

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XII

1986

Núm. 23

ÍNDICE

	Pág.
Ramón Arnau García: Iglesia particular y comunión eclesial	1
José Janini: Liber horarum de Silos. Edición	17
Daniel Sala Giner: Los "Sermones Varios" del Colegio de San Pablo en la Biblioteca del I. B. Luis Vives de Valencia (Contribución al estudio de la predicación en la Valencia del siglo XVII)	79
Rosa M. ^a Ramírez Navalón: El "error facti": interpretación y crítica de su regulación actual	119
Nota: Discurso del Decano del Seminario "La Inmaculada", José Ricardo Albelda Bixquert, en las primeras vísperas de la solemnidad de la Inmaculada (1985). "María y la Iglesia, en el Prefacio de la Inmaculada" ...	145
Recensiones	153

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

IGLESIA PARTICULAR Y COMUNIÓN ECLESIAL *

Por Ramón Arnau García

A Mons. Miguel Roca, mi obispo

Cuando el 25 de enero de 1985 Juan Pablo II anunció la celebración del Sínodo extraordinario de los Obispos, le asignó como finalidad conmemorar el 20º aniversario de la clausura del Vaticano II y revivir la atmósfera de comunión eclesial creada en torno al Concilio. Esta doble motivación retrospectiva, al tiempo que evocaba el pasado, debía convertirse en ocasión para profundizar en la doctrina conciliar, que la Iglesia debe plasmar en su vida con fidelidad y constancia. Promover en el presente la reflexión dinámica que va desde el pasado hacia el futuro fue el motivo por el que Juan Pablo II convocó el Sínodo. No se escondía, pues, en la intención del Papa ni el deseo de frenar el empuje conciliar, ni mucho menos el de patrocinar un golpe “restauracionista”. La convocatoria papal del Sínodo no legalizaba ni una ni otra interpretación y el cardenal Krol, al saludar en su calidad de presidente delegado a los Padres Sinodales, puso de manifiesto la orientación abierta y la motivación positiva de la asamblea episcopal.¹

En respuesta al deseo formulado por Juan Pablo II, la Iglesia ha tenido que releer los documentos conciliares para tomar en consideración las cuestiones que se le han ido presentando en estos veinte años últimos de su historia. Y para cualquier observador, a poco avisado que sea, resulta evidente que entre las cuestiones que más han preocupado y continúan preocupando a la Iglesia en este último período de tiempo destaca la que se refiere a su propia naturaleza. Pero hay que precisar que esta

* Texto de la conferencia pronunciada el 19 de diciembre de 1985 en la parroquia de San Agustín, Valencia, en el ciclo *A veinte años del Concilio. Reflexiones sobre la Iglesia*.

¹ Cardenal John Krol, “Palabras de saludo”, en *Synodus Episcoporum*, Boletín del Comité para la información, n.º 3.

preocupación no surge en la Iglesia por el vano prurito de la autocontemplación, sino que brota de la acuciante necesidad de tener que adecuar el propio comportamiento a las formulaciones doctrinales del Vaticano II.

Porque no se puede perder de vista que la nota dominante en el Concilio fue la eclesiológica. Así aparece en todos sus documentos y de un modo especial en la constitución dogmática *Lumen Gentium*, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y en los decretos sobre la actividad misionera *Ad Gentes* y sobre el deber pastoral de los obispos *Christus Dominus*. Dentro de esta orientación eclesiológica, el Concilio, al proponer la naturaleza de la Iglesia, formuló tanto en términos teórico-teológicos como en normas práctico-pastorales la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, y entre la suprema potestad del Papa y la del Colegio Episcopal. Enseñar que la Iglesia una y única se concreta en cada una de las Iglesias particulares y reafirmar la potestad suprema y universal del Romano Pontífice al mismo tiempo que proponer la también universal del Colegio Episcopal con el Papa fueron, sin duda, las proposiciones de mayor alcance eclesiológico formuladas por el Vaticano II.

Que el Concilio no llegó a semejantes conclusiones por un camino fácil, permiten comprobarlo las actas conciliares. Y que su contenido continúa siendo una cuestión abierta a la reflexión, lo testifican tanto las ponencias de los cardenales Ratzinger y Hamer en la apertura de la Reunión Plenaria del Sacro Colegio el 21 de noviembre de 1985,² como las intervenciones de distintos Padres en el Sínodo, a partir de la relación del cardenal Danneels.³ Se trata, hay que reconocerlo, de cuestiones espinosas cuya dificultad no se cifra en el mero temor sociológico de una posible suplantación de competencias, sino en la obligación de tener que coordinar el universal con el particular, el uno con los múltiples. Y quien tiene que verter en términos teológicos este en sí mismo problema ontológico, ha de preguntarse por necesidad sobre la Iglesia una y las Iglesias múltiples, sobre la potestad unipersonal del Papa y la potestad plural de los obispos. Estas cuestiones, que surgen al tomar en consideración la naturaleza de la Iglesia a partir del Vaticano II, van a constituir la base de nuestra reflexión.

² Joseph, card. Ratzinger, *De Romano Pontifica deque Collegio episcoporum* y Cardinale Jérôme Hamer, *Rapporto della Curia con i Vescovi diocesani e con le Conferenze Episcopali*, textos mecanografiados.

³ Card. Godfried Danneels, "La Chiesa nella Parola di Dio celebra i misteri di Cristo per la salute del mondo", en *Synodus Episcoporum*, n.º 5.

