

IGLESIAS PARTICULARES Y CONFERENCIAS  
EPISCOPALES

1. Iglesia Católica

2. Iglesia Evangélica

Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral  
del CELAM

# IGLESIAS PARTICULARES Y CONFERENCIAS EPISCOPALES

Un Capítulo de Eclesiología  
desde América Latina

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO  
— CELAM —

## PROLOGO

*En el Plan Global de las actividades del CELAM para el cuatrienio 1978-1982 podemos comprobar que al referirse a los "objetivos específicos" tiene en cuenta las realidades que el Documento de Puebla denomina "Centros de comunión y participación". En esa línea señala la familia, las comunidades eclesiales de base, la parroquia y la Iglesia particular.*

*Luego, cuando pasa a detallar los "medios específicos", puntualiza: a) profundizar en la realidad de la Iglesia particular como sacramento de unidad; b) continuar el estudio sobre la naturaleza y misión de las Conferencias Episcopales. Y encomienda al Secretariado General y al Equipo de Reflexión esa tarea (Cf Plan Global, pág. 34).*

\* \* \*

*El tema de la Iglesia particular no pasó desapercibido en la reflexión teológica post-conciliar. Se lo abordó, y creemos que si su literatura no puede considerarse copiosa, es válido calificarla de abundante.*

*Por otro lado, hemos dicho dónde Puebla se refiere a ese tema; pero además, cuando reflexiona sobre la evangelización, hay dos acotaciones muy ricas. No nos resistimos a transcribirlas: "Cuanto más vital sea la Iglesia particular, tanto más hará presente y visible a la Iglesia universal y más fuerte será su movimiento misionero hacia los otros pueblos" (363). "Ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, 'ad gentes'... debemos dar desde nuestra pobreza" (368).*

*Las Conferencias Episcopales han constituido un tema nuevo en la ecclesiología; y creemos que las más de las veces la consideración jurídica prevaleció holgadamente sobre la teoló-*

gica. Respecto a ellas, Puebla las cita como "una expresión de integración pastoral de la Iglesia de América Latina" (159) y de la "dimensión de aspecto colegial" (260).

\* \* \*

Pensamos que esta breve nota preliminar es suficiente para considerar como muy atinada y oportuna la recomendación que figura en el plan global. Hemos tratado de cumplir con ella, y el presente texto es el fruto del esfuerzo. No se nos ocurre ociosa advertencia de que el sub-título no es expresión de un cierto inadmisibles "provincialismo" teológico, tan utópico como presuntuoso. Se quiso señalar, sobre todo, que en buena parte de la reflexión existió la voluntad de tener en cuenta y partir de la realidad eclesial del continente, como advertirá fácilmente el atento lector.

Estas páginas ven la luz pública en vísperas de la celebración de las Bodas de Plata del CELAM, organismo esencialmente episcopal que brota de las Conferencias Episcopales y trata de servir las en la Comunión. Sea lícito pensar que se trata de una providencial coincidencia; y no tenemos excesivo considerar este breve libro como un elemento más que sencillamente desea contribuir y adherirse a la jubilar conmemoración de los 25 años de vida del Consejo Episcopal Latinoamericano. Por eso estas páginas se ofrecen de especial manera a los Obispos, Pastores y padres del pueblo de Dios en nuestro Continente.

✠ **ANTONIO QUARRACINO**  
Secretario General del CELAM

## Capítulo Primero

### ENTRONQUE DEL TEMA EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA COMO KOINONIA

Parece de la mayor importancia actualmente que el tratamiento teológico de temas como el de la Iglesia particular y el de las Conferencias Episcopales se ubique convenientemente dentro de la eclesiología y tenga allí su lugar en relación con las ideas de Comunión y Participación que la Asamblea de Puebla ha erigido en pilares de su visión pastoral. Pero estas mismas ideas han de estructurarse en forma adecuada al interior de la visión que el Vaticano II nos ha restituido, y que Puebla ampliamente acoge, de la Iglesia como misterio, y un misterio que presenta una básica dimensión de "Koinonía", esto es, de comunicación dinámica.

Por eso vamos a recordar primeramente cómo la actual eclesiología ha recuperado la concepción de misterio y ha desarrollado dentro de ella varias dimensiones fundamentales, que pueden verse culminar en esta dimensión de "Koinonía" donde hay que situar el tema de nuestro estudio.

#### I

### PROBLEMAS HISTORICOS Y SISTEMATICOS DE LA ECLESIOLOGIA ACTUAL

Frente a la reducción espiritualista del concepto de Iglesia, operada por la reforma protestante, la eclesiología católica se fue polarizando, desde Trento, hacia una visión que, aunque nunca dejó de recalcar los aspectos sobrenaturales, estuvo cier-

tamente dominada por la preocupación institucional según modelos tomados más bien de la sociedad civil. Esta visión destacaba los principios jurídicos y se proyectaba hacia las cuestiones organizativas. Una cierta culminación de ese movimiento puede hallarse en los esfuerzos eclesiológicos que rodean la obra del Primer Concilio Vaticano.

Para entonces, sin embargo, y aún dentro de la misma labor del Concilio, ya estaba en marcha una corriente eclesiológica centrada en la presentación neotestamentaria de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, que iría llevando cada vez más la atención hacia el *misterio de la Iglesia*, sobre todo a través de la poderosa renovación litúrgica en Europa central durante el primer cuarto de este siglo, y bajo el empuje de los estudios bíblicos que revalorizan la Palabra de Dios y revitalizan la teología dogmática, a los que se añade también el naciente movimiento ecuménico, la acción católica y otras corrientes renovadoras.

Los escritos doctrinales de los Papas van asumiendo esta inspiración, que llega a documentarse fuertemente en la Encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII en 1943. Desde entonces se sumaron muchísimos impulsos nuevos hasta dar en el clima del Concilio que Juan XXIII convocó y Pablo VI llevó a término. En ese clima, además de profundizarse en la visión del misterio de la Iglesia, va introduciéndose un nuevo uso de cierta conceptualización, fijada desde hacía mucho tiempo por la teología, para expresar los más fundamentales aspectos del misterio de la Iglesia, que no podrían quedar suficientemente percibidos en la moderna terminología de lo organizativo y jurídico, cada vez más amenazada de nivelación dentro de la mentalidad empírico-sociológica reinante.

En los documentos del Segundo Concilio Vaticano queda solemnemente consagrado el carácter de misterio, que es propio de la Iglesia, y que sólo puede abordarse desde la fe, con actitudes y métodos interpretativos peculiares y distintos de los que usan las ciencias.

El misterio de la Iglesia no es sino participación del único misterio que es Dios, penetración del misterio divino trinitario en las realidades de lo humano, a través de su historia. Pero el exponer sistemáticamente este misterio humano-divino de la Iglesia ha ofrecido siempre no pocas dificultades, cuando se trata de evitar los riesgos de exageración y error que por una y otra parte han ido apareciendo. Por eso se hace conveniente

presentar la visión de la Iglesia a través de tres relaciones sucesivas, que se establecen entre otros tantos pares de factores eclesiológicos puestos en tensión, y que descubren tres dimensiones fundamentales del misterio. Estas relaciones han llevado en determinados momentos de la historia hasta posturas extremas contrapuestas e igualmente inaceptables. Hoy día, cuando redescubrimos a la Iglesia como misterio, podemos verlas integradas dentro de una concepción sistemática más justa.

Las tres relaciones serían las siguientes: Primero, la relación entre el aspecto jurídico-organizativo y el aspecto pneumático de la Iglesia, relación que, para evitar los extremos de un juridicismo o positivismo pragmático y de un espiritualismo esotérico, puramente carismático, debe precisarse desde la dimensión sacramental de este misterio: la Iglesia como sacramento de Dios entre los hombres.

En segundo lugar, la relación que, aún dentro del enfoque sacramental, existe entre el plano histórico del aquí y ahora y el plano metahistórico de consumación definitiva; se han visto exageraciones por el lado de un temporalismo, igual que por el lado de una pura comprensión ultraterrena de eternidad; la solución a ellas está en restituir la auténtica dimensión escatológica del misterio: la realidad eclesial como "ya presente, pero todavía no consumada".

En tercer lugar, hallamos que las mismas dos dimensiones ya dichas entablan una relación entre el polo universal y los polos particulares de la Iglesia: aquí hay también las exageraciones del universalismo centralista y del particularismo disociante, que sólo se pueden superar cuando nos situamos en la verdadera dimensión de "Koinonía", propia del misterio de la Iglesia.

Puesto que este misterio se nos da en el encuentro de lo divino y lo humano por Jesucristo, cada una de las tres dimensiones del misterio tiene una fundamentación que se hunde en la misma manera de ser del Dios uno y trino por una parte, y en la misma naturaleza del hombre por otra. Esto significa que en definitiva la fundamentación de cualquier aspecto esencial de la Iglesia no puede ser ni exclusivamente teológica ni exclusivamente antropológica, sino que incluye los dos aspectos en una imprescindible interrelación.

## 1 Dimensión sacramental

La participación de lo divino en la Iglesia se realiza con una estructura sacramental, puesto que el misterio de Dios se nos revela y se nos comunica desde el Padre por la misión del Hijo encarnado y por la misión del Espíritu difundido en nuestros corazones. En virtud de esta gracia, nuestra carne tiene el poder de incorporar a Dios como a un Hijo de nuestra raza, dándole significación y presencia entre nosotros; y nuestro corazón tiene el poder de unirse a Dios como Espíritu en esa misma carne, que contiene verdaderamente lo que significa.

El signo eficaz de la gracia divina salvadora es el sacramento; la Iglesia aparece ahora a la teología como el sacramento primordial o radical, porque es este misterio de algo inmediato visible en que toda una realidad compleja de múltiples planos (y no meramente "lo invisible") se simboliza y se realiza a un tiempo: la realidad integral de una salvación que consiste en la unión de los hombres con Dios, por gratuita reconciliación, desde la pérdida del pecado hasta una nueva creación regeneradora de todas las cosas.

Pero la unión salvadora con Dios sólo puede llegar a ser realidad a través de un proceso de unión liberadora entre los mismos hombres, desde la separación del odio, el egoísmo y las alienaciones hasta la fraternidad en la justicia y el amor universales. Más exactamente, la ascensión del hombre dentro del misterio divino, hasta la unión con Dios, es aquella dimensión trascendente o vertical de la salvación que no tiene vigencia si no está sostenida en otra dimensión inmanente u horizontal, cual es la ascensión del hombre dentro del "misterio humano", su interrelación personal a todos los niveles, en la convergencia del destino histórico de la humanidad. Por esta razón, lo significado y realizado por la Iglesia en cuanto "Sacramento de Salvación" aparece en el mismo Concilio Vaticano II como "unión con Dios y unidad de todo el género humano" (LG 1).

A esta visión de sacramento nos ha traído la conciencia de sí misma que hoy tiene la Iglesia. Ciertamente no se ignora así ni se minimizan sus estructuras organizativas, su capacidad jurídica, ni tampoco su honda realidad pneumática; pero ahora todo el aspecto exterior aparece cargado de un significado específico, el de *anunciar presente entre los hombres la salvación de Dios mismo*.

Este anuncio y esta presencia tiene un carácter sacramental (dan vigencia a realidades que se ocultan y se revelan a un tiempo dentro de sus símbolos inmediatos). Igualmente lo anunciado y hecho presente, aquella realidad que llamamos "la salvación de Dios", se da, gracias al sacramento de la Iglesia, sólo en la indisoluble interrelación de una coordinada inmanente (el establecimiento de la unidad entre los hombres) y una coordinada trascendente (la reconciliación en la unión de los hombres con Dios).

## 2. Dimensión escatológica

Si la Iglesia es un misterio sacramental porque en ella se prolonga el misterio único de Dios hasta las realidades de lo humano, se explica también que la teología considere este misterio en forma esencialmente histórica, con aquella peculiar historicidad que cobra lo divino al penetrar en la historia humana y que se llama lo escatológico. Según esta escatología la Iglesia debe considerarse en tensión entre dos planos distintos, el definitivo y el presente. Por un lado está la realidad consumada de la Iglesia, que abarca todos los tiempos y espacios y que en esta totalidad y consumación sólo será revelada al momento de la restauración final de la historia (como quiera que haya de concebirse esa "restauración final" y esa "revelación"); a esto llamamos aquí el plano definitivo de la Iglesia. Por otro lado está la realidad históricamente ubicada de la Iglesia, que se experimenta presente en determinados ámbitos geográficos y temporales de la humanidad, dentro de unos mismos parámetros históricos; a esto llamamos aquí el plano presente de la Iglesia.

Hay que insistir en que ambos planos, el definitivo y el presente, se refieren a la misma realidad con carácter de misterio sacramental, que hemos presentado arriba, y que ahora se presenta como misterio escatológico.

No admitiríamos, pues, algo que iría contra la persuasión de la eclesiología actual, que sólo en el plano definitivo, aquí descrito, la Iglesia ofrecería tal carácter misterioso y sacramental. En realidad, eso mismo es lo que encontramos en el plano "presente" de la Iglesia. Por consiguiente, tampoco puede admitirse que en ese plano presente se dé sólo lo visible, lo "te-

rrestre” de la Iglesia, y que sólo en el plano definitivo haya de darse lo invisible, lo “celestial” de la misma.

Es importante considerar a la Iglesia en el plano definitivo, contradistinto del plano cada vez presente, porque dentro de la dimensión escatológica solamente en aquel plano definitivo se realizan con plenitud y a perfección las características decisivas de la Iglesia. Ella —en caso de omitirse tal consideración— aparecería sólo como una abstracción ideal a la que en cierto modo se acercarían, sin alcanzarla nunca, las diversas realizaciones eclesiales, hartamente imperfectas y contingentes que van sucediéndose en la historia de los pueblos (sin que entonces hubiera siquiera base intrínsecamente necesaria para hablar de una historia de la Iglesia).

El Concilio nos presenta el misterio de la Iglesia como el del Reino de Cristo entre los hombres, en el que han de entrar todos los justos, desde Adán hasta el último elegido, y por eso solamente al final de los siglos ha de consumarse gloriosamente (LG 2).

Aunque el Espíritu Santo hace rejuvenecer a la Iglesia y la renueva constantemente (para que en cada realización del plano presente se dé la auténtica Iglesia de Cristo), sin embargo la va conduciendo a una “unión consumada con su Esposo” que es la del plano definitivo de su dimensión escatológica (LG 4). Por esto, aunque de cada realización de la Iglesia en el plano presente vale esa afirmación de que es “germen y principio del Reino de Cristo y de Dios en la tierra”, solamente en el plano definitivo vale aquello del “Reino consumado”, que es “unirse en la gloria con su Rey”, por el que ahora cada vez de nuevo suspira, mientras lo espera con todas sus fuerzas y lo desea ardientemente (LG 5, 2). De este modo la misma “vida de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios, hasta que se manifieste con su Esposo en la gloria” (LG 6).

No puede decirse, pues, que la Iglesia es solamente una realidad intra-histórica, cuyo misterio cesa con el fin de los tiempos para dar lugar a otra realidad definitiva, de la que ella fuera sólo el prenuncio. Al contrario, sólo en el plano final de lo escatológico se consumará la plena realidad de la Iglesia en su misterio (es decir: llegará a su perfección como “muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” - LG 4, 2) y a la vez “aparecerá”, se manifestará a plena luz” (LG 6, 5; 8, 4), con cierta propiedad fenoménica y experimental, si caben estas expresiones. Sólo en ese

plano definitivo de lo escatológico las dotes de la Iglesia se realizan con absoluta perfección. Ante todo sus notas constitutivas, que además de la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, son las virtudes teologales comunitariamente vividas, la justicia, la verdad incommovible, la humildad, la misericordia...<sup>1</sup>.

Las diversas figuras y comparaciones con que se nos describe el ser de la Iglesia apuntan ante todo a la realidad que ha de darse en el plano definitivo, pero que ya está verdaderamente dada en el plano presente. Sobre esto es muy explícita la constitución dogmática del Concilio acerca de la Iglesia, cuando afirma que por ella “la plenitud de los tiempos ya ha llegado hasta nosotros y la renovación del mundo está irrevocablemente constituida y empieza a realizarse de una manera real en el siglo presente” (LG 48, 3).

Así pues, las imágenes neotestamentarias del reino, las de la construcción y las de la familia, se han de entender en forma que ilustren el modo de ser propio de esta realidad que, no existiendo plena y perfectamente sino en el plano final de lo escatológico, anticipa ya en el presente de manera cierta pero imperfecta su existencia. Esto vale especialmente de las dos imágenes a las que la Constitución dogmática da el mayor realce: la del Cuerpo de Cristo, ya privilegiada en el tiempo inmediatamente anterior al Concilio, y la del Pueblo de Dios, a la que el Concilio da aquí valor estructurante.

1. Cfr LG 8, donde al describir estas notas se afirma que “tal es la única Iglesia de Cristo”. Otras propiedades de la Iglesia, que pertenecen sólo al plano presente y no pueden encontrarse en el escatológico, han de considerarse como caracteres puramente estructurales conectados con su temporalidad intrahistórica, de acuerdo con lo que se dice en LG 48, 3: “hasta que aparezcan los cielos nuevos y la tierra nueva, en los que habita la justicia, la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, lleva sobre sí la imagen de este mundo que pasa...”. Opinamos que dentro de estos caracteres estructurales transitorios no ha de contarse la sacramentalidad en cuanto tal, pues —como lo insinuábamos arriba— esta se funda en la realidad humano-divina de la Iglesia, que se conserva en el plano escatológico; las formas concretas de esta sacramentalidad en el plano presente son las que han de ceder el paso a una forma definitiva, de la que nada puede afirmarse en concreto mientras nada sepamos sobre la manera de “aparecer” o “manifestarse” plenamente el misterio de Dios en la definitiva unión de la muchedumbre humana.

### 3. Dimensión de Koinonía

Era necesario enmarcar el tema de las relaciones "Iglesia universal - Iglesia particular" dentro de las otras dos relaciones anteriores: "Iglesia realidad espiritual - Iglesia organización empírica" por una parte; "Iglesia en el plano definitivo - Iglesia en el plano presente", por otra parte.

De esta manera aparece muy claro que la Iglesia particular no se opone a la universal como lo empírico visible a algo ideal pneumático que se considerase erróneamente como algo invisible. Tampoco se opone la Iglesia particular a la universal como la realidad presente a la realidad en su forma definitiva. Positivamente recordamos que nuestro planteamiento ofrece una visión de la Iglesia particular centrada en el misterio de la Iglesia con su dimensión sacramental, la cual entraña la concepción de algo visible e invisible, terrestre y celestial a la vez, humano y divino.

Este misterio se considera aquí además en su dimensión escatológica como Iglesia peregrinante, la cual, si bien está unida con sus miembros que ya han pasado a incorporarse definitivamente a Cristo, sin embargo no ha alcanzado ella misma su plenitud y perfección definitiva, sino que sigue haciéndose en la historia y anticipa ya las realidades últimas, mientras colabora con su realidad sacramental a hacer la unidad de la familia humana y, a través de ésta, la unión de los hombres con Dios.

Es importante recordar ahora cómo en la constitución *Lumen Gentium* se despliega este misterio de la Iglesia a través de lo que podríamos llamar un primer paso, desde la dimensión sacramental a la escatológica y luego, a través de un nuevo paso, desde la dimensión escatológica a la de "Koinonía". Por este segundo paso, en íntima relación con el primero, se descubre la presencia de los dos polos: el de la realidad universal y el de la realidad particular de la Iglesia. En efecto, *Lumen Gentium* ha presentado en su primer capítulo el misterio de la Iglesia; hacia el fin del capítulo se resume todo el misterio en la dimensión sacramental (sin que aparezca el término), que allí aparece (presentado) por analogía con el misterio del Verbo encarnado (8,1). Inmediatamente se profesa que "esta es la única Iglesia de Cristo" y se continúa con una proposición que en su misma estructura lógica establece los dos planos de la dimensión escatológica, el presente y el definitivo,

de la manera siguiente: "Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él" (LG 8, 2).

El sujeto de la oración ("esta Iglesia") designa aquella realidad de misterio sacramental que es la Iglesia de Cristo y que no se da con total perfección sino en el plano definitivo de lo escatológico; pero el verbo de la oración ("subsiste en") restringe su consideración por fuerza de la misma visión sacramental, a un plano determinado, que no es ya el definitivo sino el que hemos llamado "presente"; la designación que compete a la realidad eclesial en el plano presente ("Iglesia Católica") es un nombre históricamente consagrado y se aplica a una realidad sociológicamente experimentable, puesto que está constituida y ordenada como una sociedad<sup>2</sup>.

