josef Homeyer, editado por Werner Schreer y Georg Steins, 32-48. München: Bernward bei Don Bosco, 1999.
- Komonchak, Joseph A. “A propos de la priorité de l’Église universelle: analyse et questions”. En *Nouveaux apprentissages pour l’Église. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand*, editado por Gilles Routhier y Laurent Villemin, 245-268. Paris: Cerf, 2006.
- Komonchak, Joseph A. “Hacia una eclesiología de comunión”. En *Historia del Concilio Vaticano II*, dirigido por Giuseppe Alberigo. Vol. 4, 17-97. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Legrand, Hervé. “Communio ecclesiae, communio ecclesiarum, collegium episcoporum”. En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, editado por Antonio Spadaro y Carlos María Galli, 175-207. Madrid: Sal Terrae, 2016.
- Legrand, Hervé. “La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un’indagine e una riflessione teologica e istituzionale”. En *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, editado por Riccardo Battocchio y Serena Noceti, 67-108. Milano: Glossa, 2007.
- Legrand, Hervé. “La Iglesia se realiza en un lugar”. En *Iniciación a la teología práctica*, tomo 3: *Dogmática*, dirigido por Bernard Lauret y François Refoulé. Vol. 2, 138-319. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Madrigal, Santiago. “A propósito del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares. Status quaestionis”. *Diálogo ecuménico* 39, n.º 123 (2004): 7-29.
- McDonnell, Kilian. “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches”. *Theological Studies* 63, n.º 2 (2002): 227-250. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F004056390206300201>

- Noceti, Serena y Roberto Repole, eds. *Commentario ai documenti del Vaticano*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015.
- Peretto, Elio. "Sinassi". En *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. 2. Editado por Istituto Patristico Augustinianum, 3213. Genova: Marietti, 1994.
- Polanco, Rodrigo. "Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen gentium*". *Scripta Theologica* 46 (2014): 331-355.
- Probst, Peter. "Polarität". En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 7. Editado por Joachim Ritter, 1026-1029. Basel: Schwabe, 1989.
- Ratzinger, Joseph. "A Response to Walter Kasper. The Local Church and the Universal Church". *America* 185 (November 19, 2001): 7-11.
- Ratzinger, Joseph. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 1972.
- Ratzinger, Joseph. "L'eclesiologia della Costituzione Lumen Gentium". En *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, editado por Rino Fisichella, 66-81. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.
- Retamal, Fernando. *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia*. Vol. 2. Tomo 4. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005.
- Routhier, Gilles. "La renovación de la vida sinodal en las iglesias locales". En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, editado por Antonio Spadaro y Carlos María Galli, 257-271. Madrid: Sal Terrae, 2016.
- Schatz, Klaus. *El primado del Papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Schickendantz, Carlos. "La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada". *Teología y vida* 58, n.º 1 (2017): 35-60. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492017000100002>
- Tillard, Jean-Marie-R. *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Tillard, Jean-Marie-R. *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Trevijano, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.
- Schmidt, Karl Ludwig. "ekklēsia". En *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, editado por Gerhard Kittel. Vol. 3, 502-539. Stuttgart: von W. Kohlhammer, 1950.
- Schwemmer, Oswald, "Symbol. III. Philosophisch". En *Lexikon für Theologie und Kirche*, dirigido por Michael Buchberger y Walter Kasper. 3.ª ed. Vol. 9, 1155-1156. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000.

- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther (EKK 7/1)*. Zürich: Benziger Verlag, 1991.
- Siniscalco, Paolo. *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*. Roma: Città Nuova, 2005.
- Villar, José R., y Arturo Cattaneo. “Diócesis y otras figuras”. En *Diccionario de Eclesiología*, editado por Gianfranco Calabrese, Philip Goyret, Orazio Francesco Piazza, y José R. Villar. Madrid: BAC, 2016.
- Wijlens, Myriam, “Reforma y renovación en la normativa canónica: hacer realidad el Concilio Vaticano II”. En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, editado por Antonio Spadaro y Carlos María Galli, 335-355. Madrid: Sal Terrae, 2016.