QUÉ ES Y QUÉ NO ES LA IGLESIA PARTICULAR

Al recitar el Credo confesamos como proposición de fe que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica. Si para facilitar la comprensión de la Iglesiauviéramos que establecer una gradación de más a menos entre estas notas constitutivas de la realidad eclesial, propondríamos la apostolicidad como fundamentante de las restantes, y afirmaríamos que en la fidelidad a la predicación de los Apóstoles encuentra la Iglesia la garantía de ser una, santa y católica. Porque en los Apóstoles, receptores de la primera y constitutiva llamada, cimentó Jesucristo el que había de ser pueblo de los creyentes; a los Apóstoles envió Jesucristo para que en su nombre proclamasen el Evangelio; y sobre los Apóstoles, en Pentecostés, vino el Espíritu Santo, bajo cuya moción comenzaron a predicar la conversión a todos los hombres.⁴ Cuantos a partir de estos acontecimientos aceptan bajo la acción del Espíritu Santo la palabra de Jesucristo predicada por los Apóstoles y reciben el sacramento del bautismo, quedan incorporados en la unidad de la Iglesia como miembros, según el lenguaje de san Pablo, del cuerpo de Cristo.⁵

La unidad de la Iglesia, considerada desde esta fundamentación bíblica, es simultáneamente cristológica y pneumatológica, ya que bajo la acción del Espíritu Santo los creyentes confiesan la única fe en Jesucristo, el Señor, y como don carismático el ministerio apostólico, instituido por Jesucristo, cumple el mandato misional de predicar y bautizar a todos los pueblos.⁶ El carisma y la institución, el Espíritu Vivificador y los Doce constituyen el principio de la unidad eclesial.⁷ Esta Iglesia, que es una y única desde el único Espíritu que la anima, desde la misma fe que profesa y desde la misión apostólica que la preside, ya en el Nuevo Testamento aparece concretada en distintas Iglesias particulares como las de Roma, Corinto, Tesalónica, a cada una de las cuales san Pablo, en un llamativo singular, denomina Iglesia de Dios.⁸ Al comprobar este hecho, surge de inmediato la pregunta: ¿cómo se relacionan las Iglesias particulares con la Iglesia universal? Y para especificar el alcance de la

⁴ Hch 2.

⁵ 1 Cor 12,12-14.

⁶ Mt 28,18-20 y Mc 16,15-16.

⁷ Sobre la necesidad de tomar en simultánea consideración a la Iglesia desde Cristo y el Espíritu Santo, véase Y. Congar, "Pneumatologie ou 'christomonisme' dans la tradition latine?", en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théol. G. Philips*, Gembloux, 1970, 41-63.

⁸ Cfr. J. Sánchez Bosch, "Iglesias e Iglesias en las Cartas Paulinas", en *Revista Catalana de Teologia*, 8 (1983), 1-43.

pregunta formulada abrimos esta otra: ¿se trata, al hablar de la Iglesia universal, de una superestructura que, en función del bien común, coordina Iglesias entre sí independientes, como en un estado federal correspondería al gobierno central con respecto a los gobiernos de las regiones? Para dar respuesta a la cuestión suscitada es preciso reflexionar con cierta atención sobre la identidad de la Iglesia particular. Y como pauta que guíe esta reflexión, ninguna tan adecuada como la doctrina eclesiológica del Vaticano II.

El Concilio, con insistencia casi reiterativa, propone en sus documentos más dogmáticos la existencia y la razón de ser de las Iglesias particulares.⁹ Para analizar este pensamiento conciliar, elegimos la proposición formulada en el decreto sobre el deber pastoral de los obispos y que dice así: "La diócesis es una porción del pueblo de Dios, que para ser apacentada se confía al obispo con la cooperación del presbiterio, de tal forma que unida a su pastor y reunida por éste en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular en la que está y obra la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica".¹⁰

Este texto, que ha conseguido la precisión lógica de una definición, propone los elementos fundamentales por los que una comunidad cristiana se constituye en Iglesia particular en la que está y obra toda la Iglesia universal. Son éstos: la presencia vivificadora del Espíritu Santo y la unidad en torno al obispo. Y si queremos apurar al máximo la relación entre estos dos elementos fundamentales, debemos afirmar que el Espíritu Santo constituye a la Iglesia particular mediante el ministerio del obispo al predicar el Evangelio y al celebrar la Eucaristía. Esta íntima conexión entre la acción vivificante del Espíritu y el ministerio episcopal confiere a la Iglesia particular la garantía de formar parte de la única Iglesia de Jesucristo. Reflexionemos brevemente sobre las dos cuestiones de este punto.

Es cierto que toda Iglesia particular constituye una comunidad de fe y de gracia, sin embargo esta proposición hay que afirmarla con tanta fuerza como matización, ya que de no hacerlo así puede dar lugar a una tendenciosa comprensión de la Iglesia. Porque si a la Iglesia particular se la reduce al elemento espiritual e interno, es decir, si en ella se prescinde de la estructura externa y visible surgen de inmediato estas dos cuestiones: primera, ¿la Iglesia es sólo espiritual e interna sin que por derecho divino tenga estructura visible?; segunda, ¿pueden unirse entre sí las distintas Iglesias particulares sólo desde el elemento espiritual e interno?