En el plano presente, pues, la Iglesia de Cristo cobra aquellos contornos bien definidos que la historia conoce como los de la Iglesia Católica, por más que la imagen delineada por esos contornos parezca imperfecta y por más que haya dificultad en fijar algunos de estos contornos en determinadas épocas y con respecto a determinados hechos, como los del cisma y la herejía y, en general, las amenazas o quiebras de la unión eclesial.

Las notas esenciales de la Iglesia, por ejemplo su unidad, su catolicidad y su apostolicidad, van adquiriendo en este plano presente, con el curso de la historia, concretizaciones muy precisas sobre el fondo de una problemática que no podría deducirse a priori de esas notas mismas. La *Lumen Gentium* nos presenta en su capítulo tercero ("constitución jerárquica de la

2. Queda fuera de los límites de este trabajo, aunque no dejaría de tener interés para este mismo, el determinar qué relación tiene la Iglesia de Cristo, considerada en el plano presente, con la Iglesia "católica romana"; es evidente que la constitución *Lumen Gentium* en el lugar arriba citado, aunque evita la expresión "católica romana", quiere designar a esa Iglesia en particular cuando habla de la "Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él"; de toda la realidad que fuera de la Iglesia católica romana pueda tener relación con la Iglesia de Cristo sólo se dice aquí: "aunque puedan encontrarse fuera de ella (de la Iglesia católica romana) muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica". Sin embargo, el Concilio, y la misma *Lumen Gentium*, han reconocido que hay comunidades cristianas, fuera de la Iglesia católica romana, las cuales llevan y merecen el nombre de Iglesias, gracias a la vigencia en ellas del sacerdocio y de la eucaristía, a las que se añaden otras "comunidades eclesiales" (LG 15;

Iglesia y particularmente el Episcopado”) lo principal de esa concretización para el plano presente que vivimos, donde se juntan elementos que suelen llamarse “de derecho divino” (si bien puede pensarse que algunos de ellos hayan evolucionado hasta mostrar en la historia esta su esencial estructura) y otros elementos de derecho eclesiástico positivo. En todo caso, la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular, a la que ahora debemos llevar nuestra atención, es un elemento esencial en la constitución de la Iglesia sobre el plano presente.

En un segundo paso, *Lumen Gentium* nos hace ver cómo de esta dimensión escatológica brota la que hemos llamado “*Koinonía*”, y que se muestra de manera muy propia en la perenne tensión que hay entre lo universal y lo particular.

Para entenderlo, examinaremos otra vez el último texto: allí no se habla sólo de la Iglesia Católica en cuanto es una realidad visiblemente presente en nuestra historia, sino también de aquel carácter suyo muy concreto y hasta organizativo por el que hablamos de la “Iglesia universal”: “Constituída y ordenada en este mundo como una sociedad, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él”. Es imposible ignorar que la Iglesia Católica existe históricamente como la Iglesia universal. Pero al mismo tiempo, apenas se entra, en el capítulo tercero, a examinar “la constitución jerárquica de la Iglesia”, aparece que la misma Iglesia Católica existe como Iglesias particulares, pues está representada y regida por el Colegio de los Obispos quienes, con su cabeza el Papa, perpetúan el Colegio Apostólico instituido por Cristo y expresan desde las comunidades que presiden, “la variedad y universalidad

*Unitatis Redintegratio* 13-23). Con estas Iglesias y comunidades eclesiales, la Iglesia católica romana “se siente unida por muchos motivos”, de modo que existe “cierta verdadera unión en el Espíritu Santo” (LG 15). No parece extraño al sentido íntimo de estas convicciones el afirmar que en esos grupos cristianos (ante todo en los que se llaman mercedadamente “Iglesias”) también “subsiste la Iglesia de Cristo” dentro del plano presente, aunque de una manera que debe determinarse mejor. En todo caso, es la única Iglesia de Cristo la misma que, siempre dentro del plano presente, subsiste de diverso modo en las diversas formaciones eclesiales de las diversas épocas históricas, e incluso al interior de una misma época subsiste de diverso modo en la Iglesia católica romana y en las otras Iglesias. Nótese que, respecto a la necesidad de la Iglesia para la salvación, la *Lumen Gentium* nunca habla de la Iglesia católica romana en particular, sino de la Iglesia de Cristo, y por lo demás específica que esta necesidad se urge o no, según que la Iglesia sea o no suficientemente conocida (LG 14, 1; 16).

del Pueblo de Dios” dentro de la unidad de la única Iglesia (22, 3). Entonces, por primera vez en esta constitución se nombran juntas y se contraponen las Iglesias particulares y la Iglesia universal (23, 1, a).

No debe olvidarse, sin embargo, que ya en el capítulo segundo, al tratar de la universalidad o catolicidad del único Pueblo de Dios, se decía que “dentro de la comunión eclesiástica existen Iglesias particulares” (13, 3), aunque ese capítulo presentaba más bien la perspectiva pneumática de la Iglesia como Pueblo de Dios y no desarrollaba aún la visión jurídica e institucional, restringiéndose a subrayar sobre todo el papel del Espíritu Santo en este misterio de comunión, que aquí fuertemente se presenta bajo la idea de una universalidad en que se congregan, complementan e intercomunican todos los elementos particulares de los diversos pueblos, de los diversos órdenes de miembros y también de las diversas porciones eclesísticas con tradiciones propias, o diversas “partes de la Iglesia”, que deben comunicarse todos sus bienes, tanto espirituales y personales cuanto materiales.

Llegamos así a la parte en que se habla de la relación de los Obispos con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal. Allí se hace, de paso, una afirmación que es del máximo interés para nuestro tema, y debe aceptarse en unión con la que acabamos de recoger. Se nos dice (23, 1): “*En las Iglesias particulares* (de cada uno de los Obispos), formadas a imagen de la Iglesia universal, y desde (ex) ellas mismas, existe la Iglesia Católica, una y única”. Se expresa, pues, que la misma Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica; más aún: que la misma Iglesia a la que como fenómeno social históricamente se ha aplicado el distintivo de “Católica”, existe en todas y cada una de las Iglesias particulares, así como también —en cuanto universal— se articula desde ellas.

El contenido de la primera parte (in quibus existit) está de hecho repetido más adelante en este capítulo de la constitución: “Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en (vere adest in) todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias” (26, 1).

Es interesante que el texto del N° 23.1. distingue, por medio de tres adjetivos, otros tantos aspectos de la realidad de la Iglesia, la cual se nombra como Católica, como universal y como particular. Aquí podemos encontrar una nueva base, de

índole terminológica para afianzar nuestra interpretación de que la misma Iglesia Católica en que sobre el plano presente *subsiste* la Iglesia de Cristo con su dimensión escatológica, esa misma Iglesia Católica *existe* a la vez como Iglesia universal y como multitud de Iglesias particulares (tota in toto et tota in singulis partibus). Este modo tan propio de existencia, universal y particular a un tiempo, es un esencial constitutivo de la dimensión eclesial que estamos llamando "Koinonía".

Tal dimensión de hecho subsiste en torno a dos polos, que a lo largo de los siglos y en los diversos sectores histórico-geográficos han ido tomando diversa acentuación prevalente. Esta fluctuación en las concepciones de la relación que existe entre esos dos "polos" nos está ya indicando que deben descartarse desde un principio las imágenes demasiado simplistas: no es lícito, en primer lugar, relacionar Iglesia universal e Iglesias particulares simplemente como el todo y sus partes integrantes; tampoco se deben relacionar estos términos en forma que la Iglesia universal aparezca como una pura generalización, ya sea "lógica" ya también "mística", de casos particulares que serían precisamente las Iglesias particulares.

La relación que existe entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares no puede concebirse según el Concilio Vaticano II sino partiendo del misterio de la Iglesia, de sus esenciales dimensiones, que nos llevan hasta la de la "Koinonía".

Esta palabra del Nuevo Testamento (Hechos 2,42; 4,32 y ss.; 1 Juan 1,3; etc.) quiere expresar el modo de unión y comunicación que surge cuando en un solo y mismo misterio se encuentran la comunión divina trinitaria y la comunión de las diversas relaciones humanas (puesto que esto es el doble fundamento de la tercera dimensión del misterio).

En lo divino hay aquella suerte de contraposición entre la única esencia, substancia o naturaleza y cada una de las tres personas, hipóstasis o relaciones subsistentes; y en lo humano hay siempre la contraposición entre el individuo o la célula social y la colectividad o la sociedad suprema: estas dos contraposiciones confluyen, dentro del misterio de la Iglesia, en la contraposición entre realidades particulares (como diócesis, conferencias episcopales) y la realidad universal.

Antes de que entremos a desentrañar las proyecciones de estas ideas para el tema de la Iglesia particular, vamos a considerar ahora los fundamentos, tanto bíblico-teológicos cuanto

antropológico-culturales de esta dimensión de "Koinonía", en su aspecto histórico y en su aspecto doctrinal.

## !!

### FUNDAMENTOS DE LA DIMENSION DE KOINONIA

#### 1. Fundamentos bíblico-teológicos

##### a) Aspecto histórico

*La Iglesia Particular, especialmente en San Pablo*

Las primeras cartas de Pablo presentan un grupo de textos, en que la expresión "Iglesias de Dios" indica un título honorífico reservado a las comunidades cristianas palestinas. En efecto, la Iglesia concreta de Jerusalén fue de hecho el núcleo de la Iglesia universal. Por ejemplo, Pablo así felicita a sus tesalonicenses:

"Os habéis hecho imitadores de las Iglesias de Dios en Cristo Jesús de Judea" (I Tes 1,4; Cf II Tes 1,4).

Recordando su propia actividad contra la Iglesia naciente, identificada por entonces con las comunidades judeocristianas, recordará: "En exceso perseguía a la Iglesia de Dios" (Gá 1,13).

Llamando al orden a la discolosa comunidad de Corinto, le propone como modelo "las Iglesias de Dios", apelativo que también se ha de referir a las Iglesias particulares de Palestina: "Si a pesar de esto, alguno gusta disputar, nosotros no tenemos tal costumbre, ni tampoco las Iglesias de Dios" (I Cor 11,16).

Teniendo en cuenta que en la mayoría de los casos en que Pablo emplea la expresión "los santos" como denominación de los cristianos, se está refiriendo a la Iglesia de Jerusalén, también habrá que entender como *alusión* a esa determinada Iglesia la siguiente exhortación dirigida a los Corintios: "Las mujeres cállense en la Iglesia, como en todas las Iglesias de los santos" (I Cor 14,33).

Otro conjunto de pasajes aplica la denominación "Iglesia de Dios" también al grupo de creyentes que se formó en Co-

rinto: "No seáis objeto de escándalo ni para judíos, ni para griegos, ni para la Iglesia de Dios" (I Cor 10,32).

La referencia es totalmente concreta: junto a los judíos y paganos, que son sin duda los compatriotas de los cristianos corintios, Pablo coloca "la Iglesia de Dios", es decir, los mismos cristianos que se encuentran entre sí con ocasión de las reuniones de la comunidad. Los abusos en la liturgia escandalizan en primer lugar a los propios cristianos.

"Cuando os reunís en *Iglesia*, me entero que hay divisiones entre vosotros... ¿En tan poco tenéis la Iglesia de Dios, y avergonzáis a los indigentes? (I Cor 11,18; 22).

La coordinación de la frase "Iglesia de Dios" con "los indigentes" los hace términos simétricos, lo cual demuestra que la Iglesia de Dios es la que se compone también de esos pobres de Corinto, sin tener en cuenta a la Iglesia universal.

Es interesante comprobar que los capítulos 10 y 11, en los cuales hemos encontrado los dos últimos ejemplos, donde Pablo saca a relucir el título "Iglesia de Dios" atribuido a los cristianos de Corinto, están situados dentro de un contexto en que se apoya constantemente en el paralelo con el "gahal" de Israel en el desierto. En efecto, el Apóstol ha comparado la Cena eucarística con los sacrificios de Israel según la carne (I Cor 10,18) y recordó que la generación del desierto había sido iniciada en la economía mosaica por un bautismo y una eucaristía, tipos del bautismo y de la eucaristía cristianas (ibid, 10, 1-4). En fin, todos los acontecimientos del desierto habían sucedido "en figura" de las realidades nuevas en Cristo (Ibid., 10,6).

Dado que Pablo suele adelantar los temas principales de sus cartas en el preludio de las mismas, no es raro que este nuevo uso del calificado "Iglesia de Dios" aparezca ya desde el saludo en estas cartas (I Cor 1,1; Cf II Cor 1,1).

Podemos concluir de todo esto que la elaboración del paralelismo entre la joven comunidad corintia con la Iglesia (gahal) de Israel en el desierto fue para Pablo la ocasión de otorgar a un nuevo núcleo particular de cristianos un título que originariamente había pertenecido a la Iglesia local de Jerusalén.

Es verdad que ya a los Tesalonicenses los llamó "Iglesia", pero no "de Dios", sino con un giro diferente: "La Iglesia de Tesalónica en Dios Padre y en el Señor Jesucristo" (I Tes 1,1).

Con todo, la analogía con la Iglesia madre jerosolimitana

(heredera por derecho inmediato del "gahal" de Israel) estaba en juego en la misma primera carta a los tesalonicenses, pues por "la imitación" de los cristianos juzgaba prácticamente que toda Iglesia cristiana era "Iglesia de Dios".

Sin embargo seguirá conservando el respeto y la veneración por las comunidades judías, de donde provienen las tradiciones. De ahí que, ante los excesos de particularismo corintio, les pregunta: "Acaso creéis que la Palabra del Señor ha tenido origen en nosotros, o que sólo a nosotros ha sido comunicada?" (I Cor 14,36).

El título "Iglesia de Dios" seguía, así y todo, conservando su "analogatum princeps", designando por excelencia a la Iglesia de Jerusalén, dado que todas las Iglesias locales se habían fundado como tantas otras células que reproducían los caracteres esenciales de la Iglesia primera, la cual contuvo en su seno a toda la Iglesia de Dios en los comienzos.

Igual proceso es posible comprobar en los *Hechos de los Apóstoles*.

Después de la fundación del primer centro cristiano en Antioquía, ya no se habla más de "la Iglesia", sino de "Iglesia", volviéndose el término genérico, pues, a partir de ese momento surgen las denominaciones específicas: "La Iglesia que está en Jerusalén" (Hech 11,22), "La Iglesia de Antioquía" (Ibid. 13,1).

El desarrollo semántico de la palabra "Iglesia" connota, pues, una ruptura en el momento en que los paganos se convierten al cristianismo. Pero, aludiendo también aquí el término "cada Iglesia" a las comunidades cristianas particulares, se mantiene la unidad de todas ellas, al ser los apóstoles quienes, por la imposición de las manos, van estableciendo en ellas a sus presbíteros (Cfr Hech 14,23).

Hasta aquí, en síntesis, nuestra encuesta percibe un uso de la palabra "Iglesia" reducido a ámbitos circunscritos, a "Iglesias particulares".

Esto no quiere decir que Pablo no tenga en cuenta el aspecto universal en el que han de vivir hermanadas las distintas Iglesias locales.

Ya en este estadio de su pensamiento al respecto se perciben fermentos que irán haciendo evolucionar su concepción, completándola.

El Apóstol nunca olvida que la diáspora de Iglesias por él diseminadas a lo largo y ancho de sus viajes misioneros son

la plasmación de una sola realidad divina, "el Israel de Dios", como se expresa escribiendo a los Gálatas (Gá 6,16).

Como hemos visto, concibe a su comunidad corintia bajo las mismas características de la Asamblea del Pueblo de Dios en el desierto.

De esta forma podemos dar con un texto, donde su pensamiento parece ensancharse a zonas más amplias: "Dios estableció en la Iglesia, primero apóstoles, luego profetas... , etc." (I Cor 12,28).

Si bien está encarando el problema concreto de las pujas carismáticas entre los Corintios, se percibe como que su raciocinio bruscamente se eleva a alturas mayores, pues, por cierto, en la Iglesia concreta de Corinto no había tantos "apóstoles".

### *Cartas de la cautividad*

Pasando al epistolario de la cautividad, se nota un cambio de perspectiva en el pensamiento y vocabulario paulinos. Ha habido nuevos hechos, sobre todo el contacto prolongado con el medio ambiente efesino y el resultado exitoso del viaje emprendido para recolectar fondos en ayuda de "los santos de Jerusalén". El término "Iglesia" se aplicará de ahora en adelante muy especialmente a la Iglesia universal, siendo al mismo tiempo la Iglesia transportada al Cielo.

Justamente en las cartas a los Efesios y Colosenses encontramos el desarrollo grandioso del misterio de Cristo que domina el cosmos. Y sólo después del viaje de la gran colecta, Pablo ve realizado el sueño de su vida: las Iglesias de los gentiles habían reunido una suma considerable de dinero, que testimoniaba su veneración por la Iglesia madre. Esta, a su vez, aceptó aquella contribución.

En el fondo se patentizaba así la unidad de la Iglesia: los gentiles y su modo de vivir el Evangelio libre de la ley eran admitidos a la participación de todos los bienes espirituales de Jerusalén.

Mientras que la Carta a los Romanos enfrentaba el angustioso problema del endurecimiento de los judíos, las dirigidas a Efeso y Colosas se entusiasman con el acceso de los gentiles a la comunidad religiosa de Israel; ya no hay más que un solo pueblo, una sola construcción divina. Todo ello se refleja en una modificación terminológica.

Si bien es verdad que la unidad de todos los cristianos fue desde siempre la obsesión de San Pablo, esta idea se le pre-

senta bajo una nueva perspectiva, a partir del momento en que la separación de judeo-cristianos y creyentes gentiles se desvanece. Desde ahora aquello que era idealmente verdadero lo es también concretamente: los gentiles son ciudadanos del pueblo de Dios a igual título que los judeo-cristianos (Ef 2,19), son coherederos y copartícipes de las promesas (Ef 3,6).

De este modo aparece con evidencia la unidad de la institución cristiana. Hay, pues, que dar un nombre específico que la designe y manifieste según su naturaleza original. El sustantivo "Pueblo" se había prestado a demasiados debates. Pablo pensaba en los cristianos como un "tertium genus" (Cfr I Cor 10,32: "sed irreprochables ante judíos y gentiles").

Vimos antes de qué modo el movimiento semántico de la palabra "Iglesia" mostraba la tendencia a elevarse por encima de las iglesias locales. Esto sucedía en la I Cor. Ahora bien, el Apóstol escribió esta carta desde Efeso. ¿No podría sospecharse entonces que fue precisamente allí donde escogió el vocablo "Iglesia" para hacer de él el nombre propio de la institución cristiana en general?

Ese término en el que desemboca la evolución semántica tiene sus raíces en el pasado, entroncándose con "la Iglesia de Dios" de la comunidad primitiva, a la vez que se orienta hacia el futuro, trascendiendo, sin desvalorizarla, una consideración de la Iglesia atada a contingencias locales, tal como pasaría con la Jerusalén celestial.

Hay, pues, en las cartas dirigidas a los Efesios y a los Colosenses un cambio del sentido de la palabra "Iglesia". Sólo allí significa claramente la Iglesia universal (Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32; Col 1,18.24).

La Iglesia en estas cartas forma parte de la grandiosa síntesis final de la teología paulina. El pensamiento del gran apóstol se aparta de las asambleas locales para lanzarse en pos de especulaciones que abrazan el conjunto del cosmos. El Cristo celestial, la Iglesia, las potencias del cielo, la creación del cosmos, la reconciliación de los elementos, tal es en adelante el principal centro de interés en su teología.

Con tal telón de fondo, en sintonía con lo ya dicho acerca de la mutua aceptación de los gentiles con los judíos en la unidad de la Iglesia, aparecerá esta última como el conjunto de aquellos que reciben de Cristo vida y santificación, la plenitud (pleroma) o la zona donde se ejerce el poder de aquel que "acaba" al todo y a todos en santidad (Cf Ef 1,23).

No nos corresponde aquí detallar los riquísimos desarrollos paulinos en esta nueva etapa de su profundización eclesiológica (Iglesia-esposa; Iglesia-cuerpo y Cristo-Cabeza; la Iglesia celeste). Quisiéramos únicamente dejar constancia de que, en estos avances, la teología paulina no procede por contraposiciones o extremismos excluyentes, sino en maduración armónica donde los diversos aspectos se equilibran sin estridencias. Cada Iglesia particular presenta su fisonomía propia. Muy distinto es el clima de efusión afectuosa entre Pablo y las Iglesias macedónicas (Tesalónica y Filipos) y el de reproches y graves advertencias, que campea frente a los abusos y rencillas de Corinto. Tendrá que azuzar a los tesalonicenses hacia el aprecio por los carismas (I Tes 5, 1a) y aplicar los frenos a la euforia corintia por los mismos (I Cor 12,11).

Sin embargo, tales singularidades problemáticas peculiares no eximen a las distintas comunidades del esfuerzo por la unidad, mirando sobre todo al punto de origen de la evangelización. La "imitación de las Iglesias de Dios" (I Tes 2,14), el punto de referencia a la "asamblea del desierto" (Cor 10, 1-11).

La conciencia de que ellos no pueden "inventar fe y costumbres" (I Cor 14,36), la extensión del título "Iglesia de Dios", más allá de la Iglesia matriz (I Cor 1,1, etc.), todo ello mantiene viva la conciencia de que la propia individualidad ha de ser compatible con una comunión superior que proviene de Dios y se expande hacia los "santos" de otras latitudes.

Lo que así estaba latente en los primeros pasos fundacionales de las distintas iglesias eclosionará con toda la nitidez deseable en las epístolas de la cautividad. La Iglesia aparecerá allí no sólo como una confederación de municipios religiosos esparcidos por el Mediterráneo, sino casi como una persona, esposa de Cristo, necesitada a la vez de purificación, pero destinada a altísimos grados de perfección.

"Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela para sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable" (Ef 5,26-27).

La Iglesia no es aquí solamente un conjunto de adeptos que siguen una idea, ingeniándose para coordinarse del modo más eficaz. Se la ve entroncada con el misterio; en ella actúan

fuerzas superiores a la mera resultante de la industria humana (lavado regenerador-sacramentos; palabra eficaz de Dios; todo ello como acción del mismo Cristo).

De ahí se desprenderá en la historia posterior de la Iglesia esa constante tensión vital entre lo particular y lo universal, procurando que un polo no sofoque al otro, sino que, fundamentalmente, de la interacción de ambos, se vaya realizando la grandiosa visión del Apóstol: "Todo subsiste en El. El es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El conciliar consigo todas las cosas en El, pacificando con la sangre de su Cruz así las de la tierra como las del Cielo" (Col 1,17-20).

Podemos finalizar, corroborando brevemente estos rasgos de las Iglesias que encarnan la única Iglesia, dando un vistazo al último libro de la Biblia.

El Apocalipsis es un canto épico al Cordero, Cristo Jesús, y a su esposa la Iglesia. Ya desde el prólogo está dirigido a "Las 7 Iglesias" (Ap 1,4; Cf vv. 11.20). El primero de los grandes septenarios, en que puede estructurarse la obra entera, destina 7 cartas a otras tantas Iglesias del Asia Menor (Caps. 2-3). Se impone la realidad de la "Iglesia particular". Cada una recibe sus elogios o reprimendas especiales. Son diferentes los problemas que se ventilan en unas y otras.

Sin embargo, la disposición de cada carta es análoga en las 7. Comienza con una presentación de Cristo (El es el que habla, El es el "logos de Dios": Ap 19,13), seleccionando sus atributos entre los que lo caracterizaron en la visión inicial (1, 12-20. Cf 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14).

Tenemos ya un elemento de unidad, un punto de referencia que impide la dispersión de las siete Iglesias: Cristo las tiene en su mano:

"En cuanto al misterio de las siete estrellas que has visto en mi diestra y los siete candeleros de oro, las siete estrellas son los ángeles de las siete Iglesias y los siete candeleros, las siete Iglesias" (Ap 1,20).

Además, al final de cada una de las misivas especializadas, se hace un llamado general: "El que tenga oídos que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

Se trata pues, de mensajes "particulares", pero útiles para todo el que tenga oído dócil al Espíritu. Una vez más, enton-

ces, salta a la vista que en el Nuevo Testamento la particularidad es tal que establece vasos comunicantes con todo el resto de los "hermanos y compañeros de tribulación" (Ap 1,9).

En la segunda gran sección de la obra (Cap. 12 en adelante) se patentiza con rutilante esplendor esta personificación unificante de la Iglesia. Así como en Pablo poco a poco la fe reflexiva fue ahondando en las raíces de unidad y remontándose hasta el destino grandioso de la esposa-cuerpo del Cristo Cabeza, de igual forma el genial vidente del Apocalipsis culmina la "revelación" bíblica con la figura de esa misteriosa mujer, personificación y síntesis de la historia de la salvación. Ella es la Sinagoga, madre del Mesías (12,5) y a la vez la Iglesia que tiene otra progenie (ibid. v. 17 ss.).

En ella ve con razón la liturgia a María, figura de la Iglesia y gozne sobre el que giran los dos Testamentos, dado que en el fruto de su seno se acumulan las promesas de la anterior economía y de allí mismo toma origen "el que reinará por los siglos de los siglos" (Lc 1,33).

Es la misma figura que clausurará la obra que, a su vez, sella el libro revelado: "La ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo" (Ap 21,2).

En ella todo se incorpora: las doce tribus de Israel (21, 12) y los doce Apóstoles del Cordero (v. 14); la más variada pedrería, el colorido más exótico, todo hace presentir su belleza "circundata varietate"; datos que no impiden una muy intensa unidad, pues la gloria de Dios y de su Cordero son todo para ella: templo, sol y luna (21, 22-24); a su luz caminarán naciones y reyes todos de la tierra.

De ahí que, mientras llegue tan venturosa edad, el Espíritu y la esposa anhelan al unísono: "Ven... Ven, Señor Jesús" (Ap 22,17.21).

## b) Aspecto doctrinal

### *Misterio Trinitario y Misterio de la Iglesia*

#### *Koinonía: Comunión y Participación*

La comunidad eclesial primitiva era designada con la palabra *Koinonía* que significa la *comunión* existente entre los individuos y grupos que formaban la sociedad eclesial y al mis-

mo tiempo la comunicación o *participación* de bienes, de servicios y de mensajes.

Esta comunión de vida y de bienes se verifica al mismo tiempo en sentido vertical en cuanto Dios comunica a los hombres su revelación y sus dones y los hombres comunican a Dios su culto por la oración y alabanza, y en sentido horizontal en cuanto los hombres se comunican fraternalmente los dones recibidos de Dios y el servicio mutuo.

El modelo de esta comunión y participación eclesial es la comunión y comunicación existente entre las tres personas divinas.

### *Comunión Trinitaria*

El Concilio Vaticano II quiso colocar la comunión trinitaria, dinámicamente considerada en su acción salvífica como fundamento y fuente del misterio de la Iglesia.

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, presenta la Iglesia en su naturaleza y misión como:

- un designio del Padre (LG 2)
- realizado por el Hijo (LG 3)
- en el Espíritu Santo (LG 4).

El Documento sobre las *misiones* (AG 2-4) y sobre el *ecumenismo* (UR 2) presentan el mismo esquema; de ese modo el Vaticano II usó la estructura trinitaria como base teológica para fundar su eclesiología, misiología y ecumenismo.

### *Designio del Padre*

La comunión y la participación en la Iglesia tienen su principio en el amor fontal de Dios Padre. El Padre quiso crear al hombre a su imagen, como ser inteligente y libre, con una tendencia innata a la sociabilidad. Además, por una gratuita auto-comunicación decidió invitar al hombre a compartir la plenitud de su vida divina.

Misterio trinitario significa esencialmente relacionamiento interpersonal de conocimiento y de amor en la plenitud infinita de la vida divina. Por eso Dios trino colocó en el hombre la tendencia a las relaciones interpersonales, en la participación de los mismos bienes y en la comunión recíproca. Solamente en las relaciones interpersonales los hombres se realizan como personas.

En el orden de la gracia, el misterio de la salvación, en el designio del Padre, corresponde perfectamente a las aspiraciones sociales del hombre. El designio de salvación no es individualista, sino que se dirige a todos y a cada uno de los hombres, como llamamiento a la comunión y participación. Cada hombre es convocado en su personalidad individual para ser miembro del *Pueblo de Dios*. Este llamamiento a una participación comunitaria en la vida intratrinitaria es causa justificadora de todos los demás niveles de comunión en la Iglesia que se define como sacramento de la unidad salvífica (LG 1,3,9,3; AG 2, 7; GS 32).

El Vaticano II sintetizando la doctrina del Nuevo Testamento define así el designio salvífico de Dios Padre: "Para establecer la paz o la comunión con El y una sociedad fraterna entre los hombres, a pesar de pecadores, Dios Padre determinó entrar de modo nuevo y definitivo en la historia de los hombres, enviando a su Hijo en nuestra carne para, por El, arrancar a los hombres del poder de las tinieblas y de satanás y en él reconciliar al mundo consigo" (AG 3; Cf Col 1,13; Hch 10,38; 2 Cor 5,19).

Los que reciben a Jesús por la fe, son convocados por el Padre a integrar la Iglesia, constituída por Cristo, manifestada en el Espíritu Santo, que será un día consumada como congregación escatológica de los elegidos desde el primer Adán hasta el último justo (SC 5).

#### *Realizado por el Hijo*

En el Hijo, Dios nos predestinó para ser, a imagen suya, hijos adoptivos, de modo que el Primogénito de toda creatura sea primogénito entre muchos hermanos. En el Hijo decidió el Padre recapitular todas las cosas, congregar en la unidad a los hijos que estaban dispersos (AG 1,3; GS 32,38,45,58; Cf Jn 11,52; Rm 8,29; Ef 1,5.10; Col 1,15).

#### *a) Misterio Pascual*

Cristo realizó el designio de comunión principalmente en el misterio de su Pascua. Exaltado en la Cruz, atrajo a Sí todas las cosas; por su Sangre derramada por los pecados del mundo restauró en la comunión con el Padre y reconstruyó en la comunión y participación de una única Iglesia a todos los que estaban divididos y dispersos por el pecado.

"Primogénito en medio de muchos hermanos, después de su muerte y resurrección y por el don de su Espíritu, instituyó, entre todos los que lo acogen en la fe y caridad, *la nueva comunión fraterna, en su Cuerpo, la Iglesia*, en la cual todos, miembros entre sí, prestan servicios recíprocos, conforme a la diversidad de los dones concedidos" (GS 32).

#### *b) Cuerpo de Cristo*

El Vaticano II y el Documento de Puebla ven en el término "Comunión" la expresión más perfecta de la doctrina paulina del Cuerpo Místico de Cristo. "Nosotros formamos en Cristo un único cuerpo, siendo cada uno, a su vez, miembros unos de otros" (Rm 12,5).

El Vaticano II resume la doctrina del Cuerpo Místico en los siguientes tópicos:

- Por su muerte y resurrección y comunicando el don del Espíritu Santo, Cristo instituyó la Iglesia, su Cuerpo (Gá 6,15; 2 Cor 5,17). "El Hijo de Dios, en la naturaleza humana a El unida, venciendo la muerte por su muerte y resurrección, redimió al hombre y lo transformó en nueva creatura. En efecto, por la comunicación de su Espíritu, místicamente constituye en su Cuerpo a sus hermanos, llamados de todos los pueblos" (LG 7).
- En el Cuerpo Místico se realiza la *comunión* de los fieles con Cristo y entre sí y la participación en la misma vida por la acción de los sacramentos, principalmente por el bautismo y la eucaristía (LG 7; SC 6).
- La comunión de vida y de acción del Cuerpo Místico resulta de la variedad de los miembros, dones, funciones y ministerios, provenientes del mismo Espíritu, en una organización jerárquica (LG 7,12; AA 3).
- Miembros de Cristo y miembros unos de otros en la unidad del mismo Espíritu, son todos solidarios y corresponsables de la edificación del Cuerpo y, en la participación de las alegrías y tristezas de los hermanos (1 Cor 12,26; Ef 4,16; LG 7,32 s.).

#### *En el Espíritu Santo*

La doctrina eclesiológica del Vaticano II dio un lugar central a la acción del Espíritu Santo.

La Iglesia es una sociedad reunida en el Espíritu Santo y no solamente una sociedad exteriormente identificable por la profesión de fe, los sacramentos y el régimen eclesial.

Así leemos en LG 13: "Para esto envió Dios el Espíritu de su Hijo, el Espíritu soberano y vivificante que, es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de la aglutinación y de la unidad en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones" (Hch 2, 42).

El Vaticano II define la Iglesia particular como la comunidad reunida en el Espíritu Santo. "Diócesis es la porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo, ayudado por su presbiterio, de tal modo que, unido a su pastor y reunido por él en el Espíritu Santo, por medio del Evangelio y de la Eucaristía, constituya una *Iglesia particular* en la cual verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica" (Cf LG 9,13,14; OE 2; CD 11).

#### *Plenitud escatológica en la Trinidad*

Esta Iglesia que procede del amor fontal y del designio salvífico del Padre, fundada por el Redentor y reunida en el Espíritu Santo, es, conforme a la expresión de San Cipriano, recordada por la *Lumen Gentium* (LG 4): "pueblo congregado a partir de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata).

La comunión y la participación en la Iglesia tiene en la Trinidad no sólo su origen sino también su modelo supremo (UR 2). El propio Cristo nos enseña esta verdad cuando pide al Padre por la unión y comunión de sus discípulos, en la verdad y en el amor, a semejanza de la comunión del Padre y del Hijo (Jn 17,17-23). Siendo la Trinidad el modelo de la comunión y participación de la Iglesia, ellas no pueden concretizarse en plenitud aquí y ahora.

La *koinonía* eclesial o la participación perfecta de todos y de todo bajo Cristo Señor glorioso y la comunión definitiva con el Padre sólo se realizará en la restauración universal al fin de los siglos (LG 48).

## 2. Fundamentos antropológico-culturales

### a) Aspecto histórico

El anuncio del Evangelio tiene como finalidad primordial la de congregar a los creyentes en torno a la Eucaristía. Predicación inicial, catequesis y profundización ulterior en el Mensaje desembocan necesariamente en la vida sacramental de un núcleo comunitario organizado y presidido por un obispo. Esto supone una delimitación geográfica, una determinación étnica y una ubicación temporal e histórica.

Para toda la comunidad post-apostólica, el Evangelio viene de fuera en un doble sentido: *Primero*, como Palabra de Dios tiene su origen en Dios Padre que habla en palabra de hombres, en lenguaje humano. En esta perspectiva, la Encarnación es la máxima expresión reveladora de la comunión trinitaria: es Palabra de Dios hecha palabra de hombre en la persona de Jesucristo, Verbo eterno del Padre e Hijo de María.

En *segundo* lugar, el Evangelio que fue palabra humana de Jesús, hombre judío, hijo de David de la tribu de Judá, heredero de la historia del pueblo de Israel, es mensaje divino dirigido también a los que "están lejos", a los que no participan de la herencia cultural judía. Por ello mismo tiene que ser traducido a una lengua diferente, tiene que ser adaptado a una mentalidad distinta, tiene que "transculturarse".

De la Sinagoga se pasará a la reunión eucarística por un salto cualitativo que asumiendo toda la Antigua Alianza la transforma y la convierte en la Iglesia universal que se reúne en Antioquía, en Efeso, en Corinto, en Roma.

Pero la predicación de la Iglesia Apostólica se prolonga en Tradición viva que atraviesa los siglos y las culturas, en un movimiento dialéctico que asume lo propio de cada nueva comunidad y lo penetra íntimamente, sin identificarse con ella. "La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaura así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ella..." (Puebla 400). Esta dinámica propia de la evangelización "implica que la Iglesia —*obviamente la Iglesia particular*— se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta" (404).

Así, pues, la Comunión fontal que se identifica con la vida trinitaria que parte del Padre en generación del Hijo y proce-

sión del Espíritu Santo, se revela a la humanidad por la *mediación primera y fundamental* que es el misterio de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, y se proyecta a todos los hombres a través de otra *mediación privilegiada y singular* que es la Iglesia Apostólica, fundamento de todas las comunidades eclesiales que habrían de agregarse a aquella a lo largo de la historia.

La Iglesia post-apostólica es la prolongación de aquella mediación privilegiada y singular que tuvo su cuna en Jerusalén dentro de los límites del universo cultural judío. Pero esa prolongación supuso y exigió una ruptura con el marco estrecho de las particularidades judaicas, aunque de él se conservaron algunos elementos que la Iglesia Apostólica dotó de significado y fuerza permanentes. (Vg. el agua, el pan y el vino, el uso del aceite en las unciones).

La opción entre lo cultural permanente y lo desechable se hizo en un proceso no exento de tensiones que culminó con el Concilio de Jerusalén, acontecimiento que sanciona la ruptura del cristianismo con el sistema cultural judío y su apertura a todas las formas de cultura humana, y que tiene carácter paradigmático para las muchas situaciones análogas que habría de vivir la Iglesia a lo largo de la historia.

## b) Aspecto doctrinal

### *Visión cristiana del hombre: el hombre imagen de Dios*

El hombre llamado por Dios a unirse con Cristo en el misterio de la Iglesia, fue creado a imagen de Dios. "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". Es esta la afirmación primordial de la antropología cristiana; el fundamento válido de la dignidad humana que al mismo tiempo que es don magnífico y valor irrenunciable, es también tarea trascendente de todo hombre, de cada hombre: realizar mejor cada día su semejanza con Dios en Cristo (Cf Puebla 319. Juan Pablo II, Discurso inaugural 1,9.4).

La revelación cristiana nos ha enseñado que Dios es un ser en relación. Que Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Que como Padre desde la eternidad ha engendrado a su Hijo, a quien ha proclamado en el tiempo como El amado, el objeto de sus complacencias (Mt 3,17), a quien ha comunicado todo, quien como principio fontal ha participado al Hijo su ser divino, de suerte que todo lo que tiene el Padre pertenece

igualmente al Hijo, en la más honda y perfecta de las armonías que lleva al Hijo a poder exclamar "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí" (Jn 14,11), hasta el punto de que el "Padre y Yo somos una misma cosa" (Jn 10,30).

Todo lo ha comunicado el Padre a su Hijo amado, menos el ser Padre; todo lo torna el Hijo al Padre, menos su ser de Hijo, conservándose distinto merced a su ser relacional que hace al Padre volver todo al Hijo como engendrador, comunicador de su ser divino, y al Hijo volverse todo al Padre como engendrado, como recibiendo todo del Padre, como escuchando al Padre para contarnos luego la intimidad de sus secretos.

El Padre, dándolo todo al Hijo y el Hijo recibéndolo todo del Padre, se aman en el abrazo íntimo del amor eterno, en el Espíritu Santo que es Espíritu del Padre (Jn 15,26), que procede del Padre y a quien Cristo envía de parte del Padre; pero que es también el Espíritu de Cristo (Rm 8,9-11; Fil 1,19; Gá 4,6) que recibe de Cristo (Jn 16,14) y que es de tal manera suyo que Cristo lo da, lo otorga, lo envía (Jn 16,7). Es, como quien dice "por necesidad", un ser-relación.

Cuando decimos con la revelación que Dios hizo al hombre a su imagen, entendemos, desde luego, que el hombre ha salido de las manos de Dios inteligente y libre, capaz de conocer y de amar. Pero debemos también afirmar que ser imagen de Dios quiere decir que el hombre es una creatura de Dios, hecha en relación y para la relación; que el hombre es apertura a lo divino, a los demás hombres, al mundo; que el hombre es capacidad de donación, de comunicación, de Koinonía.

### *El hombre hijo de Dios*

Dios quiso actuar esta íntima capacidad de comunión, en un increíble proyecto de amor, de comunión, de participación generosa de su vida misma, elevando al hombre a una especialísima relación de filiación con El. "El hombre eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo, debía realizarse como imagen de Dios" (Puebla 184), como hijo de Dios. Quiso el Padre que así como en el rostro del Hijo brillaba el resplandor de la gloria del Padre, también en el rostro del hombre luciera el resplandor de la gloria del Hijo, llamándolo a participar así en "esa comunidad divina de amor que reina en el Padre con el Hijo unigénito en el Espíritu Santo" (Puebla 182).