⁹ Cfr. LG 13, CD 11, AG 6, 15, 20 y 37.

¹⁰ CD 11.

Para aclarar la primera cuestión hay que tener en cuenta que la ecle-siología deriva siempre de la cristología y que de la previa comprensión que se tenga de Cristo se derivará la de la Iglesia. Por ello, si para la fe cristiana Jesucristo, desde el misterio de la Encarnación, es Dios y Hombre verdadero, y la persona divina del Hijo asume a la naturaleza humana y confiere a sus acciones de hombre el valor infinito de actos divinos, de igual manera en la Iglesia la realidad espiritual y escondida opera y se expresa a través de elementos materiales y sensibles. Y si Jesucristo, que pudo redimir a los hombres con un mero acto de oración espiritual, quiso abrazar el realismo doloroso de la cruz para salvarlos; al instituir la Iglesia como instrumento para aplicar en el tiempo la redención, también quiso unir a la realidad espiritual e interna de la fe y de la gracia el elemento humano y visible de la estructura. Por ello hay que concluir que desde la determinación de Cristo la Iglesia es en su misma naturaleza invisible y visible, y que mediante su visibilidad hace patente el misterio oculto de Dios, del cual es signo y presencia operativa entre los hombres. No cabe, pues, hablar en términos dicotómicos de una Iglesia invisible o visible, como no se puede hablar de un Jesucristo solamente Dios o solamente hombre. Así como en Cristo están unidas en unión personal las naturalezas divina y humana, en la Iglesia se unen esencialmente lo invisible y lo visible, la gracia y la estructura. La Iglesia que profesamos en el Credo es desde su misma naturaleza invisible y visible.¹¹

Tras esta conclusión abordemos la cuestión segunda.

Si a la Iglesia particular se la identifica de manera exclusiva con la comunidad que bajo la acción del Espíritu Santo vive la gracia en la recepción del Evangelio y de los sacramentos, se la está reduciendo a una Iglesia "espiritual y escondida" carente de estructura externa. Este supuesto es sumamente grave porque si a cada Iglesia particular se la considera encerrada en el intimismo de su espiritual vivencia, resulta imposible explicar la unidad visible de la Iglesia universal, ya que entre las distintas comunidades así concebidas no existe un vínculo exterior que las reduzca a la unidad. En el mejor de los casos, lo que se puede alcanzar desde semejante concepción de las Iglesias particulares es el congregacionalismo eclesial, es decir la yuxtaposición de diversas comunidades con idéntico contenido sobrenatural. En este supuesto, ya no resulta lícito

¹¹ No entramos aquí en la cuestión sobre el modo de pertenecer a la Iglesia visible e invisible: "numero et merito", según la formulación escolástica; "corpore et corde" según la del Vaticano II, siguiendo a san Agustín. Hoy de todos es reconocida la necesidad de pertenecer a la Iglesia "corpore et corde" para salvarse, aunque la pertenencia "corpore" ha de ser entendida a la luz del Vaticano II en LG 16.

hablar de la Iglesia única, sino de muchas Iglesias, y la unidad ya no se puede predicar como una nota constitutiva de la Iglesia, sino como el resultado adicional y extrínseco de la suma de Iglesias particulares.

Ésta es la gran dificultad con la que han de enfrentarse, por ejemplo, los eclesiólogos luteranos. Porque al afirmar en fidelidad a Lutero que la Iglesia es una realidad “espiritual y escondida” prescinden de elementos que son fundamentales para explicar su unidad visible. Y si para dar razón del vínculo de unión intereclesial recurren a la “communio sanctorum”, han de acabar reconociendo que esta categoría teológica es fundamental para cimentar la unión interna de la Iglesia pero que, por ser ella misma de índole espiritual, no puede expresar la unión visible y externa de la Iglesia.¹² La eclesiología luterana, y la de cuantos propugnan la exclusiva comprensión carismática de la Iglesia, no puede superar el congregacionalismo eclesial cuando intenta dar razón de la unidad de la Iglesia, pues la basan restrictivamente en la gracia sin tener en cuenta el ministerio de la sucesión apostólica como vínculo de unión eclesial.

El concilio Vaticano II en su proposición sobre la diócesis como Iglesia particular supera el escollo del congregacionalismo al presentar el ministerio del obispo como instrumento al servicio de la unidad eclesial. Según la formulación conciliar en el decreto *Christus Dominus*, el obispo mediante la predicación del Evangelio y la celebración de la Eucaristía congrega a la Iglesia con el don del Espíritu Santo. Cuando el Concilio se expresa en estos términos está haciendo suya la doctrina de los Santos Padres, que en la formulación de san Cipriano considera a la Iglesia particular como la grey adherida al pastor¹³ y establece tal vínculo de unión entre el obispo y los miembros de la comunidad que sustraerse al mismo equivale a dejar de pertenecer a la Iglesia: si alguien no está con el obispo no está con la Iglesia, precisa san Cipriano.¹⁴

El obispo, según la doctrina católica, es un elemento fundamental en la comprensión de la Iglesia, por cuanto en su ministerio se concreta la sucesión de la capitalidad eclesial instituida por Jesucristo en la misión de los Apóstoles. Desde el momento en que Jesucristo llamó con llamada especial a los que Él quiso y les envió a predicar el Evangelio, haciéndoles

¹² Sobre el planteamiento de la Iglesia particular en Lutero y en el luteranismo véase: R. Arnau, *El ministro legado de Cristo, según Lutero*, Valencia, 1983, pp. 80-85.

¹³ S. Cipriano, Ep. 69, PL IV, 406: “Plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adherens”.

¹⁴ S. Cipriano, l. c.: “Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non est, in Ecclesia non esse”.

partícipes de su misma potestad,¹⁵ no es comprensible una comunidad cristiana sin la capitalidad de quien ministerialmente continúa predicando el Evangelio no desde su propia y personal voluntad, sino desde el mandato recibido que le autoriza para anunciarlo en nombre de quien le ha enviado. La misión conferida por Cristo a los Apóstoles les constituyó en fundamento y cabeza de la Iglesia, y si es cierto que la función de ser fundamento de la Iglesia fue exclusiva de los Doce y no tuvo sucesión posible, también es cierto que quienes han recibido la misión transmitida desde los Apóstoles suceden a éstos en la presidencia capital de la comunidad, a la que sirven y aunan mediante la fiel predicación del Evangelio. Desde el Evangelio, que trasmite el mandato misional conferido por Jesucristo a los Apóstoles, y en función del Evangelio, que sólo puede ser predicado en representación vicaria de Jesucristo, la capitalidad episcopal sucede a la capitalidad apostólica y es fundamental en toda comunidad cristiana.

Esto admitido, se ha de concluir que no puede haber Iglesia particular sin obispo, como no puede haber obispo sin Iglesia propia. Para comprender el alcance de esta formulación hay que tener en cuenta que la Iglesia al nombrar un obispo le asigna siempre una Iglesia, es decir le hace cabeza de una comunidad cristiana a la que debe presidir y aunar desde el Evangelio. Según la que hay que reconocer como norma general, seguida desde la época patristica, la Iglesia Romana no ha practicado la elevación absoluta al episcopado, ya que no ha nombrado obispos sin más, sino que ha designado a alguien en concreto obispo de una Iglesia particular. Este proceder, tan lleno de contenido eclesiológico y que es observado fielmente en la actualidad incluso en la promoción de los obispos no residenciales, pone de manifiesto hasta qué punto la Iglesia ha reconocido y reconoce la capitalidad eclesial como la razón de ser del ministerio episcopal.¹⁶

Si queremos dar un paso adelante en la comprensión de la Iglesia particular, hemos de tomar en consideración que el obispo ejerce su ministerio en servicio simultáneo al Espíritu Santo y a la comunidad, pues por su mediación sacerdotal al predicar el Evangelio y al celebrar la Eucaristía se derrama sobre los fieles el Espíritu que les une en la fe y en la caridad. Es por esto que el doble ministerio de predicar el Evangelio y de celebrar la Eucaristía ha sido propuesto por el Vaticano II como el quehacer por

¹⁵ Mc 3,13-19 y Jn 20,21-23.

¹⁶ Sobre la tradición del título eclesial de los obispos, véase V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III*, Bonn. 1930.

medio del cual el obispo congrega en unidad a la Iglesia que preside y en la cual está toda la Iglesia de Cristo.

El obispo cuando predica no lo hace en función de su capacidad personal o de sus particulares puntos de vista —desde aquí puede ser discutible como cualquier otra persona— sino como sucesor de la misión apostólica para proclamar la fe que salva. Por ello es instrumento de la fe. Cuando el obispo propone el Evangelio en la predicación, congrega con su palabra a una comunidad de creyentes y la vincula con la fe de la única Iglesia de Jesucristo.¹⁷ La acción evangelizadora del obispo, su comportamiento pastoral, podríamos decir que tiene un doble movimiento: centrípeto, en cuanto aglutina a los creyentes en la Iglesia particular; centrífugo, en cuanto desde la fe les proyecta hacia la Iglesia universal. El obispo al predicar la fe hace simultáneamente Iglesia particular e Iglesia universal. Y lo mismo ocurre cuando celebra la Eucaristía. Vale la pena prestar atención a este punto.

Desde el momento institucional de la Eucaristía en la Última Cena, la presencia real de Jesucristo en las especies sacramentales tiene la nota específica de ser la presencia del sacrificio de la cruz, ya que el cuerpo que se ofrece en comida es el mismo que se ha entregado y la sangre que se da en bebida es la misma que ha sido derramada.¹⁸ Jesucristo, al instituir la Eucaristía, establece la identidad de sacrificio en el Cenáculo y en el Calvario, en el altar y en la cruz, ya que en el altar nos da en comida y en bebida el cuerpo que entrega y la sangre que derrama en la cruz. Por ello san Pablo, glosando las palabras institucionales de Cristo, enseña que cuantas veces comemos el pan y bebemos el cáliz anunciamos la muerte del Señor hasta que Él venga.¹⁹ En la Eucaristía se hace presente la oblación por la que Cristo ha llevado a la perfección para siempre a los santificados.²⁰

Partiendo de estas premisas bíblicas, tan fielmente asumidas por los Santos Padres, el concilio Vaticano II ha presentado la dimensión eclesiológica de la Eucaristía, enseñando que cuantas veces se celebra, se renueva sobre el altar el sacrificio de la cruz y se efectúa la obra de nuestra redención; ²¹ y proponiendo también que la comunión eucarística significa y produce la unidad del pueblo cristiano.²² Si recogemos en sintética

¹⁷ La consideración paulina de la fe como principio de unidad eclesial la expone J. Sánchez Bosch en "La Iglesia universal en las cartas paulinas", *Revista Catalana de Teologia*, 9 (1984), 44-49.