### *El pecado fuerza de ruptura*

“Pero el hombre ya desde el comienzo rechazó el amor de Dios. No tuvo interés por la comunión con El” (Puebla 185). Rompiendo el eje de comunión con el Padre, introdujo en el mundo el pecado que apareció inmediatamente como una “fuerza de ruptura”. Preferiendo la condición de esclavo del pecado a la libertad de hijo, inició una cadena de esclavitudes que han estorbado continuamente, a través de la historia, la vivencia de la comunión con Dios, con los hombres sus hermanos y el dominio del mundo, para lo cual había sido creado.

### *En Cristo se ilumina el misterio del hombre*

Ante la situación del hombre caído, el Padre que había tomado la iniciativa de crearlo a su imagen volvió a tomarla para recrearlo y cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo en carne de pecado, aunque sin pecado, a fin de que los esclavos del pecado pudieran volver a la condición de Hijos de Dios. Así el Hijo, despojándose de la gloria propia de su condición divina, asumió la condición de siervo, en todo semejante a nosotros, excluido el pecado, para que los siervos pudiéramos recobrar la semejanza de hijos y recibiéramos la filiación adoptiva.

El unigénito, que es la imagen perfecta del Padre, resplandor de su gloria e impronta de su ser, se adentró como hombre entre los hombres, plantó entre ellos su vivienda (Cf Jn 1,14) a fin de restablecer las relaciones que el pecado había echado a perder. Por eso cuando Cristo da comienzo a su misión mesiánica, los cielos se abren y se deja oír la voz del Padre: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11).

Ahora camina por el mundo un hombre de quien el Padre proclama que es el objeto de sus complacencias; un hombre que realiza en plenitud el proyecto del Padre; un hombre que amando a su Padre y a los hombres hasta la donación sin reserva de su vida misma, de tal manera ha glorificado y agradado al Padre que en él hemos sido aceptados de nuevo a la intimidad de la comunión divina.

Viviendo el misterio de su Pascua, por la Cruz llega a la exaltación y se coloca así en condición de darnos el Espíritu de hijos adoptivos que nos capacita para llamar a Dios “Padre” (Rm 8,15), para reproducir la imagen de su Hijo (Cf Rm

8,29) y poder reconocernos como hermanos, para librar a la creación de la esclavitud del pecado y volverla al servicio de todos los llamados a ser Hijos de Dios.

Por eso ha dicho tan apropiadamente el Concilio Vaticano II que sólo en Cristo se ilumina el misterio del hombre porque sólo en El se sanan las rupturas, sólo en El el hombre vuelve a ser plenamente hombre, abierto a la comunión con el Padre y con los hombres, capaz de calmar los dolores de parto y los gemidos de la naturaleza sometida al pecado.

Cristo, Hijo de Dios que se adentra en nuestra propia historia, ha hecho realidad que nuestra historia sea historia de los Hijos de Dios en camino a la casa del Padre, donde la comunión será perfecta porque será perfecta la semejanza de los hijos con el Padre (Jn 3,2) cuando lo veamos tal cual es.

### *La Iglesia sacramento de comunión*

Realizada la obra de restauración del hombre por Cristo, ha querido el mismo Cristo que la comunión entre su Padre y los hombres se viva ahora en la Iglesia, que prolonga en la tierra su acción salvadora.

En la Iglesia, realidad humana como que está formada por hombres limitados y pobres, pero también fuerza divina como que todo su complejo visible no tiene otra razón de ser que servir de instrumento a la acción del Espíritu, todos los hombres son llamados a formar una gran fraternidad. En ella, como el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre por la fuerza de su Espíritu, se reconoce a Dios como Padre, se le adora como El quiere ser adorado, en Espíritu y en verdad, se le ofrece una oblación agradable a sus ojos. Víctima que participada por todos, expresa y realiza la comunión de los que siendo muchos son reducidos a la unidad por el Cuerpo eucarístico de Cristo en su cuerpo místico que es la Iglesia. “Porque, aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un sólo pan” (1 Cor 10,17).

La asamblea eucarística, máxima manifestación de la vida eclesial, expresa visiblemente la comunión que debe impregnar la vida toda de los cristianos. Comunión de los hombres con Dios, desde luego, pero también comunión del género humano entre sí. En la Iglesia en la que todos adoramos a Dios y lo llamamos Padre, porque así nos lo ha enseñado Cristo, no podemos menos de reconocernos como hermanos y amarnos como tales. Es el mandamiento recibido del Señor y el distintivo de

los creyentes en El (Jn 13,34) y porque no hay otra manera de ser veraces en el amor a Dios (Cf Jn 4,20), si no es amando a los hermanos.

En esta comunión de hermanos los bienes todos de la naturaleza cobran su sentido verdadero. Sobre todos ellos el hombre debe ser señor para ponerlos al servicio de todos. La comunión con los hermanos no puede limitarse a los bienes espirituales; debe extenderse también a los bienes materiales hasta hacerlos signos de la comunión espiritual. Es así como se liberan las criaturas de la vanidad a que han sido sometidas por el pecado que es desunión, poniéndolas al servicio de todos por el amor que es comunión, comunicación.

## Capítulo Segundo

# REALIDADES PARTICULARES DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

### 1. Las Iglesias particulares

#### Visión histórica de su génesis en América Latina

La historia de la Iglesia latinoamericana puede dividirse en varias etapas.

Desde los comienzos mismos de lo que se ha llamado "evangelización constituyente" —en el sentido que fue tan poderosa que ha contribuido decisivamente a la formación del sustrato cultural latinoamericano— comenzó la implantación de las Iglesias particulares, de las diócesis. Cuando todavía no se sabía que lo descubierto fuera un continente, y apenas se estaba rebasando las Antillas, en la *Bula Universalis Ecclesia* del Papa Julio II, en agosto de 1511, se erige el Obispado de Santo Domingo. En Brasil, el primer Obispado es el de Bahía (1551).

El proceso inicial es tan vertiginoso y expansivo, que las Iglesias catedrales de Lima, Santo Domingo y México pasan a ser Metropolitanas con sufragáneas en 1545, 1546 y 1547, respectivamente. De tal modo, las Iglesias latinoamericanas tuvieron pronta independencia de la Iglesia española (concretamente del Arzobispado de Sevilla). Bahía dependía de Funchal (Madeira). Se hace metropolitana desde 1676. Tanta importancia se otorgaba al nuevo mundo eclesial emergente, que la monarquía española hizo gestiones para la erección de un *Patriarcado de las Indias*, como unificación de ese Nuevo Mundo, tanto socio-cultural como eclesial.

El Papa Clemente VII crea el Patriarcado de las Indias en 1542, pero sin jurisdicción, con carácter exclusivamente hono-

rífico. A pesar de las gestiones reiteradas de la monarquía, Roma nunca accedió. No quería poner condiciones para un nuevo Bizancio hispánico. Por otra parte, ya habían sido muy amplias las concesiones que la monarquía había arrancado al Pontificado con el Patronato indiano.

Las Iglesias latinoamericanas sólo se liberarán definitivamente del Patronato en nuestro siglo. Todavía quedaban Estados que lo mantenían en los años del Concilio Vaticano II.

Esta primera época de "formación" de América Latina y de sus Iglesias, en medio de las contradicciones de conquista y evangelización, dominación y fraternidad, por la que se ligaron los nuevos componentes europeos, indios y negroafricanos, se expresa muy intensamente en las primicias de la colegialidad episcopal latinoamericana: los Concilios Provinciales de México y Lima del siglo XVI. El primero de Lima 1552, el segundo de México en 1555. Concilios Provinciales, de hecho continentales.

Con ellos, especialmente el Concilio III de Lima (1582), con Santo Toribio de Mogrovejo, y su correspondiente Concilio III de México (1524), se asume el Concilio de Trento en las condiciones propias del continente, y el Episcopado encauza la vida de nuestras Iglesias, tanto en los aspectos disciplinarios del clero, como en relación a la evangelización y libertad de los indios.

Es ya la etapa del asentamiento, donde se gestan propiamente las bases reales del nuevo ser histórico latinoamericano, que tendrá la impronta profunda de sus componentes, y especialmente el sello cultural de las formas de religiosidad popular medievales y del barroco.

Con posterioridad, la Ilustración católica penetrará especialmente en las clases altas. Es el tiempo en que las monarquías absolutas se atribuyen el Vicariato Regio y en que el sometimiento de la Iglesia al regalismo llega al máximo. Al iniciarse el siglo XIX, en vísperas de las guerras de la Independencia, había diez arquidiócesis (Santo Domingo, México, Lima, Bogotá, Charcas, Guatemala, Santiago de Cuba, Quito, Caracas y Bahía).

Las guerras de la Independencia, salvo en Brasil, desquician a todas las Iglesias latinoamericanas. Se interrumpe la enseñanza, se cierran seminarios, comienzan las persecuciones a los religiosos, etc. El ciclo tumultuoso termina en 1830. El

Papa Gregorio XVI, en 1831, con las "Sollicitudo Ecclesiarum", reconoce los nuevos Estados americanos.

Aquí se abre una nueva época. Son las primeras relaciones directas de las Iglesias latinoamericanas con Roma. Anteriormente nunca había podido enviar el Papa Nuncios a América, por impedírselo las monarquías peninsulares. El primer Nuncio llega a Río de Janeiro, alrededor de 1816. O'Higgins y Bolívar son los primeros libertadores que gestionan con Roma el establecimiento de relaciones directas en la década de 1820.

Es una problemática totalmente nueva. Se trataba de sacudir el yugo de los nuevos Estados que reivindicaban para sí la herencia del Patronato, pero ahora ya no sólo legalistas, sino anticlericales e incluso anticatólicos. Los episcopados reivindican su independencia ante los Estados y se vinculan íntimamente a Roma. En tiempos de persecuciones, todas las Iglesias cierran filas alrededor de Roma. Esta comienza una vasta tarea de reconstrucción de las Iglesias locales latinoamericanas.

Así, tras una gira por toda América Latina, examinando el estado general de desmantelamiento eclesial (había países que por décadas carecieron de Obispos) el Obispo chileno Mons. Eyzaguirre tiene la iniciativa de crear el Colegio Pío Latinoamericano en Roma (1858). Es la primera Institución que se denominará "latinoamericana". Allí se formarán nuevos cuadros eclesiales para todas las Iglesias locales. Este necesario proceso de "romanización" cultural del clero, de las Iglesias locales, culminará en la realización del Primer Concilio Plenario latinoamericano de Roma (1899), donde se reunirán juntos los Obispos brasileños e hispanoamericanos. Ya habían tenido participación conjunta en el Concilio Vaticano I (1870).

Antes de la promulgación del Código de Derecho Canónico, el Concilio Plenario de Roma realizó una gran obra de unificación jurídica eclesiástica, más allá de los muy abigarrados usos y prescripciones tradicionales.

Del Concilio Latinoamericano de Roma, saldrá la obligación de los Episcopados latinoamericanos de reunirse periódicamente en "Conferencias Episcopales". De tal modo, el Concilio formó las bases de la evolución eclesial del siglo XX, que culminará en la década del 50 con las Conferencias Episcopales latinoamericanas como órganos permanentes. Pondrá las bases de una nueva experiencia americana, estableciendo la obligación de las reuniones nacionales episcopales y contribuirá así

a la reafirmación del sentido de colegialidad, que se expresará plenamente en el Concilio Vaticano II.

### Problemática presente

#### a) Tipología de las Iglesias Particulares

En la realidad eclesial latinoamericana se puede observar una pluralidad de Iglesias particulares. Desde las comunidades rurales que operan (con un modelo "feudal" de administración) dentro de una organización pastoral tradicional, a veces con manifestaciones importantes de religiosidad popular acendrada, hasta las "macro-diócesis" que han pasado rápidamente de una situación municipal tranquila a la condición de agitados y gigantescos conglomerados urbanos y que han venido intentando adaptaciones en su organización eclesial en diversas formas: ya sea manteniendo una sola jurisdicción diocesana con varios Obispos Auxiliares o con vicarías de diversa índole, ya subdividiéndose en varias Iglesias particulares.

Tanto en las Iglesias rurales como en las urbanas se dan comunidades antiguas dotadas de recursos tanto humanos como materiales, al lado de otras, más recientes, que todavía no han logrado la organización que desearían para responder adecuadamente a las necesidades pastorales de los fieles. Existen, así mismo, muchas comunidades en territorios misionales que están en plena etapa de formación en medio de las dificultades y carencias propias de una primera evangelización y de las poblaciones indígenas que tratan de congregar y formar.

Hay también algunas comunidades que no se congregan directamente ligadas a un territorio sino que se rigen por una jurisdicción personal (vg. los vicariatos castrenses), aunque este tipo de Iglesia particular es más bien excepcional. Merece mencionar, de la misma manera, las comunidades de ritos no latinos que se organizan y se rigen según las tradiciones propias de cada rito.

#### b) Incidencia de la problemática socio-cultural general en las Iglesias Particulares

Lo expresado por Puebla sobre la situación general socio-cultural del Continente se refleja en las diversas Iglesias Particulares. Estas nacen y se desarrollan en un determinado me-

dio y, por lo tanto, están condicionadas por los factores que intervienen en él.

América Latina es un continente en el que ha tenido lugar un proceso importante de mestizaje étnico y cultural, el cual no ha terminado todavía (Puebla, 409). Esto condiciona la vida de las Iglesias particulares y sus opciones pastorales. "América Latina constituye el espacio histórico donde se da el encuentro de tres universos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecidos después por diversas corrientes migratorias" (Puebla, 307).

Cada Iglesia particular siente la incidencia de estos factores de manera diferente y la necesidad de una actitud de mayor preocupación por comprender "las formas distintas de ver el mundo, el hombre y Dios y de reaccionar frente a ellos" (Ibid) que implica ese encuentro de culturas de origen diverso.

En general, los pueblos del Continente van pasando de una actitud ingenua e inconsciente a una actitud más crítica y más consciente de la *propia identidad* latinoamericana. Este fenómeno se exterioriza en diversas manifestaciones, incluso violentas, no solo en el campo de los valores, sino también en el terreno político.

Las Iglesias particulares han sentido en alguna forma la incidencia de esta toma de conciencia, como también perciben la actitud contraria que mantienen algunos grupos, los cuales subvaloran lo autóctono y sobrevaloran lo foráneo. Particularmente las Iglesias han venido afrontando estas incidencias en el campo de la religiosidad popular, que durante algunos años del post-concilio fue descuidada e incluso menospreciada, pero que ahora se revalúa, no sin el riesgo de idealizar exageradamente sus manifestaciones.

Naturalmente *los cambios* socio-económicos de las últimas décadas han creado desniveles impresionantes entre diversos sectores de la población. Al lado de núcleos campesinos que mantienen sus tradiciones, se forman conglomerados urbanos divididos en sectores que participan plenamente en la cultura urbano-industrial y sectores que se ven marginados y tienen que soportar el costo social del progreso material que beneficia a las minorías privilegiadas.

Las Iglesias particulares reflejan estas divisiones y contradicciones, ya sea porque unas están conformadas con personas de un sector y otras con las de otros sectores, ya sea por-

que una misma Iglesia particular siente en su seno la oposición de grupos humanos que se encuentran en situaciones tan dispares (Puebla 90). Aunque esta misma condición puede ser aprovechada, y de hecho así ocurre ya felizmente, para generar modelos de acción pastoral que intentan una superación de tales antagonismos.

Dentro de la problemática general se ha destacado ya varias veces el hecho de que la población latinoamericana es mayoritariamente joven y que *la juventud* está marcada por anhelos de cambio (Puebla 20; 1168 y ss.). Este hecho positivo se presta para que las Iglesias particulares aprovechen la capacidad creativa y dinamizadora de la juventud para renovar sus estructuras y reorganizar su acción pastoral.

Aunque no deja de notarse que mientras en las organizaciones seculares las fuerzas jóvenes son ampliamente utilizadas en posiciones directivas, en las Iglesias particulares no siempre se canalizan esas fuerzas hacia los ministerios sin orden sagrado (Puebla 804-805-833-845) que son indudablemente la institución que responde en lo eclesial a la pluralidad de funciones que ha organizado la sociedad secular para hacer frente a las necesidades de la vida moderna.

El mundo actual es muy sensible a la *solidaridad* y está en permanente búsqueda de canales que faciliten la comunicación de bienes y servicios y el de intercambio de mensajes culturales y de personas. Aunque el continente latinoamericano se había caracterizado por una recíproca actitud aislacionista de las diversas naciones, en las últimas décadas se ha producido un cambio radical. Sin embargo, todavía son lentos y difíciles los pasos hacia la integración no solo a nivel continental, sino a nivel regional e inclusive a nivel nacional en muchos casos.

La incidencia de estas tendencias del mundo en las Iglesias particulares es grande. Puede notarse ya un movimiento fuerte de comunicación mutua que va superando la tendencia tradicional al casi exclusivo contacto muy oficial y formal con la Santa Sede. Hoy las Iglesias particulares se comunican entre sí con mayor frecuencia, aunque el carácter "platónico" de la solidaridad en los bienes materiales que se observa en las sociedades seculares, también tiene su incidencia en las relaciones intereclesiales (latinoamericanas).

En el Continente latinoamericano, como en otras latitudes, se vive hoy una oposición entre las élites que tratan de conservar todos los poderes bajo su control y las mayorías que poco

a poco van demandando mayor *participación* en los diversos niveles de la organización social.

Esta aspiración a participar más ampliamente también incide en las Iglesias particulares, aunque todavía predominan actitudes de pasividad y marginamiento propias de épocas preconciliares. Una prudente descentralización por una parte, y una creciente participación por la otra son necesarias en las Iglesias particulares latinoamericanas.

### c) *Exigencias de la situación pastoral*

De las anteriores anotaciones se deducen algunas exigencias pastorales. En primer lugar, las Iglesias urbanas, especialmente las de las megápolis, necesitan de una revisión de sus modelos de interpretación de la realidad y de sus esquemas operativos en orden a un servicio pastoral adecuado. Tal vez todavía están implementando una pastoral rural, o al menos que traduce una mentalidad "municipal" (Cf Puebla 429-433).

La situación exige, por otra parte, un amplio uso de los medios de comunicación.

Así mismo, es necesario revisar los criterios para la constitución de las Iglesias particulares, ya que, desde el punto de vista pastoral, no se puede equiparar una pequeña diócesis rural, con un número equilibrado de fieles, y una diócesis en una gran metrópoli. Parece que en este último caso se siente la necesidad de proporciones más humanas, en las que el Obispo pueda mantener la comunicación mínima con los fieles confiados a su responsabilidad.

Sin embargo, las tendencias seculares de la sociedad van en el sentido de organizaciones cada vez más globales. Esto podría plantear el interrogante de si la simple división territorial para crear varias comunidades diocesanas sea la solución.

Un segundo grupo de exigencias pastorales se refiere a la incidencia de lo cultural tradicional que debe ser asumido como elemento importante en la organización de la comunidad y en sus manifestaciones vitales. Así, por ejemplo, a las Iglesias particulares se les plantea la necesidad de "favorecer la *mutua* fecundación entre Liturgia y piedad popular"; de aprovechar la "gran riqueza simbólica y expresiva" de la vivencia religiosa popular (Puebla 465) y descubrir lo que es significativo y aceptable en su gran acervo cultural para la utilización en la liturgia. Puebla invita además a "buscar las reformulaciones y rea-

centuaciones necesarias... en el horizonte de una civilización industrial emergente" (466).

De la misma manera se presenta la exigencia "de una adecuada catequesis, *partiendo* de un debido conocimiento de las condiciones culturales" (439) lo cual supone formar "suficientes agentes pastorales autóctonos y diversificados" (Ibid.).

A las Iglesias particulares corresponde, en parte, la ejecución de aquellas opciones tomadas a nivel continental (Vg. Medellín y Puebla) o a nivel nacional (Conferencias Episcopales) que se refieren a la liberación, la promoción humana y la política (Puebla 515; 521 y ss. 553) especialmente en cuanto se refiere a la formación de los laicos que deben actuar en el terreno de lo concreto.

#### d) *Relaciones con otras Iglesias*

En muy poco tiempo las Iglesias particulares latinoamericanas han ido superando felizmente la actitud "atomizada" y cerrada que las dominaba tradicionalmente. Sin descuidar la atención de los problemas que plantean las comunidades particulares, hoy se interesan por asuntos de otras Iglesias y por los desafíos de una pastoral a niveles regional, nacional e internacional.