¹⁸ Lc 22,19-20.

¹⁹ 1 Cor 11,26.

²⁰ Hb 10,14.

²¹ LG 3.

²² LG 11.

formulación la eclesiología eucarística del Vaticano II, debemos decir que la Iglesia es una porque, en la cruz y en el altar, uno es el sacrificio de Cristo que la constituye en la comunidad de los redimidos.

Puesto que Cristo, después de haber instituido la Eucaristía, mandó a la Iglesia continuar haciendo lo que Él acababa de hacer, toda la Iglesia en un acto de fe obediente ha de responder al mandato del Señor y ha de celebrar el sacrificio eucarístico. Desde esta fiel escucha y respuesta a la palabra de Jesucristo se comprende por qué no existe ninguna Iglesia llamada cristiana que no celebre la Eucaristía. Las distintas confesiones cristianas podrán discrepar en la interpretación teológica del sacrificio y del sacramento, pero todas coinciden al reconocer en las palabras de Cristo el mandato que obliga a continuar haciendo en el tiempo cuanto Él ha hecho.

La celebración litúrgica de la Eucaristía es, pues, la respuesta obediente de la Iglesia al mandato de Cristo y por ello abarca en su integridad al cuerpo eclesial y todos los miembros de la comunidad toman parte en la misma, aunque el modo de participar cada uno es distinto, según sea el lugar eclesial que ocupa. Al obispo, como cabeza de la Iglesia particular, le corresponde presidir la Eucaristía celebrada por la comunidad cristiana. Esta idea teológica rigió durante siglos el comportamiento litúrgico en Occidente, cuando el clero y los fieles se congregaban de manera habitual en torno al obispo para celebrar la Eucaristía.²³ Y si por los factores sociológicos que configuran a nuestra sociedad, esta práctica hoy ya no es realizable, sería de desear que toda la Iglesia particular, tanto el obispo como los presbíteros y los laicos, tomase conciencia del significado eclesiológico que tiene la celebración eucarística de la comunidad presidida por el obispo y, en la medida de lo posible, la practicase en determinadas circunstancias como podrían ser, por ejemplo, la ordenación de los nuevos presbíteros, la misa crismal, etc.

Quizás la última formulación motive esta pregunta: ¿si es al obispo a quien corresponde presidir la Eucaristía, qué sentido tiene la misa celebrada por un presbítero? Para esta posible pregunta hay una respuesta y una explicación. Como respuesta afirmamos que la misa celebrada por un presbítero equivale siempre a una concelebración con el propio obispo. Veamos ahora la explicación de esta respuesta.

Es cierto que el sacerdote celebra la Eucaristía en virtud del sacramento del orden que le capacita para actuar en el altar como representante de Cristo: *in persona Christi*. Es cierto también que en virtud del sacramento del orden y con respecto a la consagración de las especies sacra-

²³ Cfr. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid, MCMLIII, pp. 263-264.

mentales no hay diferencia entre la misa de un presbítero y la de un obispo, incluido el Papa. Pero tan cierto como esto es que la misa nunca constituye un acto de devoción particular y privado, sino que es siempre la respuesta de toda la Iglesia al mandato institucional de Cristo. Toda celebración eucarística, por privada que sea en sus condiciones circunstanciales, es siempre y desde su misma naturaleza un acto público de toda la comunidad eclesial. Y si ya hemos dicho que no puede haber Iglesia particular sin obispo, hemos de concluir que no puede haber celebración eclesial de la Eucaristía sin la presencia del obispo. En toda celebración eucarística la presidencia le corresponde al obispo como cabeza de la comunidad eclesial que la celebra. Si por las coyunturales circunstancias de espacio y tiempo el obispo no puede estar físicamente presente en cada una de las misas celebradas en los distintos lugares de la Iglesia particular, sí está presente por la comunión eclesial que une de manera inquebrantable con el obispo al presbítero y a los fieles donde quiera que se reúnan para celebrar la Eucaristía. Desde la comunión eclesial el obispo está presidiendo las distintas eucaristías que sin su presencia física se celebran en el ámbito de la Iglesia particular, y por ello la celebración eucarística tenida por un presbítero implica siempre el carácter de concelebración con su obispo.

Una precisión teológica ayudará a comprender en qué son iguales y en qué son distintas la misa del obispo y la del presbítero. Son iguales en cuanto en las dos se ofrece el sacrificio de Cristo, pues por razón del sacerdocio tanto el obispo como el presbítero suceden a los Apóstoles. Así lo enseña Trento.²⁴ Pero son distintas en su dimensión eclesial, pues el obispo celebra la Eucaristía como cabeza de la comunidad y el presbítero como colaborador del obispo. Estas distintas notas de la capitalidad en el obispo y de la colaboración en el presbítero afectan al modo de ejercer el único sacerdocio ministerial del cual ambos participan, y hace que entre el obispo y el presbítero se establezca eclesialmente una distinción, si no en el *qué* sacerdotal sí en el *cómo* de su ejercicio. La capitalidad eclesial, por ser la nota que define al obispo, determina su comportamiento sacerdotal y le confiere la presidencia en toda celebración eucarística de la comunidad.

²⁴ DS 1740: "Successores Apostolorum in sacerdotio". En este texto la sucesión apostólica por razón del sacerdocio viene predicada conjuntamente de los obispos y de los presbíteros en cuanto ministros de la Eucaristía. A tenor de las proposiciones de Trento hay que afirmar que lo específico de la sucesión apostólica de los obispos no es sacerdotal "in sacerdotio" sino eclesial, ya que en la Iglesia "in locum Apostolorum successerunt" DS 1768.

Dentro de las rúbricas de la misa hay una que expresa gráficamente este aspecto eclesiológico. El sacerdote, antes de la comunión, parte la forma e introduce en el cáliz una partícula. Hoy día esta rúbrica es casi un gesto rutinario que pasa desapercibido, sin embargo tiene una gran carga teológica. En el origen de esta rúbrica, la partícula que se introducía en el cáliz no se rompía de la forma consagrada por el presbítero, sino que la recibía del obispo para significar la unión eclesial entre la misa del obispo y la del presbítero.²⁵ El papa Inocencio I, en su célebre carta al obispo de Gubbio, al exponer el significado de este rito, dice que envía el “fermentum”, la partícula consagrada en su misa, para que el presbítero que celebra la Eucaristía sin estar él presente, no se considere separado de su comunión.²⁶ Esta preciosa rúbrica, tan llena de contenido —y que a mi modo de ver no debería practicar el obispo— nos recuerda que la Eucaristía es el sacrificio único ofrecido siempre por toda la Iglesia presidida por el obispo.

Al obispo, cabeza de la Iglesia particular, le corresponde presidir la Eucaristía y por su ministerio la comunidad recibe la gracia que brota del sacrificio de la cruz y que la constituye en Iglesia particular, al mismo tiempo que la integra en la Iglesia universal. Por el ministerio del obispo, la Eucaristía, el sacrificio de Cristo en la cruz y en el altar, obra la unidad de la Iglesia.

Recopilando este largo comentario al texto del Vaticano II que nos ha servido de base, hemos de decir que según la doctrina conciliar el Espíritu Santo constituye la unidad de la Iglesia particular mediante el ministerio capital y sacerdotal del obispo, y que por lo mismo toda Iglesia particular es una entidad en sí perfecta y abierta a la una y única Iglesia de Jesucristo.²⁷ Como compendio del análisis hasta aquí desarrollado formulamos las siguientes proposiciones:

1.^a La Iglesia particular es una verdadera Iglesia por cuanto en ella se dan los elementos de gracia y de estructura propios de la Iglesia;

²⁵ Cfr. Jungmann, o. c., pp. 1007-1010.

²⁶ Inocencio I, Ep. 25,5 PL 20,557: “ut se a nostra communione... non iudicent separatos”. En los actuales documentos litúrgicos este rito significa que todos nos hacemos un mismo cuerpo por la participación del mismo pan que es Cristo. Cfr. *Enchiridium Documentorum Institutionis Liturgicæ* I, n.ºs 1451 c, 1678 y 2178.

²⁷ Durante las discusiones del Vaticano II, Mons. Granados, entonces obispo auxiliar de Toledo, expuso en estos términos la relación de la Iglesia particular con la Iglesia universal: “Ecclesia enim universalis non tantum constat ex Ecclesiis particularibus, sed in eis consistit. Non est ergo dioecesis pars Ecclesiae universalis, pars pro toto, sed pars in toto, nempe Ecclesia universalis in loco particularis manifestata”. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Volumen II, Pars IV, p. 630.

2.^a En la Iglesia particular, por su misma condición de individual, no se agota toda la realidad de la Iglesia que es en sí misma universal;

3.^a Toda Iglesia particular por el Evangelio en el que cree, por la Eucaristía que celebra y por el ministerio episcopal que la preside está integrada en comunión con las restantes Iglesias particulares dentro de la única Iglesia de Cristo.

EL MINISTERIO DE PEDRO Y LA COMUNIÓN ECLESIAL

Desde la última de las proposiciones formuladas y urgida por el dinamismo de la lógica, surge la obligada pregunta sobre el principio que une visiblemente a las distintas Iglesias particulares en la comunión de la Iglesia universal. El análisis llevado a cabo nos ha permitido comprender la unidad de la Iglesia particular desde el ministerio del obispo, pero hemos de dar un paso adelante y hemos de tomar en consideración el ministerio de Pedro como instrumento de comunión entre todas y cada una de las Iglesias particulares.

En esta segunda parte de nuestra reflexión aspiramos a centrar el ministerio del Papa en una dimensión estrictamente eclesiológica, al contestar a estas dos cuestiones: qué es el Papa en la Iglesia y qué significa su ministerio en función de la comunión eclesial.

Si se contesta con escueta respuesta a la pregunta qué es el Papa en la Iglesia, se debe decir que el Papa es la cabeza del colegio episcopal y por ello la cabeza visible de la Iglesia. Esta fórmula, propuesta por el Vaticano II en la constitución dogmática *Lumen Gentium* al enseñar la necesaria comunión que ha de darse entre el colegio de los obispos y el Romano Pontífice²⁸ es, a mi gusto, la que mejor describe la dimensión eclesial del ministerio del Papa.