Esta apertura ha incrementado el intercambio, las comunicaciones e inclusive la cooperación en tareas que rebasan los límites de las Iglesias particulares. No obstante esto, hay algunas tendencias a sobrevalorar la propia identidad latinoamericana con menosprecio de concepciones teológicas y manifestaciones de la vida de otras Iglesias más antiguas. Así se trata de oponer una "teología latinoamericana" a otras teologías "foráneas" sin reparar en el sano pluralismo que es benéfico para la vida de la Iglesia universal.

## 2. Las Conferencias Episcopales y el CELAM

### *Antecedentes históricos de las Conferencias Episcopales*

Las Conferencias Episcopales, como las conocemos hoy, no han sido todavía "canonizadas" por el Código de Derecho Canónico.

El Código de Derecho Canónico contempla varias clases de reuniones eclesíásticas. Algunas son diocesanas, como los

Sínodos diocesanos que se deben celebrar cada diez años (C, 356). Otras son interdiocesanas, como los Concilios Provinciales que deben celebrarse en cada Provincia Eclesiástica por lo menos cada 20 años (C, 283). Otras son interprovinciales, como los Concilios Plenarios que reúnen, con autorización del Papa, a los Ordinarios de varias Provincias Eclesiásticas.

El canon 292 habla también de Conferencias Episcopales que deben reunirse cada cinco años.

Fuera de esas Conferencias Episcopales Provinciales, comenzaron a surgir, a mediados del siglo pasado, Conferencias Episcopales Nacionales, que podrían considerarse como verdaderos precursores de las modernas Conferencias Episcopales.

En diversas regiones de Europa, los Obispos sintieron la necesidad de unirse cada año para tratar de problemas comunes a las diferentes diócesis.

El 18 de agosto de 1864 Pío IX escribía al Arzobispo de Munich y Brandburgo: "Aprobamos plenamente las resoluciones que habéis tomado de realizar cada año una conferencia" (Acta Pío IX, V. 3, pág. 679).

Las primeras Conferencias Episcopales de ámbito verdaderamente nacional se realizaron en Alemania, en Fulda, durante el año 1867, en la celebración del décimo octavo centenario del martirio de los Apóstoles Pedro y Pablo.

En 1884, la Sagrada Congregación de Obispos y Religiosos dio una instrucción a los Obispos de Italia para realizar cada año Conferencias en diversas regiones.

Las normas para las Conferencias Episcopales de Suiza fueron aprobadas por la Sagrada Congregación de la Propagación de la Fe en 1882.

León XIII en 1891 comunicaba a los Obispos de Austria: "Nada nos parece más oportuno que los Obispos realicen cada año alguna Conferencia de las que habría de resultar aquella concordia tan eficaz en el modo de pensar y obrar".

León XIII indicaba a los Obispos austríacos los temas que deberían tratarse en esas Conferencias Episcopales: Remedio a los males de ese mismo tiempo, conversión del espíritu religioso y la práctica de los sacramentos, instrucción del pueblo cristiano, prensa católica, agrupación de los fieles en asociaciones, educación del clero, cuestión social" (Acta Leonis XIII, V. XIX, págs. 35-42). En 1894, León XIII escribía en ese mismo sentido una Carta a los Obispos del Brasil (Ibid. V. XIV, pág. 236).

Al final del siglo pasado, esas Conferencias Episcopales Nacionales comenzaban ya a celebrarse cada año en muchos países. San Pío X, en 1908, exhortaba a los Obispos de Francia a realizar cada año una Conferencia Episcopal para tratar asuntos de la religión católica, después de la promulgación de leyes laicistas y anticlericales. En ese mismo año se estableció en Colombia la primera Conferencia Episcopal Nacional en América Latina.

Al terminar la primera guerra mundial, surgieron las dos Conferencias Episcopales más activas y mejor estructuradas, cuyos estatutos y reglamentos habrían de influir en la constitución de muchas otras: la Conferencia Episcopal Nacional Norteamericana (National Catholic Welfare Conference) fundada en 1919, y la Asamblea de Cardenales y Arzobispos de Francia, fundada también en 1919.

Ya antes del Concilio Vaticano II la Conferencia Episcopal Nacional Norteamericana, había servido de modelo para la estructuración de 42 Conferencias Episcopales Nacionales.

En América Española, existió, desde el principio una larga tradición de Concilios y Sínodos Diocesanos: En 1582 se realizó el III Concilio Provincial de Lima; en 1585 el III Concilio Provincial de México que tuvo como finalidad la aplicación del Concilio de Trento. Antes de esos dos importantes Concilios Provinciales se habían realizado en las colonias iberoamericanas 13 Sínodos diocesanos y 4 Concilios Provinciales: El I de Lima en 1551-1552, el I de México en 1555, el II de México en 1565 y el II de Lima en 1567-1568.

Todos esos Sínodos fueron realizados y sus decretos promulgados en español. Se referían a la evangelización de los indios insistiendo en la urgencia de predicar en las lenguas indígenas. Fruto de esos Sínodos y Concilios Provinciales fue la gran cantidad de catecismos, sermonarios, gramáticas y diccionarios en las diferentes lenguas indígenas.

Los dos Concilios Provinciales celebrados para la aplicación del Concilio de Trento, el III de Lima y el III de México vinieron de alguna manera a ser los últimos Sínodos diocesanos y Concilios Provinciales. Al terminar el Concilio de Trento (1562) había ya en América Latina 26 Obispos, pero ninguno había tomado parte en el Concilio de Trento. Tuvieron que aplicar en América Latina decretos y normas disciplinarias de cuya discusión no participaron y cuyo contenido era propuesto como solución no a los problemas de evangelización de

los indígenas, sino a los problemas originados de la reforma protestante. Por eso las Actas del III Concilio de México, escritas en latín, sólo fueron promulgadas en 1622, es decir, 37 años después. Las constituciones del III Concilio de Lima, también en latín, fueron promulgadas en 1591.

En el Brasil, la actuación de los Obispos fue mucho menos sensible. Hasta 1675, prácticamente durante sus dos primeros siglos el Brasil sólo tuvo una diócesis. De 1675 hasta la proclamación de la república en 1889, sólo poseía una arquidiócesis, Bahía, y seis diócesis: Río de Janeiro y Olinda (1679); Maranhao (1677); Belem do Pará (1719); Sao Paulo y Mariana (1745). Durante este tiempo sólo hubo un Concilio Provincial, que no pasó de un Sínodo Diocesano, en 1707.

En el I Concilio Plenario Latinoamericano, realizado en Roma en 1899, el Papa León XIII animó al Episcopado brasileño para realizar Conferencias Episcopales con la esperanza de que ellas habrían de preparar y apresurar la realización del primer Concilio Plenario Brasileño, el cual se realizó 40 años después en 1939.

Además del Concilio Plenario Brasileño en 1939, que reunió en Río de Janeiro a todos los Obispos del Brasil, otro factor religioso que ejerció una poderosa influencia en la preparación próxima para la concretización de la Conferencia Episcopal brasileña, fue la Acción Católica. La organización de la Asociación Católica creó un clima propicio para que germinara la idea y el proyecto de la Conferencia Episcopal.

La aprobación de los estatutos de la Acción Católica en 1935, tuvo un papel relevante en el desarrollo de la pastoral en el ámbito nacional.

Las Semanas Nacionales de Acción Católica congregaron Obispos de todo el Brasil que aprovechaban la oportunidad para realizar reuniones paralelas en las cuales elaboraban planeamientos pastorales a nivel supradiocesano, procuraban coordinar en ámbito nacional el apostolado de los laicos y establecer el plan nacional de Acción Social. Así en la II Semana Nacional de Acción Católica brasileña, en 1946, los Obispos presentes, "representando toda la jerarquía brasileña" elaboraron el *Manifiesto del Episcopado Brasileño sobre la Acción Social*.

En 1948 el Episcopado brasileño decidió que la Secretaría de la Comisión Episcopal de Acción Católica pasara a funcionar, con carácter permanente, como Secretaría del Episcopado Nacional.

La V Semana Nacional de Acción Católica realizada en Recife, en 1951, fue una preparación inmediata para la constitución de la Conferencia Episcopal Brasileña que se creó en 1952.

### *Problemática presente*

Una vez considerada la trayectoria histórica al término de la cual nos encontramos con la institucionalización de las Conferencias Episcopales, parece conveniente presentar una panorámica de los logros y problemas que se derivan de tales encuentros y de la organización de los pastores en la Iglesia.

Precederá un recuento fenomenológico de las modalidades en que han ido tomando cuerpo estas recientes realizaciones.

Se dan, ante todo, Conferencias Episcopales compuestas por los Pastores de las Diócesis en que está dividida eclesialmente una nación.

Surgieron asimismo organismos supranacionales en los que se agrupan, ya sean Conferencias Episcopales de estados pequeños que configuran una región, como es el caso del SEDAC en América Central; ya Consejos Episcopales que miran en sus objetivos y estrategia a todo un Continente, tal como sucede con el CELAM, del cual nos ocuparemos más adelante.

Por fin, en ocasiones señaladas, se celebran Asambleas Generales Episcopales de todo un continente, al modo de las tres latinoamericanas en Río (1955), Medellín (1968) y Puebla (1979).

Respondiendo a deseos de un mayor ejercicio concreto de la colegialidad episcopal, al menos en la práctica del mutuo diálogo y del "affectus collegialis", Pablo VI instituyó el Sínodo mundial de los Obispos, como órgano auxiliar consultivo para el supremo gobierno del Sumo Pontífice.

Ultimamente, Juan Pablo II ha puesto en obra otra modalidad sinodal, consistente en convocar a deliberar con el Papa, bien a toda una Conferencia Episcopal Nacional (países bajos), bien a los Obispos representantes de un rito (ucraniano).

### *Motivaciones teológicas de estos hechos*

¿Qué factores han influido en la maduración de estos movimientos convergentes dentro de las preocupaciones pastorales de los Obispos?

No se trata solamente de una conveniencia organizativa. Se ha sentido, sin duda, la necesidad de unir fuerzas a causa de tareas que rebasan los límites territoriales de una diócesis o de un país. Intentar hacer frente aisladamente a tan vastas problemáticas sería dispersión y desperdicio de energías.

Pero por encima de tácticas, se trata de realizaciones de la Iglesia misma, de expresiones de su misterio y comunión. Tocamos aquí razones de orden teológico, que tienen que ver directamente con el renovado aprecio y la puesta en práctica del "aspecto colegial" que se va dotando de diversos medios de expresión.

Los mismos hechos confirman esta profunda motivación, pues se ha comprobado palpablemente que los encuentros, intercambios y proyectos pastorales que los Obispos de un país deben confrontar en comunión y participación, han favorecido la unidad mutua entre ellos mismos, desenquistándolos de una visión reducida al horizonte de una diócesis, por vasta y compleja que ella sea.

Al mismo tiempo, la misma reglamentación y mayor frecuencia de contactos y trabajo compartido ha puesto de manifiesto y en mayor relieve hasta qué punto las divisiones son sentidas como intolerables fallas, para cuya superación no se han de escatimar esfuerzos.

### *Frutos de las Conferencias Episcopales*

Los resultados tan patentes en casi toda América Latina en lo tocante al florecimiento de las vocaciones sacerdotales y religiosas, con que el Señor ha querido bendecirnos después de años turbulentos, en los que nada hacía vislumbrar tal renacimiento, encuentran su instrumento, por parte humana, en las campañas vocacionales a nivel nacional, concertadas desde las Conferencias Episcopales.

Lo mismo se debe decir de los planes de largo alcance en la organización de una pastoral de conjunto.

Si el Concilio Vaticano II contó con aportes válidos del Episcopado latinoamericano, se debió en gran parte a las reuniones de estudio previas, realizadas en Conferencia Episcopal.

Pasando al área latinoamericana, pensemos qué habrían sido las Asambleas de Medellín y Puebla, de no haber mediado la preparación por parte de las Conferencias Episcopales de cada país participante. La eficacia de tan magnos acontecimientos

tos eclesiales dependió, también, pues, en buena medida, de los trabajos y aportes de las Conferencias Episcopales.

A este propósito se ha de destacar igualmente la inmensa movilización, no sólo del estamento episcopal, sino de todo el Pueblo de Dios, sacerdotes y laicos, en parroquias, universidades, institutos teológicos, centros de estudio, jornadas diocesanas y nacionales, etc., que las Conferencias Episcopales han puesto en marcha, tanto preparando primero, como aplicando después el Concilio, Medellín y sobre todo Puebla. Es imposible recordar algo semejante, remontándonos sólo tres décadas hacia atrás.

Con hechos incontestables como estos a la mano, es lícito concluir que la vitalidad de la Iglesia en una nación está en directa proporción con la unidad de sus Obispos y que la Conferencia Episcopal ofrece un instrumento eficacísimo para plasmarla y ponerla en funcionamiento.

### *La Catolicidad potenciada*

Puede hablarse sin exageración de una verdadera revolución institucional, si consideramos el panorama en su conjunto.

En efecto, los Obispos se han ido integrando en pluralidad de horizontes que hace más concreta una conducción competentemente católica, es decir universal, de las distintas Iglesias.

Se deja atrás una visión reducida para participar, en una primera apertura, en la perspectiva eclesial de una nación, y viceversa; también, a modo de ejemplo, en la "sensibilización" de los condicionamientos generales que muchas veces un gobierno impone en un país dentro de los cuales ha de ejercer la labor pastoral del Episcopado y de la Iglesia que está a su cargo. Estamos, entonces, ante un considerable avance hacia un mayor realismo respecto a las situaciones que favorecerán u obstaculizarán la evangelización.

Los Obispos, que además son llamados a integrar centros de alcance continental, volcarán en sus propios países perspectivas que interesan a toda América Latina, al tiempo que harán presente las del promedio nacional en Latinoamérica.

Y, por fin, aquellos que participen en los Sínodos Romanos como ayudantes de la reflexión y conducción papales de la Iglesia entera, se irán capacitando para vivir y armonizar en grado máximo ese delicado equilibrio entre particularismo y universalismo, que sella indefectiblemente toda la actividad pastoral en la Iglesia católica.

### *Algunas advertencias*

Si bien, como hemos dicho, la moderna floración de las Conferencias Episcopales es una ocasión privilegiada que despierta y actualiza en los Obispos su conciencia y preocupación pastorales más allá del ámbito de su propio medio de acción jurisdiccional, no se debería olvidar que "tomada en rigor de términos, es decir, en su acepción plena fundada sobre la Escritura, la colegialidad episcopal, que sucede a la de los doce, es esencialmente universal. Hay que tener en cuenta además, que un acto colectivo no es por ese solo hecho un acto colegial. Por eso no se dice que en su Conferencia los Obispos ejercen su cargo 'colegialmente', sino que lo ejercen 'unidos' ('munus suum postorale conjunctim exercent'; *Christus Dominus*, N. 38,1). Recíprocamente... todo acto que merece ser llamado colegial no es forzosamente colectivo. Hay allí dos nociones diversas" (H. De Lubac, *Les Eglises particulières dan l'Eglise universelle*, París —1971— pág. 88). Así, el Papa Celestino lo evidenciaba respecto a San Cirilo de Alejandría, cuando éste intentó "detener a su colega (Nestorio) en su caída, tendiéndole la diestra de su magisterio, a fin de ayudar de tal manera a muchos otros" (PL, 50,552 A). La acción de un Obispo singular fue puesta, pues, en virtud del principio de colegialidad.

La acción colegial del Episcopado no se agota en la actividad de la Conferencia Episcopal, sino que incluye también la acción personal de cada Obispo.

Por esta misma razón, junto con los logros innegables que más arriba hemos comprobado, se debería advertir acerca de los peligros que pueden acechar. Uno de ellos sería la figura del Obispo internacional, con múltiple presencia en los nudos álgidos de la Iglesia mundial, pero con escasa incidencia en su propia grey.

Por ello, desde Juan XXIII, pasando por Pablo VI, y culminando en la prodigiosa actividad pastoral de Juan Pablo II, hemos asistido en los últimos tiempos a un mayor y más personal cuidado del Papa mismo (no sólo por medio de su Cardenal vicario) a parroquias, seminarios e instituciones de su propia diócesis: la Ciudad Eterna. Ello en nada ha menguado el cuidado universal que desempeña el Papa; al contrario.

Habría que llamar la atención sobre una acumulación desmedida de responsabilidades sobre una misma persona, cuidando que no termine abrumada por ellas, desgastando así sus cua-

lidades en múltiples tareas que no podrá llevar a cabo eficaz y competentemente.

Pablo VI puso sobre aviso en este sentido al Consejo de las Conferencias Episcopales europeas: "Conviene que tengáis una estructura ligera, no aumentando más el peso de las graves cargas que lleváis" (Alocución del 25.III.71).

Lo anterior no invalida en nada la altísima actividad de las Conferencias supradiocesanas, de los Consejos presbiterales o pastorales intradiocesanos, que ya por Derecho Canónico y tradición eclesiástica jugaron siempre un papel tan importante en la conducción de las diócesis.

Pero siempre es útil recordar que es el Obispo, por mandato divino, el pastor de su diócesis; que no puede en último término soslayar su gravísima responsabilidad ante Dios de las decisiones que conciernen a la porción del Pueblo de Dios que le es confiada.

Decía San Cipriano: "Permaneciendo el vínculo de la concordia y perseverando el único sacramento de la Iglesia Católica, cada Obispo dispone y dirige su actuación, puesto que darán cuenta de su propósito al Señor" (Epíst. 55, c. 21).

Reconociendo, que estas diversas agrupaciones han puesto en mayor evidencia la unidad católica, no habría que ignorar tampoco que desgraciadamente a veces, tales concentraciones manifiestan asimismo la tendencia a buscar la unidad no en la universalidad, sino en una fragmentación (Cf L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, París, 1970, págs. 551-552). La historia nos muestra, efectivamente, que los organismos nacionales pueden ser instrumentos de apertura o de repliegue. Así, por ejemplo, no faltan en la actualidad teólogos de la misma Iglesia oriental, que denuncian los males que vinieron junto con la "autocefalia".

Para alejar radicalmente estas distintas especies de peligros, nunca se recordará demasiado la naturaleza esencialmente universal del lazo colegial y la preocupación que cada Obispo debe tener personalmente, en virtud de estos lazos, por la Iglesia universal. En este caso, por medio de la "Conferencia" de sus obispos, toda Iglesia local mantendrá viva esta solicitud y, más allá de su utilidad local, esta conferencia será un instrumento muy eficaz al servicio de la catolicidad, y no acontecerá como ha ocurrido a veces en la historia que lo colectivo nacional ha puesto en peligro, o quebrado, la universalidad de la Iglesia.

### *Relaciones de cada Obispo singular con la Conferencia Episcopal*

Si ya algo se ha insinuado en el apartado inmediatamente anterior de lo referente al tema que entramos a tratar, juzgamos necesario esbozar al menos los términos en que se suele plantear, apuntando asimismo a los problemas que nos parecen quedar todavía pendientes.

En primer lugar, las Conferencias Episcopales, para responder de manera más eficaz a sus múltiples funciones, encargan a algunos miembros tareas particulares. Así en los distintos países se crean diversos "departamentos", frente a los cuales se coloca a un Obispo (liturgia, laicado, religiosos, etc.), o a un grupo de ellos, que forma entonces una comisión episcopal (por ejemplo, encargados de supervisar el o los seminarios del país).

Hasta el presente no existen estatutos jurídicos universales que legislen acerca de la autoridad, obligatoriedad o peso especial que tendrían las resoluciones de la Conferencia respecto a cada uno de los Obispos. Se trata solamente de medidas tomadas por Obispos que usan colectivamente los poderes que detentan en las Iglesias particulares que les son confiadas.

Sin embargo, aún faltando un claro elemento jurídico que imponga a cada Obispo la visión u orientación de sus hermanos, se ha de admitir que, en vista de la mejor unidad de acción, por ejemplo, en los asuntos generales que se han de confrontar con los poderes públicos, los obispos de un país determinado podrán tomar decisiones comunes, que mediante las condiciones requeridas, tendrán peso de obligación para cada uno de ellos.

Esas circunstancias están así descritas por *Christus Dominus* N. 38, 4: "Las decisiones de la conferencia episcopal, legítimamente adoptadas con una mayoría de dos terceras partes de los votos de los Obispos que pertenecen a la conferencia con voto deliberativo y aprobadas por la Sede Apostólica, obligan jurídicamente tan sólo en los casos en que lo ordenare el derecho común, los prescribiese o lo determinase una orden expresa de la Sede Apostólica, manifestada por propia voluntad o a petición de la misma conferencia".