Porque tomar en consideración al Papa desde la capitalidad del colegio episcopal permite fundamentar simultáneamente la razón eclesial de cada una de las Iglesias particulares desde el propio obispo y la unidad intrínseca y visible de todas ellas en la Iglesia universal a través del colegio episcopal presidido por el Papa. La categoría teológica que fundamenta en el Romano Pontífice la unidad visible de toda la Iglesia y que al mismo tiempo potencia la individualidad de cada una de las Iglesias particulares, ha sido expuesta en estos términos por el Vaticano II: “El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la multitud de

²⁸ LG 22.

los fieles. Por su parte, los obispos son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares; en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica. Por esto cada obispo representa a su Iglesia tal como todos ellos a una con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad".²⁹ Y desde esta concepción de la unidad universal que acoge la unidad de cada una de las Iglesias particulares se comprende que el Concilio afirme de la Iglesia universal que es el cuerpo de todas las Iglesias: *quod est corpus Ecclesiarum*.³⁰

A partir de esta equilibrada doctrina del Concilio queda superado el temor de quienes durante la celebración del Vaticano I pensaron que definir la suprema potestad del Papa equivalía a instaurar el despotismo centralista que acaba anulando a las Iglesias particulares. Aquel infundado temor no solamente no se ha dado en el comportamiento práctico de la Iglesia, sino que a nivel teórico hoy es lícito afirmar con el cardenal Ratzinger que la Iglesia no es la monarquía del Papa: *affirmari debet Ecclesiam monarchiam papae minime esse*.³¹ Han quedado ya muy atrás los tiempos en que con una concepción absolutista del Romano Pontífice se le identificaba con la Iglesia. Hoy, en afinidad con la doctrina expuesta por el Vaticano II, se debe sostener que la unidad de la Iglesia católica, como corresponde a la de un organismo sobrenaturalmente vivo, es de tipo corporativista; lo cual no equivale a sostener que sea congregacionista. La diferencia entre ambos planteamientos es muy notable, ya que en el corporativismo eclesial cada una de las Iglesias particulares participa de la vida que fluye de la unidad animando a todo el cuerpo, en cambio en el congregacionismo cada una de las Iglesias tiene su propia razón vital y tan sólo coyunturalmente se relaciona con las otras.

Para comprender la unidad corporativa de la Iglesia hay que tener en cuenta que según el dato neotestamentario todos los Apóstoles fueron enviados por Jesucristo con el poder de atar y desatar, y que dentro de esta misión genérica Pedro la recibió con mandato particular y personal.³² La misión de los Doce, que capacita a cada uno de los Apóstoles para congregar mediante la predicación a cuantos creen en el Evangelio, se coordina desde la de Pedro, que por ser singular tiene una dimensión universal. El uno particular de cada Apóstol se vincula con el de los restantes en el uno universal de Pedro. De ahí que cada Iglesia particular, manteniendo su entidad como la tuvieron las de los Apóstoles, participa

²⁹ LG 23.

³⁰ LG 23.

³¹ Ratzinger, *De Romano Pontífice deque Collegio Episcoporum*, texto mecanografiado.

³² Mt 18,18 y 16,19.

de la unidad universal que se apoya en el ministerio de Pedro, sucedido en el del Romano Pontífice.

Desde esta dimensión unitariamente universal y capital del ministerio del Papa, se comprende, como lo definió el Vaticano I y lo ha refrendado el Vaticano II, que su potestad en la Iglesia sea suprema y que goce de libertad plena en el ejercicio de la misma.³³ Con esta afirmación doctrinal de los dos concilios vaticanos no se pone de manifiesto una exagerada devoción “papalista”, sino la exigencia, claramente comprensible desde los más elementales postulados eclesiológicos y sacramentales, de adecuar a todo ministerio la potestad que capacita a un sujeto para desempeñarlo. Y esta potestad suprema y universal es la conferida por Jesucristo a san Pedro y a sus sucesores cuando les ha otorgado el ministerio de servir en la unidad a toda la Iglesia.

Tras haber precisado la potestad del Papa sobre toda la Iglesia por ser el ministro de su unidad, queda todavía por exponer en qué sentido el colegio de los obispos goza también en la Iglesia de potestad suprema. Para desarrollar con toda seguridad y también con toda libertad este punto de nuestra reflexión, comencemos enunciando estas dos proposiciones del Vaticano II como hitos que tracen la recta de nuestro camino: primera, el colegio de los obispos presidido por su cabeza el Papa goza de potestad plena en la Iglesia; segunda, sin el Romano Pontífice el colegio episcopal no puede ejercer su potestad.³⁴ La razón es clara: un cuerpo sin su cabeza ni es tal cuerpo ni puede desempeñar sus funciones. Sentados estos dos principios conciliares, esbochemos una posible consideración teológica sobre la potestad del colegio episcopal en la Iglesia.

En la primera parte de la exposición hemos analizado cómo toda Iglesia particular desde su íntima realidad de fe y de gracia está vinculada con la Iglesia única y universal. Si se tiene en cuenta que esta vinculación se fundamenta y se expresa visiblemente a través del obispo, se ha de concluir que el ministerio episcopal ejercido en la Iglesia particular tiene siempre repercusión en la edificación de la Iglesia universal. Desde aquí se tiene que admitir que aunque la preocupación inmediata de un obispo ha de ser la propia Iglesia que preside, el alcance último de su desvelo pastoral no tiene un marco localista sino que, al estilo de san Pablo, trasciende lo particular hasta sentir la solícita preocupación por todas las Iglesias.³⁵ Esta preocupación universal de cada uno de los obispos, que arranca de la misma naturaleza abierta de la Iglesia particular que

³³ DS 3064 y LG 22.