Pero esto es muy diferente a la autoridad que emana del Colegio Episcopal, la cual se impone por sí misma y no en virtud de una convención humana.

La misma jerarquía de capítulos en que se estructura el decreto *Christus Dominus* ilustra claramente esta distinción ca-

pital. El primer capítulo trata de “los Obispos con relación a toda la Iglesia” y está consagrado a la colegialidad como a la realidad básica del episcopado. El segundo capítulo está dedicado a “los Obispos con relación a las Iglesias particulares o diócesis”; sólo después se aborda la “cooperación episcopal al bien común de las Iglesias”; allí se trata de las Conferencias Episcopales.

Fuera, pues, de esa única indicación jurídica recién mencionada del *Christus Dominus*, cada Conferencia Episcopal deberá estudiar cómo regular sus relaciones con los Obispos individuales que la componen.

Todo Obispo, por su cuenta, debería tener presente el escándalo que suscitaría una acción aislada o abiertamente contraria a las orientaciones tomadas en común por sus colegas; aparece evidente, por otra parte, que una conferencia unida se vuelve más fuerte.

No habría que descartar, con todo, el caso de que una provincia entera o un país en la Iglesia decaiga de la verdadera fe. Pensemos en la Inglaterra de Enrique VIII, cuando todos los Obispos, salvo San Juan Fisher, secundaron los propósitos insostenibles del monarca.

En tales casos se impone acudir al árbitro supremo, el sucesor de Pedro, que ha de “confirmar a sus hermanos” (Lc 22, 32), ya por separado, ya en la original forma del Sínodo nacional “*coram Pontifice*”, como lo realizó recientemente la Iglesia holandesa en Roma. Tal como lo escribió S. Avito de Vienne (fines del S. V) reproduciendo una larga tradición anterior: “Es una de nuestras leyes sinodales que en las cosas que tocan a la situación de la Iglesia, si alguna duda llega a surgir, recurrimos al gran Obispo de la Iglesia romana, como los miembros se colocan bajo la cabeza” (PL 59, 253 A).

#### *Relaciones entre distintas Conferencias Episcopales*

Así como la Conferencia Episcopal de cada nación ha contribuido poderosamente para superar una pastoral de pocos horizontes y aislada en cada diócesis, analógicamente las mismas Conferencias Episcopales han ido superando su insularidad.

Ya esto lo pedía el Vaticano II: “Foméntese las relaciones entre las conferencias episcopales de diversas naciones, para suscitar y asegurar el mayor bien” (CD, 38,5). Puebla reconoce con agradecimiento los vínculos que se han ido estrechando entre las Conferencias Episcopales latinoamericanas y “las Igle-

sias particulares de diversos países que, no sólo incrementan nuestra labor evangelizadora con el envío de presbíteros, religiosos y demás agentes de evangelización, sino que también contribuyen generosamente con su comunicación cristiana de bienes” (667).

Interminable sería el recuento de seminarios, centros de estudio, construcción de templos, ayuda social, etc., que nuestras Iglesias deben a la caridad organizada de las Conferencias Episcopales Europeas.

También en Puebla se lanza el llamado, para que de nuestra misma indigencia ofrezcamos una generosa ayuda a otras Iglesias, enviando nuestros misioneros “*ad gentes*” (Ns. 368, 647, 655).

Cabe también comprobar, dentro de este acápite, las ejemplares relaciones, los mensajes y la doctrina que, en torno al candente problema de soberanías limítrofes, surgieron de la acción conjunta de las Conferencias Episcopales Argentina y Chilena.

Asimismo, cuando se proyecta una acción pastoral cuyo alcance se prevé que llegará a todos los rincones de América Latina, sería lo indicado por la prudencia y el “*affectus collegialis*” la consulta y notificación previas, no sea que se produzcan incidentes lamentables, como el originado por la muy expandida “Biblia Latinoamericana”.

Hay Conferencias Episcopales que también de manera laudable se preocupan evangélicamente por el crecido número de emigrantes que de sus países han salido por las más variadas razones.

#### *El CELAM*

La Primera Conferencia Episcopal de tipo continental se reunió en Río en 1955. El Cardenal Piazza, quien la presidió en nombre de Pío XII, no dudó en declarar que no tuvo “precedente ni correspondiente en la historia eclesiástica contemporánea” (Cf Fr. Houtart, “*Les formes modernes de la collegialité épiscopale*” en: Y. Congar - B.A. Dupuy, “*L'Episcopat et l'Eglise universelle*, París —1964—, pág. 513).

Así como las Conferencias Episcopales nacionales se vieron obligadas a crear órganos permanentes, de igual forma la Primera Conferencia a escala continental será también el origen de instituciones permanentes.

Es cierto que son diferentes, pues el Consejo Episcopal no será el órgano permanente de la Conferencia continental, sino más bien el órgano de coordinación de las Conferencias Nacionales.

Fue así como el acto de mayor trascendencia de la Conferencia de Río de Janeiro fue la creación del CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano. Justamente las presentes reflexiones de este equipo, convocado por el Secretariado General del CELAM, se llevan a cabo con ocasión del 25 aniversario de tan importante acontecimiento.

Por la inmensa actividad desplegada, sus constantes cursos de renovación a todo nivel (episcopal, sacerdotal, religioso, laicos), sus Departamentos, publicaciones y, descollando por encima de todo, por la tarea que desarrolló en las siguientes Conferencias continentales de Medellín y Puebla, podemos comprobar históricamente, que ha cumplido con creces los objetivos planteados en su acta fundacional.

Se lo concibió, en efecto, como un órgano a la vez de estudio y de coordinación, donde se recogerían las iniciativas y el pensamiento de las Conferencias Episcopales nacionales con miras al ámbito continental. Por consiguiente, trataría después de coordinar todo lo que se debería hacer en un plano latinoamericano.

El mismo Houtart, ya citado, formula la siguiente apreciación: "La creación del Consejo Episcopal Latinoamericano es, pues, un hecho nuevo en la Iglesia. Por vez primera se trabaja a escala continental, no solamente congregando a todos los Obispos en una Conferencia ocasional, sino creando un órgano permanente, que pueda actuar en el intervalo de las Conferencias. Este órgano actúa como la emanación de las Conferencias nacionales. Es lo que indica claramente el artículo I de los Estatutos: "El CELAM es el órgano de contacto y de colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina" (Ibid, pág. 517).

No nos toca aquí abundar en la historia de los personajes destacados, ni de las distintas y eficaces realizaciones del CELAM. Baste terminar con la admiración que un organismo de esta naturaleza ha suscitado en otras latitudes de nuestra común madre, la Iglesia Católica.

Así, por ejemplo, el P. De Lubac, al abordar el tema de las Conferencias Episcopales, no duda en afirmar: "Recordemos solamente el inmenso provecho que representa en la hora

actual para la Iglesia en toda América Latina, el sólido y dinámico CELAM" (Ibid, pág. 87. N. 1).

Houtart, escribiendo en el interin del Vaticano II, al finalizar el artículo, que hemos mencionado, auspiciaba lo siguiente: "En fin, ¿sería demasiado audaz prever que otras conferencias internacionales, consejos episcopales y secretariados permanentes, fuera de los ya existentes en América Latina, nazcan en un futuro relativamente próximo?" (Ibid, pág. 534).

Si observadores de otras partes proponen como fuente de inspiración apostólica a las distintas Iglesias particulares, el esfuerzo de coordinación, comunión y participación, que han significado estos 25 años de gigantesco trabajo en el CELAM, no nos queda más que agradecer al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, dechados de toda estrecha unidad en la más rica relación de personas, por haber permitido al Continente cuya "forma cultural más característica es la fe católica" (Puebla, 444), servir de modelo sugerente en este aspecto, a las mismas cristiandades madres, de las que hemos recibido como regalo máspreciado nuestra fe.

No ha de extrañar entonces que en la última Conferencia Latinoamericana celebrada en Puebla, repetidas veces se hayan referido los Obispos con agradecimiento a la acción fecunda del CELAM (Puebla, Nos. 159; 260; 636; 964); y que finalmente hubiesen explicitado el voto siguiente: "Es importante... que a nivel continental, la Iglesia progrese en la realización de signos testimoniales de su vitalidad interior; entre estos signos están la mayor solidaridad entre las Iglesias particulares y la mejor coordinación pastoral a través del CELAM; que debe seguir sirviendo a la colegialidad episcopal y a la comunión intraclesial en América Latina" (N. 976).

Capítulo Tercero  
REFLEXION SISTEMATICA  
DESDE AMERICA LATINA

1. La Iglesia Particular

*Concepto de Iglesia Particular*

El uso del término “las Iglesias”, así en plural y aplicado a realidades de la propia confesión, se volvió a introducir entre los teólogos católicos sólo por obra del Concilio Vaticano II, después de que la Encíclica “Mystici Corporis” de Pío XII lo había evitado cuidadosamente, sellando con eso toda una evolución.

Sin embargo, no faltaron autores católicos que empleasen en este siglo, durante el período anterior al Concilio, los términos de “Iglesia local” e “Iglesia particular” (obviamente también en plural y aplicados a realizaciones concretas de la Iglesia católica). El Concilio utilizó ambos términos ampliamente, en forma que a muchos ha parecido dejar subsistir una ambigüedad o al menos una necesidad de mayor clarificación<sup>1</sup>.

1 Cf **H. de Lubac**, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle* (Paris 1971), págs. 35-42. Véase además pistas recientes de solución al problema terminológico en los siguientes autores:

**A. Antón**, *Iglesia universal-Iglesias particulares*. *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972), págs. 409-435.

**P. Chouinard**, *Les expressions “église locale” et “église particulière” dans le Vatican II*. *St Can* 6 (1972), págs. 115-161.

**K. Mördsdorf**, *Die Rolle des Ortsbischofs in dem Zuordnungsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche*. En: *Ortskirche-Weltkirche* (J. Dopfner Hom.). Würzburg, 1973, págs. 439-448.

**W. Beinert**, *Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff “Partikularkirche”*. *ThPh* 50 (1975), págs. 38-69.

Ya en el Sínodo de 1969, y mucho más en el de 1974, se hizo sentir por parte de algunos Padres el deseo de que se precisase oficialmente esta terminología<sup>2</sup>.

Tendencias fuertes van en el sentido de reservar el término “Iglesia particular” para la Iglesia diocesana; otros quieren extenderlo también a ciertos conjuntos mayores a los que el Concilio lo aplica también, como los patriarcados y los “ritos”; no falta quien con razón opine que se lo puede seguir aplicando a las diócesis, igual que aquellas realizaciones eclesiales mayores que las diócesis, e incluso menores que ésta, a las cuales el uso del mismo Concilio permite aplicarlo. En cuanto a “Iglesia local”, aunque en el Concilio parece usarse indistintamente junto a “Iglesia particular”, algunos quieren entenderla como designación de un grupo de Iglesias diocesanas (que serían las únicas en llamarse “particulares”), mientras otros ven, en la alusión allí contenida al “lugar” de la Iglesia, una referencia a la asamblea en que hay una legítima celebración de la Eucaristía.

Sin pretender zanjar estas cuestiones, proponemos aquí la siguiente interpretación, que podrá iluminar el trabajo presente: Creemos que, para entender la Iglesia Particular en su dimensión de *Koinonía*, conviene partir del término “Iglesia local”, entendiéndolo según *Lumen Gentium* (Cap. III; 26,1): “Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas congregaciones *locales* de fieles, las cuales, en comunión con sus pastores (*pastoribus suis adhaerentes*), también reciben ellas mismas el nombre de *Iglesias* en el Nuevo Testamento”.

El fundamento más hondo de la dimensión de *Koinonía*, en la que aparece la relación y tensión entre lo particular y lo universal, está en aquella dimensión sacramental (y al mismo tiempo escatológica) por la cual la Iglesia va anticipando su plena realidad perfecta (de comunión-humano-divina) en realizaciones históricas visibles y encarnadas de comunidades de fieles. Estas comunidades son en su esencia eucarísticas (la Eucaristía es la primordial manifestación de la sacramentalidad de la Iglesia) y por tanto sólo existen y se revelan localmente: en lugares donde la comunidad se reúne para celebrar la Eucaristía.

2. Cf **B. Kloppenburg**, *La Iglesia Particular según el Concilio y el Sínodo de 1974*. En: *Medellín*, 1 (1975) 181-206; para la terminología, especialmente 182-184 y 195.

Ahora bien, es la Eucaristía, de necesaria celebración local, la que contiene en sí, según el Vaticano II, una indispensable referencia al Obispo en torno al cual se estructura una diócesis y a partir del cual se habla en el Concilio de Iglesia particular. En efecto, el contexto inmediato del texto ahora comentado tiene estas expresiones: "El Obispo, revestido con la plenitud del sacramento del Orden, es el 'administrador de la gracia del supremo sacerdocio', sobre todo en la Eucaristía, que él mismo ofrece o cuida de que se ofrezca, y mediante la cual continuamente vive y crece la Iglesia" (26,1a). "Pues toda legítima celebración de la Eucaristía está dirigida por el Obispo" (26,2) (3).

Encontramos entonces el término "Iglesia particular" en aquella acepción, que juzgamos ser la primaria, de *una comunidad eucarística en torno al Obispo: una Iglesia diocesana*. Así usa el término en cuatro ocasiones muy expresamente este mismo capítulo tercero de Lumen Gentium, luego el decreto Christus Dominus habitualmente, y algunos pasajes de Ad Gentes<sup>4</sup>.

Pero como el Concilio, según dijimos, permite aplicar y de hecho aplica este mismo término "Iglesia particular" a otras realizaciones eclesiales, parece lo más indicado entenderlo en un sentido analógico, de modo que el analogado principal sea la Iglesia diocesana y como analogados secundarios aparezcan esas otras realizaciones eclesiales, con un cierto orden de analogía por respecto a la diócesis. En torno a ésta puede válidamente organizarse la noción analógica de la Iglesia particular según el Concilio, de modo que aparezca cómo la *diócesis*, en que se ejerce el gobierno pastoral de un Obispo, es el *analogatum princeps*; otras diversas realizaciones de la eclesialidad "particular" se dan tanto a nivel supradiocesano como infradiocesano: A nivel supradiocesano, las Iglesias particulares entendidas como "ritos" (Orient. Eccles. 2), los patriarcados (LG 23; Orient.

3. El Documento de Puebla ha seguido el mismo movimiento que el Concilio en este punto, al ver la Eucaristía como principal constructora de la unidad de la Iglesia en su realidad más profunda (por la congregación local del Pueblo de Dios, "como familia que participa de una sola mesa": N<sup>o</sup> 246) y al pasar de allí inmediatamente a los Obispos, sucesores de los Apóstoles, "a quienes dio el Señor el mandato de hacerla" (N<sup>o</sup> 247), quienes aparecen entonces como el "centro visible" de la unidad de la Iglesia (Cf N<sup>o</sup> 645 sobre la Iglesia particular, en la que el Obispo es "principio y fundamento" de unidad).

4. Cf H. de Lubac, opus cit., págs. 39-41.

Eccles. 7.11), las Iglesias particulares que dentro de la comunión eclesialógica legítimamente gozan de propias tradiciones" (LG 13,3; Ad Gentes 22), y las Conferencias Episcopales (Christus Dominus 28; Ad Gentes, 20); incluso podríamos mencionar aquí las comunidades cristianas separadas de la plena comunión con Roma (Unit. Redintegr. 3;4;19).

A nivel infradiocesano tenemos ante todo la comunidad parroquial, presidida por los presbíteros bajo la guía del Obispo, los cuales "hacen visible en su propio lugar a la Iglesia universal" (LG 28,2; Cf Presbyt. Ordinis 6), luego las "legítimas congregaciones locales de fieles en unión de sus pastores", en las que "la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente", ya que "en toda comunidad de altar, bajo el ministerio sagrado del Obispo", "está presente Cristo, por cuyo poder se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica" (LG 26,1); finalmente la misma familia cristiana aparece como una especie de "Iglesia doméstica", puesto que en ella nacen los nuevos miembros del Pueblo de Dios por el Espíritu Santo en el bautismo (LG 11).

Conviene justificar más todavía esta manera de entender la Iglesia particular, frente a otras tendencias, lo cual mostrará que tras las cuestiones terminológicas se plantean problemas de fondo muy importantes.

Ante todo, una palabra sobre la expresión "Iglesia local". En realidad no encontramos diferencia digna de subrayarse, en cuanto al contenido, entre el concepto de Iglesia local y el de Iglesia particular; pero en cuanto al uso creemos que no debe privilegiarse "Iglesia local", pues en la comprensión ordinaria de este término no se tiene tanto en cuenta la Eucaristía cuanto el territorio. Ahora bien, este no es —dentro de los datos empíricos— el hecho más significativo de la particularidad de una Iglesia, por más importante que sea y por más que esté presente siempre en la misma raíz de la palabra "diócesis". Pero hay otros hechos que tienen mayor importancia, como la lengua, las tradiciones, la raza y, en general, la cultura<sup>5</sup>. Por otra parte, el referir la expresión "Iglesia local" preferente o

5. Esto habría que ponerlo más de relieve después de Evangelii Nuntiandi y del uso que de esta exhortación apostólica se hace en Puebla, en torno al concepto de cultura y culturas (Cf N<sup>o</sup> 645, que ve a la Iglesia Particular "definida por un contexto socio-cultural más amplio").

exclusivamente a una agrupación de diócesis, como pretenden algunos, no tendría sino una débil base en pocos textos del Vaticano II.

Tomando entonces la expresión "Iglesia particular" como la más apta para designar realidades eclesiales contrapuestas a la Iglesia universal, conviene subrayar primeramente que es muy necesario conservar esa visión, presente en el Vaticano II, de toda una gama de tales realidades eclesiales a las que se aplica el mismo término "Iglesia particular", no en forma unívoca, ni tampoco por eso en forma ambigua, como muy bien ha observado el P. Boaventura Kloppenburg<sup>6</sup>.

Aquí sólo añadimos que el mismo término se les aplica en sentido estricto (no sólo en sentido amplio o lato), pero analógico. El hecho de que hay una analogía en el uso mismo del concepto Iglesia, entre la Iglesia universal y la particular, es algo evidente, que tiene un fundamento en afirmaciones del Concilio como aquella de que las Iglesias particulares están "formadas a imagen de la Iglesia universal" (LG 23,1)<sup>7</sup>. Pero allí se trata de una analogía que veríamos sobre todo en la línea del "modelo ejemplar", referida a la estructura jurídica históricamente establecida, pues todo ese pasaje de la constitución dogmática trata del paralelismo existente entre la Iglesia universal, por un lado, representada por el Colegio Episcopal con su cabeza el Papa, a quien se ve, con palabras del Vaticano I, como "principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles" (ibídem); y por otro lado, las Iglesias particulares de cada uno de los Obispos, a los cuales se ve como "principio y fundamento visible (ya no perpetuo) de la unidad en estas mismas Iglesias" (ibídem).

No creemos que se haya de entender esta analogía, como en el caso de la clásica analogía de atribución, en el sentido de que la idea de Iglesia sólo se realizase plenamente en la universal y, apenas a través de diversos grados menores de participación, en las Iglesias particulares. Además creemos que hay cierta reciprocidad en la analogía entre Iglesia universal y particular.

6. Opus Cit., págs. 183-184.

7. W. Bertrams, De analogía quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam Particularem. PRMCL 56 (1967), págs. 267-308.

A. Antón, Opus Cit., págs. 424-428.

En cambio, dentro de la gama de realidades eclesiales de las que se dice el término "Iglesia particular", si encontramos una cierta analogía de atribución por la cual hay un analogado principal (la Iglesia diocesana), al que conviene en plenitud este concepto, y otros analogados secundarios a los que conviene por grados más o menos plenos: más plenos, a las comunidades supradiocesanas; menos plenos, a las infradiocesanas.

La diócesis es indudablemente el analogado principal, porque en ella hay un elemento aglutinante de comunión, el Obispo, que no sólo es de derecho divino, sino también tiene una importancia de primer orden, frente a otros elementos aglutinantes en los demás analogados, elementos que ciertamente producen comunión eclesial y no mera configuración administrativa, pero que ni siempre podrían decirse con seguridad ser de derecho divino ni tienen el poder de expresar lo particular como lo tiene la persona de cada obispo, en cuanto sucesor de los individuos que conforman el Colegio Apostólico.

Por esta razón la diócesis nunca puede verse con fundamento teológico como mera componente de una comunidad eclesial mayor donde la potestad del Obispo diocesano quedara por principio disminuída o en la práctica suprimida. En la diócesis se da con toda plenitud el concepto de Iglesia particular y sólo desde la diócesis se puede aplicar este concepto en sentido derivado, aunque todavía estricto, a las agrupaciones de diócesis que constituyen diversos modos propios e institucionales de comunión dentro de la comunión universal.

En menor grado, pero con toda certeza, hay también un fundamento para seguir aplicando este mismo concepto a las comunidades infradiocesanas, es decir, en definitiva a toda legítima comunidad eucarística, la cual según el Vaticano II se realiza bajo la dirección y hasta con cierta presencia mística del Obispo diocesano.

El considerar a estas comunidades infradiocesanas como Iglesias particulares sólo en sentido análogo menos fuerte nos previene ya contra una dificultad que a este uso de la expresión "Iglesia particular" se ha opuesto: se ha insinuado, incluso en el Sínodo de 1974, que si en nombre de los derechos que nacen de ser Iglesia particular se conceden a las agrupaciones de diócesis particularidades en materia litúrgica, disciplinar, etc., no habría forma de impedir que se llegase también a conceder particularidades semejantes a las comunidades infradiocesanas (parroquias por ejemplo) que también lleven ese

nombre, y se caería así en la atomización disgregadora y paralizante. Pero el peligro desaparece cuando se niega el supuesto aquí implicado, de que el concepto de Iglesia particular (y los derechos que de ella nacen) pueda predicarse unívocamente de todas las comunidades a las que se aplica. La analogía llega aquí en realidad a sus ínfimos grados, lo cual no impide que se sigan viendo presentes en esas comunidades, inferiores a las diócesis pero integradas en ella a través de la Eucaristía, todos los elementos constitutivos de la Iglesia particular, siempre en una perspectiva sacramental, escatológica y de comunión, como lo exige el misterio de la Iglesia.

Estas reflexiones deben completarse todavía en esta forma: No conviene reservar unívocamente a las diócesis la designación de "Iglesia particular". Ya hay contra esa pretensión un nuevo argumento de cierto peso en el uso que hace *Evangelii Nuntiandi* de la expresión: no habla de la diócesis y en cambio tiene presente más bien conjuntos culturales mayores<sup>8</sup>. Además habría un peligro, muy acertadamente señalado por la reflexión de teólogos latinoamericanos, de que esta restricción del concepto a las diócesis tenga como intención oculta o traiga como efecto real el "negar la posible formación o creación de organismos eclesiales más amplios, marcados y condicionados por cierta homogeneidad de condiciones sociales, culturales, políticas, económicas, etc., y que piden un estilo propio de anunciar y vivir el Evangelio, con el fin de hacer más vital y más eficaz la implantación de la fe cristiana en las nuevas Iglesias"<sup>9</sup>.

Por otra parte señalamos ya el peligro que habría en aplicar unívocamente el concepto de Iglesia particular a las diócesis y a los grupos de ellas, dentro de los cuales, así entendidos, se podría perder entonces lo *inalienable* de la potestad personal del Obispo en su diócesis, que es de *derecho divino*.

Con referencia, pues, a las realidades de comunión que permiten el uso analógico pero estricto de "Iglesia particular" en toda una gama de casos relacionados, no debería existir recelo alguno en mantener expresiones que ya se han difundido, tales como la Iglesia latinoamericana (de o en América Latina), la Iglesia colombiana, y aún la Iglesia parroquial de tal parte;

8. Nº 62: "Constituidas por tal o cual porción de humanidad concreta, hablan tal lengua y son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado".

9 B. Kloppenburg, *Opus Cit.*, pág. 195.

así como nunca ha existido objeción (al menos después del Concilio) a que se diga la Iglesia de Bogotá, o la Iglesia bogotana, por más que tales expresiones de nivel diocesano y parroquial no sean tan frecuentes.

### *Naturaleza de la Iglesia Particular*

Una reflexión sobre lo que constituye dinámicamente a la Iglesia particular debe hoy entre nosotros basarse en el Concilio Vaticano II, en los trabajos del Sínodo de 1974, en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* y en los Documentos de Puebla.

El hilo conductor para entender lo que en todos estos documentos se dice al respecto, lo encontramos en la idea de *Koinonía*, esa dimensión esencial del misterio de la Iglesia que ya hemos desarrollado arriba.

Si a la luz de tal "comunicación dinámica" tratamos de resumir en qué pone el Vaticano II el constitutivo esencial de la Iglesia Particular, bien podríamos mantener la respuesta que suele darse: en el sacerdocio, que tiene su máxima expresión en el Episcopado. Pero debe entenderse esta respuesta en forma que, de acuerdo con *Lumen Gentium*, se vea el sacerdocio como una gran comunión que prolonga la de Cristo con el Colegio Apostólico y con la comunidad primitiva, tanto en la relación de los Obispos entre sí y con su cabeza, como en la relación de los Obispos con sus presbíteros y diáconos y de todos estos entre sí; y finalmente, en la relación comunicativa de todo el sacerdocio ministerial con los demás miembros y grupos del Pueblo de Dios.

En efecto, el sacerdocio ministerial en sus tres órdenes se "ordena" al sacerdocio común de los bautizados, así como el de éstos al sacerdocio ministerial, aunque en diverso sentido (LG 20), puesto que ambos participan del único sacerdocio de Cristo y se dirige a ofrecer al Padre el Sacrificio eucarístico como resumen de toda la vida y actividad cristianas (LG 10).

Pero en cada comunión local auténtica en torno a un Obispo se está dando también la comunión con toda la Iglesia extendida por el mundo. Así aparece entonces plenamente justificada la idea constitutiva de Iglesia particular que se ofrece en *Christus Dominus* (Nº 11), cuando se trata de definir la diócesis, idea que culmina en la persona y función del Obispo: "La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía al Obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbi-

terio, de suerte que, adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, *constituya una Iglesia particular*, en que está presente y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica”.

Desde su eje episcopal la Iglesia particular, en aquella su gama de realizaciones analógicas, que presentamos antes, siempre conectadas con el Obispo, tiene múltiples relaciones para con las otras Iglesias particulares en los distintos niveles y para con la Iglesia universal.

La *Lumen Gentium* desarrolla sobre todo las relaciones de los Obispos como cabezas de esas Iglesias y como miembros del Colegio Episcopal, entre sí y con la cabeza del Colegio, pero también para con las otras Iglesias particulares y para con la Iglesia Universal, sobre la cual no ejercen jurisdicción pero están obligados a mantener una vigilante solicitud (LG 23).

Todo el Colegio Episcopal con su cabeza posee, claro está, la suprema potestad sobre la Iglesia universal (LG 22). Así como la Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica, se hace presente y visible en la Iglesia universal representada por el Colegio Episcopal con su cabeza (LG 23,1), así también se hace presente, visible y actuante en las Iglesias particulares representadas por su Obispo.

Consiguientemente la Iglesia universal es un sacramento de todas las particulares y cada Iglesia particular representa sacramentalmente a la entera Iglesia universal. Desde el Episcopado como principio estructurante es muy puesto en razón considerar a la Iglesia universal como “comunidad de Iglesias particulares”, con tal que se quite la idea de simple federación y se guarde la estructura propia, dada por el mismo Cristo, a la Iglesia universal bajo Pedro y los Doce (LG 10 y 22; Cf *Evangelii Nuntiandi*, 62).

En resumen, queda en pie que, dentro de una visión centrada en el sacerdocio como principio de comunión, tanto la Iglesia particular como la universal son dos polos irreductibles de la realización presente de la Iglesia de Cristo, como El la ha querido y como ha venido cristalizando, bajo la figura histórica experimentable de “Iglesia Católica”.

La Iglesia particular es una realización auténtica de toda la Iglesia, pero no es simplemente toda la Iglesia, que subsiste en otras muchísimas auténticas realizaciones; por otra parte, la Iglesia universal tiene una dimensión propia irremplazable,

gracias a la estructura del Colegio Episcopal y del Primado del sucesor de Pedro en la función episcopal; pero nunca podrá esta Iglesia universal, en razón de su propio misterio, considerar a las Iglesias particulares como meros fragmentos o provincias administrativas cuya única razón de ser haya de buscarse en el todo, en sus intereses, en su potestad.

La Iglesia universal es toda la Iglesia (con las precisiones anotadas a propósito de la frase del Concilio sobre la “Iglesia Católica”); pero esta realización total no excluye, sino más bien presupone, las realizaciones de la Iglesia en las Iglesias particulares.

Desde otro punto de vista puede muy bien decirse que es el Pueblo de Dios, en su concreta forma de presencia y comunión a lo largo y a lo ancho del mundo, el que se ofrece como constitutivo esencial de la Iglesia particular. Esto tiene una justificación en la forma como *Lumen Gentium* presenta la concepción de Pueblo de Dios, en su capítulo segundo, inmediatamente después de introducir a la Iglesia como misterio sacramental, escatológico y de comunión. Al desarrollar esa visión de un pueblo sacerdotal, de un pueblo con diversidad de carismas y de un pueblo universal, relacionado con todos los demás grupos de hombres y enviado como misionero hacia todos ellos, se mencionan cada uno de los elementos necesarios para que aparezca luego, con su fuerza institucional y jurídica, el concepto de Iglesia particular.

Esta visión de la Iglesia particular como Pueblo de Dios en sus concretizaciones muy precisas tiene además la ventaja de abrir la perspectiva no sólo de lo geográfico local, como marco que señala a cada Iglesia su particularidad, sino más expresamente de lo cultural, punto decisivo que constituye una de las grandes preocupaciones de Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* y que ha sido retomado por Puebla con enorme centralidad.

Con cierta alusión a la idea eclesiológica de Pueblo de Dios, dice allí Pablo VI que la indispensable y urgente atención a las Iglesias particulares “responde a las aspiraciones más profundas de los pueblos y de las comunidades por hallar cada vez más su fisonomía propia” (N. 64). Por eso, su misma descripción de estas Iglesias, sin referirse al aspecto jurídico de las diócesis y el episcopado, subraya primordiales elementos de la cultura, como lengua, herencia y tradiciones, visión del mundo, pasado histórico, substrato humano.

En pasajes anteriores habla el Papa de que “el Reino anunciado por el Evangelio lo viven hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del Reino no puede menos que tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas” (N. 20).

En definitiva, la idea que así se forma de la Iglesia particular es la de una encarnación de la Iglesia de Cristo en un terreno cultural determinado: “Es la Iglesia, universal por vocación y por misión, la que, echando sus raíces en la variedad de terrenos culturales, sociales, humanos, toma en cada parte del mundo diversos aspectos y expresiones externas” (N. 62). Esta imagen encarnatoria, aunque en el fondo no es sino una repetición de la idea del Concilio, expresada por verbos como “adest”, “subsistit in”, se caracteriza por ser una imagen capital de la revelación y por traducir así la idea de comunión con toda su carga primigenia humano-divina; por eso mismo queda muy en su lugar la advertencia del Papa, que con evidente alusión a formas desviadas de entender la *Koinonía*, la *communio ecclesiarum* (particularium), exclama: “Guardémonos bien de concebir la Iglesia universal como la suma o, si se puede decir, la federación más o menos anómala de Iglesias particulares esencialmente diversas” (Ibid).

En este pasaje ve Pablo VI a la Iglesia particular dentro de una esencial polaridad con respecto a la Iglesia universal: “sólo una atención permanente a los dos polos de la Iglesia nos permitirá percibir la riqueza de esta relación” (Ibid): sin la relación a la Iglesia universal, las Iglesias particulares se empobrecerían y acabarían por desmoronarse al interior y por perder su libertad; pero con tal relación a la Iglesia universal, contribuyen a que ésta no sea una abstracción, ya que le dan cuerpo y vida, le comunican la experiencia del pueblo, y también se robustecen para traducir la fe en variedad de expresiones propias y para evangelizar más auténticamente (62-64).

Estos aportes de Pablo VI a la teología de la Iglesia particular los ha recogido con acierto Puebla; desde luego en cuanto a la polaridad enriquecedora entre lo universal y lo particular en la Iglesia (Cf N° 363: “Cuanto más convertidos a Cristo, tanto más somos arrastrados por su anhelo universal de salvación. Asimismo, cuanto más vital sea la Iglesia particular, tanto más hará presente y visible a la Iglesia universal y más fuerte será su movimiento misionero hacia los otros pueblos”); pero también Puebla, siguiendo una de sus líneas más caracte-

rísticas, ha integrado la función de la cultura, destacada por Pablo VI, a la concepción de lo particular en la Iglesia.

De allí nace esta descripción, que se hace en el pasaje correspondiente, donde se completan las expresiones del Concilio (en el Decreto *Christus Dominus*) de esta manera: “En la Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia Universal, se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica. Es una porción del Pueblo de Dios, definida por un contexto socio-cultural más amplio, en el cual se encarna. Su primacía en el conjunto de las comunidades eclesiales se debe al hecho de estar presidida por un Obispo, dotado, en forma plena y sacramental, del triple ministerio de Cristo, cabeza del cuerpo místico, profeta, sacerdote y pastor. El Obispo es, en cada Iglesia particular, principio y fundamento de su unidad” (N° 645).

Es tal contexto, pues, el que se dice “definir” a las Iglesias particulares. Seguramente se está pensando concretamente en aquel contexto “socio-cultural” que el documento en su primera parte analizó con “visión pastoral” y que ciertamente define a las Iglesias de América Latina, al menos por la presencia de dos elementos fuertemente recalcados a lo largo de todo el documento: la raíz católica de nuestra cultura, muy actuante en una religiosidad popular sin parangón en el resto de todo el mundo donde está la Iglesia; y la terrible brecha de una pobreza injusta, creciente y clamorosa, en contradicción con aquella raíz. Otros elementos nuestros, como la presencia mayoritaria de la juventud y las corrientes hacia la construcción de una nueva sociedad, pueden ser comunes a los contextos socio-culturales que definen a otras Iglesias, aunque adquieren en nuestro contexto una función especial. Ante ese contexto socio-cultural se plantean las tareas de la evangelización que Puebla ha identificado lúcidamente.

### Tareas actuales de la Iglesia Particular

#### *Manifestar el misterio de la Iglesia en el propio contexto socio-cultural*

Ante todo, la Iglesia particular, que en una visión puramente empirista y pragmática no representa más que una célula del organismo o una sección más o menos pequeña de la estructura institucional total, debe considerarse en realidad como el

lugar privilegiado en el que se realiza el misterio de la Iglesia. Esto tiene una fundamentación teológica, apoyada también en una razón antropológica muy válida.

La Iglesia tiene una estructura sacramental cuya máxima densidad se da en la Eucaristía, como bien lo recalca la constitución conciliar sobre la Liturgia (Sacrosanctum Concilium 10); ahora bien, hemos visto que la Eucaristía exige una comunidad particular presidida por el sacerdote (el Obispo y los presbíteros unidos a él) y se celebra primordialmente en una Iglesia particular (Cf Sac. Concilium 41). Allí es donde se realiza con pleno sentido lo que San Agustín decía de la Eucaristía a los neófitos: *estis quod sumitis*: sois el Cuerpo de Cristo que recibís (y que produce esa unidad significada en el sacramento).

Así como puede con razón decirse que la comunidad, la reunión para el banquete, pertenece de un modo verdadero a la estructura del signo sacramental eucarístico, así también la "res" del sacramento eucarístico es igualmente, según Santo Tomás, la Iglesia misma o comunidad de los fieles entre sí y con el Dios trino.

Desde el punto de vista teológico del misterio eclesial, no se hace la Iglesia en su dimensión compleja (que incluye en el plano presente los dos polos: universal y particular) sin esa congregación localizada en torno al altar y al Obispo que llamamos Iglesia particular. La razón antropológica que apoya este argumento teológico es la siguiente: si la Iglesia es reunión de hombres en una viviente comunicación personal y con una concreta misión de unidad, su primordial realización no puede ser la Iglesia universal sino las particulares en las que van agrupándose los hombres como creyentes.

A esas comunidades concretas, bien localizadas, se fue aplicando —como vimos— por primera vez en el Nuevo Testamento el nombre no sólo de Iglesia sino de Cuerpo de Cristo; más tarde, en el mismo San Pablo, se hace la aplicación de estas designaciones a una realidad eclesial de conjunto, cuya extensión es crecientemente universal.

Es cierto que Dios quiere la salvación de todos los hombres en la única Iglesia (que por eso tiene intrínseca una dimensión universal: LG 13); pero quiere la salvación de los hombres concretos, y, por tanto, la primigenia realización de esta Iglesia se da en los ambientes particulares donde esos hombres concretos se encuentran, dentro de un contexto socio-cultural bien identificado.

Más aún, podemos decir que el polo universal de la Iglesia en el plano presente, su catolicidad efectiva, no puede existir ni puede sentirse como necesaria sino desde la existencia necesaria de Iglesias particulares.

Cristo fundó un Colegio Apostólico y lo envió a todas las gentes; para cumplir esa misión universal de Iglesia los apóstoles y los demás discípulos en comunión con ellos se dispersaron y fundaron Iglesias particulares, de tradiciones propias, que asumieron la obra de continuar la misión hacia todo el mundo. En esta pluralidad de las realizaciones particulares de la Iglesia es donde se hace sentir la necesidad de la cohesión, de mantener la colegialidad, de robustecer dentro de ella el primado, el cual compete a aquella Iglesia particular que, a decir de los Santos Padres, tiene la principalidad.

Podemos concluir estableciendo el principio de que, así como al polo universal le es propia una primacía de estructura y de fin, así al polo particular de la realización presente de la Iglesia le corresponde la primacía en sentido cronológico y en sentido empírico de los signos sacramentales: es en este polo donde primero se manifiesta el misterio de la Iglesia.

La primordial importancia dada aquí a las Iglesias particulares permite, entonces, concebir mejor el polo universal de la Iglesia bajo la categoría teológica de la comunión (Cf LG 23,2). Ya no es posible afirmar que sólo la Iglesia universal es aquella sociedad perfecta de la que hablaban los clásicos tratados, frente a las Iglesias particulares como sociedades imperfectas que no dispondrían de todos los medios necesarios para conducir a los hombres a su fin sobrenatural de la salud eterna. Por tanto, como lo ha reafirmado el Vaticano II (LG 27, 2), repitiendo por lo demás lo que el mismo Pío IX escribió en 1875 a los obispos alemanes, no pueden considerarse los Obispos como vicarios del Romano Pontífice, pues tienen potestad propia, ordinaria e inmediata sobre sus Iglesias particulares y son en ellas vicarios y legados del mismo Cristo (LG 27,1); pero por otra parte tampoco ha de temerse que esta revalorización de las Iglesias particulares atente contra el primado de la Iglesia Romana y de su Obispo sobre toda la Iglesia universal.

En efecto, esta importancia primordial de la Iglesia particular no suprime ni relativiza nunca el otro polo de la realidad eclesial presente, el universal, pues desde lo particular se construye la Iglesia universal (ya sea labrando las diversas pie-

dras de las que el edificio total se compone, ya también por la obra de las misiones impulsadas por Iglesias particulares: LG 23, 2; Ad Gentes 20) y desde lo particular se posibilita la misión de Pedro de confirmar a sus hermanos. Pero también desde Pedro, como visible y perenne principio y fundamento de la unidad de la Iglesia (LG 23, 1), se impulsan las misiones (y por tanto la formación de Iglesias particulares: Ad Gentes 19) y se defiende, robustece y asegura la vida espiritual y material de las Iglesias particulares.

En definitiva, la realización plena de la comunión, y de la dimensión universal de la Iglesia en el plano presente, depende del vigor de las Iglesias particulares: de cada una en su particularidad y de la de Roma en su primacía.

En todo caso, la atención de la teología a las Iglesias particulares está dirigida por la visión de fe hacia el misterio eclesial, y esta visión desborda cualquier significación sociológica particularista, sea en forma de nacionalismo o de cualquier otra exclusividad que hiciera olvidar cómo precisamente en la realidad particular está presente el misterio universal de la Iglesia y cómo lo particular se ordena a eso universal y, a través de lo humano universal, finalmente, a lo divino de la unidad trinitaria, según la analogía del misterio de la mayor semejanza en medio de toda la semejanza (Concilio Lateranense IV, Denz-Schonn. 806).