³⁴ LG 22 y 23.

³⁵ Cfr. 2 Cor 11,28.

preside y configura en la unidad, ha sido traducida en el lenguaje del Vaticano II por colegialidad episcopal con potestad sobre toda la Iglesia. El colegio episcopal goza de potestad sobre toda la Iglesia por ser vínculo de unión de Iglesias particulares abiertas a la única Iglesia de Cristo, de la que el Papa es cabeza visible y principio ministerial de unidad. Los obispos con el Papa, el colegio episcopal con su cabeza, son el instrumento ministerial mediante el cual el Espíritu Santo congrega a las distintas Iglesias particulares en la comunión de fe y de caridad en la única Iglesia de Jesucristo.

Y con el término *comunión* hemos llegado al que, si duda, hay que considerar concepto clave en toda eclesiología y, de modo especial, en la vinculación unitaria de las Iglesias particulares dentro de la Iglesia universal. Este término tuvo un origen sacramental —concretamente eucarístico— y en su acepción eclesiológica expresa que así como la Eucaristía une con Cristo y con los hermanos a quienes comulgan, la Iglesia une en la fe y en la caridad a quienes son sus miembros. La comunión como categoría eclesial tiene el doble cometido de vincular con Dios y con los hermanos, por lo que es una realidad simultáneamente invisible y visible, interna y externa.

Para dar una posible definición de la comunión nada resulta ni más claro ni más útil que recurrir a la formulación del Vaticano II cuando, en la Nota Explicativa de la constitución *Lumen Gentium*, dice: “la comunión... es una realidad orgánica que exige forma jurídica y al mismo tiempo está animada por la caridad”.³⁶ Fijémonos en los tres elementos de esta formulación. En primer lugar afirma de la comunión que es una realidad orgánica, es decir, propone que es el vínculo que une en un cuerpo eclesial a distintos elementos o Iglesias particulares y por ello une con el Papa —principio de unidad universal— a los obispos que presiden las Iglesias particulares. En este sentido la comunión es orgánica. Añade después que la comunión exige forma jurídica. Lo cual, entendido eclesiológicamente, quiere decir que la unión de las Iglesias particulares en la Iglesia universal y la de los obispos con el Papa por no ser solamente invisible e interna sino también visible y externa ha de estar regida por el derecho. Esta afirmación emana de la misma naturaleza sacramental y jerárquica de la Iglesia, ya que todo acto sacramental ejercido desde la potestad de orden es siempre una acción de la Iglesia que requiere como condición indispensable para su validez la comunión jerárquica que limita el protagonismo individual del ministro. Por ello la Nota Explica-

³⁶ *Nota Explicativa*, 2.º: “Communio est notio... de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur”.

tiva, en el N. B. final, especifica: “Sin la comunión jerárquica no puede ejercerse el ministerio sacramental-ontológico, el cual debe distinguirse del aspecto canónico-jurídico”.³⁷ Es éste un punto en cuya reflexión no entramos ahora y sobre el cual hay que advertir que tanto la eclesiología como la teología sacramental no lo han tomado todavía en la debida consideración, según lo viene haciendo desde siglos la teología de los Orientales. Por último la Nota Explicativa concluye: la comunión está animada por la caridad. Se trata, debemos precisar, de la animación que otorga a la Iglesia su razón de ser. Porque la Iglesia, como misterio ella misma que hace presente entre los hombres el misterio de Dios, fundamenta su íntima realidad y operatividad sacramental en el mismo dinamismo de Dios Padre que por amor a los hombres envía su Hijo³⁸ y derrama el Espíritu Santo en sus corazones.³⁹ Este amor divino, al proyectarse sobre la Iglesia, la vivifica, la constituye en comunión y traba entre sí a todas las Iglesias particulares en la unidad del cuerpo místico de Cristo. Por ello, con el cardenal Ratzinger, hay que decir que la Iglesia es el cuerpo orgánico de Cristo animado por el Espíritu.⁴⁰ Ésta es la Iglesia que profesamos una en el Credo y de cuya unidad todos formamos parte desde la pertenencia a una Iglesia particular presidida capitalmente por un obispo.

³⁷ *Nota Explicativa. N. B.*: “Sine communione hierarchica munus sacramentale-ontologicum, quod distinguendum est ab aspectu canonico-iuridico, exerceri non potest”. El cardenal König en la “*relatio*” a los nn. 18-21 de *Lumen Gentium* afirma: “potestas quae per consecrationem datur nunquam avulsa considerari potest ab Ecclesiae organismo prout a Christo institutus est”. *Acta Synodalia Vaticani II*, Volumen III, Pars II, p. 204.

³⁸ 1 Jn 4,9.

³⁹ Rom 5,5; 8,14-17.

⁴⁰ Ratzinger: “Ecclesia est corpus organicum Christi Spiritu animatum”, en *De Romano Pontifice deque Collegio Episcoporum*. Véase: del mismo cardenal Ratzinger, “L’eclesiologia del Vaticano II”, en AA.VV., *La Chiesa del Concilio*, Milano, 1985; y de la Comisión Teológica Internacional, *Themata Selecta de Ecclesiologia, Occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II*, Libreria Editrice Vaticana, 1985, sobre todo pp. 30-34 y 45-49.