#### *Asegurar la unidad y catolicidad de la Iglesia*

En general puede afirmarse que, siendo la meta de la Iglesia establecer la unidad con Dios a través de la unidad de los hombres entre sí, esta misma es la tarea que le compete a la Iglesia particular como a la primera manifestación del misterio eclesial.

Contra la obra del pecado ("Babel" de desunión y alienación entre los hombres y de ruptura entre éstos y Dios) toca a la Iglesia reintegrar en la unidad de Cristo todas las diversidades que separan y oprimen a los hombres.

Esta reintegración en Cristo debe hacerse ya al primer nivel en que inmediatamente subsiste la Iglesia, el particular o local, y por tanto a ese nivel debe ya cumplirse lo que el Concilio dice de la Iglesia considerada en el nivel universal: "La Iglesia no arrebatada a ningún pueblo bien alguno temporal, sino al contrario, las facultades, riquezas y costumbres propias de los pueblos, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume:

al recibir las las purifica, las fortalece y las eleva" (LG 13, 2). "En virtud de esta catolicidad cada una de las partes presenta sus dones a todas las demás y a toda la Iglesia (particular), de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se aumenten por todos los que mutuamente se comunican y tienden juntamente a la plenitud de la unidad". "A cada una de las Iglesias pueden aplicarse también las palabras del Apóstol: Puesto que los miembros del Pueblo de Dios son llamados a la comunicación de bienes, el don de cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios (1 Pedro 4, 10)" (LG 13, 3).

Es evidente que la unidad de que aquí se habla, nacida de la comunión, es unidad en la multiplicidad y diversidad, no es nivelación ni uniformidad, y por eso mismo equivale a una "catolicidad" en la que todos los elementos diversos son asumidos en su diversidad, "para recapitular la humanidad entera bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu (ibídem, 2).

De aquí se siguen tareas muy claras y difíciles para la Iglesia particular, tanto al interior de sí misma como en la realización de comunión con las otras Iglesias y particularmente en la relación especial con aquella Iglesia en la que reside el primado. A este propósito dice Puebla en el N° 106: "Se vive la comunión intermedia, la de la Iglesia particular o diócesis, que sirve de enlace entre las bases más pequeñas y lo universal. De igual manera, se vive la comunión entre diócesis a nivel nacional y regional, expresada en las Conferencias Episcopales y, a nivel latinoamericano, en el CELAM".

Al interior de la Iglesia particular ya el Nuevo Testamento insiste en la tarea de unidad precisamente al hablar del Cuerpo de Cristo eucarístico y eclesial: hay las divisiones de funciones y servicios, que el pecado tiende a aumentar y hacer aparecer disgregadoras, pero que deben asumirse dentro de la unidad de la Iglesia: que el que tiene menos no se quede con hambre ni el que tiene más se embriague y despilfarre; que el que es libre no desprecie al esclavo ni el esclavo busque una libertad que no sea "en Cristo"; que los carismáticos no olviden a los jerarcas ni éstos desconozcan que también gobiernan en virtud de un carisma.

Las diferencias son muy importantes para que se constituya la Iglesia particular; por eso, "la territorialidad no entra en la definición de una iglesia particular, pero condiciona po-

sitivamente la tarea de una iglesia episcopal”<sup>1</sup>. Las diócesis y las parroquias no pueden constituirse por regla general alrededor de una clase social, de una capa de la población, de un gremio determinado, sino en un territorio donde se desarrolla la vida social con toda su complejidad humana y sus condicionamientos económicos y culturales: allí es donde hay que hacer Iglesia y no en la homogeneidad de quienes en alguna línea ya creen poseer la unidad. Incluso en la Iglesia doméstica”, en la familia, hay siempre diversidades insoslayables que deben reintegrarse en la unidad de esta convocación del Espíritu.

La tarea de unidad al interior de nuestras Iglesias Particulares está abordada en Puebla desde los muchos puntos de entronque de la evangelización (cultura, religiosidad, liberación, promoción humana, ideologías, política...); también desde el aspecto de la “corresponsabilidad” y “canales adecuados del diálogo” (634; Cf 654).

Respecto de la comunión de las Iglesias particulares entre sí, bastante dice ya el Concilio (LG 13; *Christus Dominus* 6 y 7; 36-38; *Unitatis Redintegratio* 8...); pero nuevas tareas han ido surgiendo y nuevas realizaciones nos van guiando. Puebla dice al respecto, refiriéndose al supremo nivel en que nuestras Iglesias de América Latina intentan vivir la Comunión: “Existe la comunión universal que nace de la vinculación con la Sede Apostólica y con el conjunto de las Iglesias de otros continentes. La Iglesia de América Latina posee conciencia de su vocación específica, del papel y aporte al conjunto de la Iglesia universal, en esta comunión eclesial que tiene su expresión culminante en nuestra adhesión al Santo Padre, Vicario de Cristo y Pastor supremo” (Nº 107). Y en el Nº 655 junta a la idea de comunión la de misión: “La Iglesia Particular ha de poner de relieve su carácter misionero y la comunión eclesial, compartiendo valores y experiencias, así como favoreciendo el intercambio de personas y de bienes”.

Naturalmente, en esta mutua relación entre nuestras Iglesias y las de otros continentes y latitudes dentro de la comunión universal, Puebla ha subrayado más el hecho de la ayuda que recibimos. El Nº 369, tratando del destino universal de la evangelización, lo reconoce de esta manera: “No podemos dejar de agradecer la generosa ayuda de la Iglesia universal y en ella de las Iglesias hermanas, pidiendo que nos sigan acompa-

ñando, especialmente en la formación de agentes autóctonos. Así, nos veremos siempre fortalecidos para asumir este compromiso universal y tendremos mayor capacidad de responder al servicio propio de nuestra Iglesia particular”.

Y el Nº 103 expresa un aspecto muy importante de nuestra realidad eclesial: “La generosa ayuda recibida por nuestras Iglesias y el CELAM de las Iglesias hermanas de Europa y Norteamérica, en personal y medios económicos, ha contribuido significativamente al esfuerzo evangelizador en todo el continente. Por ello expresamos nuestro profundo agradecimiento. Este hecho es un signo de la caridad universal de la Iglesia. El esfuerzo de encauzar este aporte dentro de los planes de las Iglesias locales, constituye un signo de respeto y comunión” (Cf Nº 667).

Sin embargo, existe ya también la preocupación de aportar activamente a las demás Iglesias Particulares: “Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, “ad gentes”. Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero, debemos dar desde nuestra pobreza. Por otra parte, nuestras Iglesias pueden ofrecer algo original e importante: su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse (Nº 368; Cf Nº 647).

Con una especial preocupación se habla de la tarea que surge para nuestras Iglesias particulares (diocesanas ante todo y agrupadas luego en Conferencias Episcopales, y dotadas de los servicios del CELAM, con relación al “centro de unidad de la Iglesia”: “A través de sus pastores, por la colegialidad episcopal y la unión al Vicario de Cristo, la comunidad diocesana debe intensificar la estrecha comunión con el centro de unidad de la Iglesia y la aceptación leal del servicio que ofrece, por su Magisterio, en la fidelidad al Evangelio y la vivencia de la caridad. En esto se incluye la colaboración en la acción —a nivel continental— por medio del CELAM y sus programas” (Nº 656).

En esta forma ha querido Puebla dar acogida a las preocupaciones de Paulo VI, no sólo a las que ya expresara para toda la Iglesia en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*,

1. Cf **H.M. Legrand**, *Compromisos teológicos de la revalorización de las iglesias locales*. En *Concilium* 8/1 (1972) 56-57.

sino también a las que enunciaba en su discurso de clausura al Sínodo el 26 de octubre de 1974, preocupaciones que tuvieron inmediato eco en América Latina:

“Nos alegramos sinceramente de la creciente vitalidad de las Iglesias particulares y también de su voluntad, cada vez más manifiesta, de asumir todas sus propias responsabilidades”. Decía entonces. Pero añadía: “Deseamos que se evite cuidadosamente que la profundización de este aspecto esencial de la realidad eclesial perjudique de algún modo a la solidez de la *communio* con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro”. Insistía en que la función del Sucesor de Pedro “no puede quedar reducida solamente a circunstancias extraordinarias”. Declaraba con cierta solemnidad que “el Sucesor de Pedro es y sigue siendo el Pastor ordinario de todas las ovejas, de todo el cuerpo”. Refiriéndose a la necesidad de encontrar una más plena expresión de la fe que corresponda a las condiciones de las razas, sociedades y culturas, el Papa decía que “ciertamente ésta es una exigencia muy necesaria para la autenticidad y eficiencia de la evangelización; sin embargo, no sería seguro, ni exento de peligros, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe o es católico o ya no es tal”.

Comentando poco después estas declaraciones, la revista del Instituto Pastoral del CELAM<sup>1</sup>, veía que planteaban una cierta antinomia entre la potestad propia, ordinaria e inmediata, de los Obispos en sus Iglesias Particulares, proclamada por el Vaticano II, y el poder jurisdiccional ordinario que el Vaticano I reconocía al Sumo Pontífice respecto de todos y cada uno de los fieles, o —como dice también el mismo Vaticano II— la plena, suprema y universal potestad sobre toda la Iglesia, que puede siempre ejercer libremente. Claro que la Lumen Gentium añade que el ejercicio de la potestad episcopal “está regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y puede ser limitado con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles” (27a).

El autor del artículo cree que “esta última añadidura debe ser entendida como un necesario freno indicado por el Concilio para evitar posibles excesos de particularismos centrífugos y no como afirmación que prácticamente invalidaría lo anteriormente dicho”. Por eso, buscando una visión más clara de las tareas

que quedan planteadas a la Iglesia Particular, prosigue más adelante; “Los Padres del Vaticano I rechazaban la idea de que el Pontífice Romano podría intervenir en las Diócesis *ordinarias*, para el gobierno cotidiano y habitual. El Papa no tiene poder ordinario habitual (que es propio y exclusivo de los Obispos)”. Y continúa: “el Vaticano II enseña que a los Obispos se les confía *plenamente* el oficio pastoral, o sea el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas (LG 27b).

Esta *habitualis et cotidiana* cura pastoral de los fieles en las Iglesias particulares no hace parte del poder jurisdiccional ordinario del Sucesor de Pedro. Bajo ese aspecto y en este campo de lo cotidiano y habitual, sus intervenciones son y deben ser extraordinarias, es decir: no ordinarias en el sentido de comunes; pero serán siempre ordinarias (y nunca extraordinarias) en el sentido del Vaticano I, es decir: como parte constitutiva del mismo oficio primacial. Pues es bueno no olvidar lo que decía Mons. Benelli, Sustituto de la Secretaría del Estado, en una notable ponencia sobre las relaciones entre la Sede de Pedro y las Iglesias locales: poder de jurisdicción no es lo mismo que centralización del poder. Mons. Benelli aclaraba: Una cosa es el poder de jurisdicción real, efectivo; otra cosa es la centralización del poder. La primera es de derecho divino; la segunda es el efecto de circunstancias humanas. La primera es una virtud fecunda en bienes; la segunda es objetivamente una anomalía.

Sobre el modo como coordinar concretamente las dos jurisdicciones, la pontificia y la episcopal, hubo muchas otras discusiones en la Comisión Teológica, responsable de la redacción de la Constitución Lumen Gentium, que acabó con este acto de fe y confianza: “El Espíritu Santo consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia (LG 22b)”.

Para concluir este apartado será útil enumerar “los peligros y tentaciones inherentes a los esfuerzos por una mayor identidad y personalidad de las Iglesias particulares”, como las ve el P. Kloppenburg en el artículo citado, frente a las intervenciones y relaciones de los Obispos en el Sínodo de 1974:

Ante todo estaría la falsificación del concepto de Iglesia Universal, que podría verse transformada en una especie de Consejo Mundial de las Iglesias Particulares, según lo que ya advertía la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1973: “No pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo, como si

1. Cf. B. Kloppenburg, La Iglesia Particular según el Concilio y Sínodo de 1974. En: *Medellín* 1 (1975), sobre todo págs. 199-201.

no fuera más que una suma —ciertamente dividida, aunque en algún sentido una— de Iglesias y de comunidades eclesiales”.

Luego estaría una actitud centrífuga, como consecuencia de una excesiva autonomía de las Iglesias particulares, cuando precisamente el mundo tiende más y más a la unidad. Se hace tanto más necesaria esta búsqueda de unidad en la Iglesia Universal, cuanto se hacen más autónomas las Iglesias Particulares.

El pluralismo discrepante en el obrar y más aún en la enseñanza, es otro riesgo, que ya causa escándalo y disminuye credibilidad. Es ambigua la misma palabra “pluralismo”, pues no sólo indica la diversidad que converge en la unidad, sino también la disgregación que lleva a la discordia y a la ruptura. Con esto va muy unido el peligro de infidelidad en lo que toca a la integridad de la misma fe.

También los excesos en la adaptación e indigenización amenazan a las Iglesias particulares que, atentas a todo lo bueno y aprovechable que encuentran en la cultura propia y en las religiones aborígenes, descuidan ese corte con las viejas formas de vida, exigido por la conversión al Evangelio. Se buscan a veces las “semillas del Verbo” en lo no cristiano, mientras no se logra encontrar a Cristo viviente y actuante en la misma Iglesia. Se cree fácilmente que todo sería “anónimamente cristiano”, hasta el punto de que poco importa la fe explícita, la fiel adhesión a la Iglesia y la vida sacramental y litúrgica.

El nacionalismo exagerado también acecha muchas veces tras los esfuerzos por robustecer lo propio de la Iglesia particular, con lo cual, como enseña la historia, se sucumbe casi siempre al poder político local o se entra en connivencia muy peligrosa con éste.

#### *Tradición y creatividad*

Al volverse hacia su propio contexto socio-cultural, nuestras Iglesias particulares han de insistir no sólo en preservar y mantener sus propias tradiciones, sus valores y realizaciones históricas, sino también en ir creando nuevas formas en todos los campos que interesan más cercanamente a la acción evangelizadora. Una creatividad que sepa responder a esa misma tradición y, desde ella, a los retos de las angustias y esperanzas de hoy, frente al futuro, es tarea muy importante de la Iglesia particular en América Latina.

Entre aquellos bienes tradicionales propios, existentes dentro del pluralismo de las Iglesias particulares y reconocidos por

el Concilio (LG 13, 3), se encuentra también el patrimonio teológico y espiritual (LG 23, 4). En nuestras Iglesias latinoamericanas existe también, pero en modestas formas, que no son las que pueden ostentar otras Iglesias; y además de eso, ha comenzado en nuestros tiempos a estructurarse y formularse ese patrimonio.

Los intentos de una teología latinoamericana hablan de esto: esa teología es consciente de querer ser una reflexión en el seno de la Iglesia particular sobre las peculiaridades de la propia acción eclesial; este propósito merece todo encomio y debe considerarse como uno de los principales medios de robustecer el espíritu de nuestras Iglesias. Solamente hay que recalcar que esto debe hacerse en servicio de la unidad y catolicidad, tanto dentro de la misma Iglesia particular cuanto en la comunión con todas las otras Iglesias y en peculiar relación con la Iglesia que tiene la principalidad y la misión sobre lo universal de la Iglesia de Cristo.

Dentro de esta misión universal se ubica el magisterio del Romano Pontífice, al que ha de reconocerse también un papel con respecto a la reflexión teológica que nuestras Iglesias desarrollan y deben seguir desarrollando. Y esto porque, precisamente en el tipo de problemas que aborda nuestra teología, es preciso confesar la presencia de diversos niveles de verdad: si la verdad coyuntural concreta e inmediata compete decirla al Episcopado local (LG 21, 2 y 25, 1) como cabeza de su Iglesia particular, no hay que olvidar que las dimensiones más perennes y universales de la misma verdad, fácilmente supuestas u olvidadas o poco reflexionadas en el nivel coyuntural, pueden estar más al alcance del magisterio del Romano Pontífice. Sus orientaciones y directivas no han de considerarse, es verdad, como resultados últimos que sólo tuvieran necesidad de aplicarse a circunstancias locales; pero aquella generalidad y apertura que necesariamente les es inherente no ha de ser argumento para que se menosprecien o se ignoren, ni menos para que se intente sustituirlas por orientaciones de otro signo.

Finalmente valga la pena insistir en la urgencia, también sentida ya aunque no del todo atendida, de que la reflexión teológica vaya elaborando una tradición espiritual propia. Creemos que es posible, con esta intención, crear una teología de la cruz en nuestras Iglesias (no faltan los intentos, en la misma teología de la liberación y en la que habla de cautiverio antes que de liberación). Debemos tener confianza en el soplo del

Espíritu sobre nuestras Iglesias, jóvenes por tantos conceptos, en donde la primavera de Pascua puede vivirse con una nueva actualidad del misterio de la muerte y la resurrección de Cristo. Esperamos que las posibilidades eclesiales reservadas a la vida de la familia, esa "Iglesia doméstica", tengan una eclosión aún inédita, pero ya prometida, en estos grupos humanos en los que hasta ahora, por tantos condicionamientos no sólo económicos y culturales, sino incluso raciales y sexuales (como la discriminación de la mujer), no han podido existir en forma normal y generalizada los hogares cristianos.

La espiritualidad de la acción pastoral está por encontrarse, articularse y difundirse en nuestras Iglesias. ¿No serán una teología y una espiritualidad pastorales las que marquen el camino por el que se hayan de consolidar nuestras Iglesias particulares y por el cual puedan incluso rendir su aporte en la comunión universal de la única Iglesia de Cristo?

Una tarea de creatividad, especialmente actual y difícil, en la que nuestras Iglesias particulares están ya empeñadas, se abre en el campo de lo político. Es éste un elemento con el que necesariamente se han visto confrontados los cristianos latinoamericanos en las últimas décadas, y que ha servido en muchos casos para tomar conciencia de la dimensión particular de la Iglesia. Si algo ha conducido a esta conciencia de la Iglesia particular entre nosotros, no ha sido tanto la renovación litúrgica o bíblica, como en otras partes, cuanto la experiencia de un compromiso político ante los retos del propio ambiente. Entendemos aquí política en su más noble acepción de actividad dirigida a la construcción de una sociedad y de un ambiente público globalizante que posibilite la convivencia humana y el desarrollo de la persona en todas sus dimensiones; no se trata, pues, en primera línea de la captación y ejercicio del poder en tal sociedad (Cf Puebla 513-530).

Reconocemos que la Iglesia, por ser sacramento de la unidad, está necesariamente referida, como lo expusimos ya, a todo lo que atenta contra la unidad o reclama y apoya la unidad. En nuestras sociedades latinoamericanas un elemento importantísimo es aquella división que se expresa con categorías de diverso valor: marginación, opresión, dominación externa e interna, lucha de clases.

Evidentemente la Iglesia debe reconciliar a los así desunidos dentro de la unidad del único Dios y del único mediador, por la única fe y por el único bautismo, en torno al mismo altar

y en la obediencia a la misma palabra de Dios; no puede concebirse que la Iglesia se ponga del lado de unos contra los demás (Cf Puebla 205); su acción debe ir dirigida a la reintegración de todos por medio de la reconciliación, y por lo mismo a la supresión de aquellos elementos aun de índole material y económica, pero también cultural y espiritual, que son la causa de esas injuriantes diferencias. Si se pone de parte de los débiles, de los pobres y oprimidos, es para imitar y seguir a su Señor en la obra de salvar a todos (Puebla 1141).

En América Latina la Iglesia se ha preocupado de este compromiso aquí llamado político y deberá seguir haciéndolo en el futuro, con la seguridad de que esto robustece su propia idiosincrasia particular y colabora al bien de la Iglesia universal. No debe ser una moda o el deseo de marchar al paso de la ideología victoriosa, sino la conciencia de responder a un llamado muy particular del Señor de la historia en esta hora determinada, lo que impulse a dar a nuestras iglesias este compromiso y a buscar soluciones propias, creativas, sacadas de una vivencia auténtica del Evangelio y de una esperanza que el mundo por otros impulsos no conocería.

Naturalmente, se plantean aquí, junto con las tareas, también graves interrogantes: ante todo sobre la naturaleza del compromiso político al que la Iglesia pueda entregarse, de modo que no dejen de ser medios propios suyos los que emplee, y esto significa medios capaces de entrar en la estructura sacramental del misterio de la Iglesia. Esto conlleva luego interrogantes acerca de la imagen que a través de esos medios proyecta la Iglesia respecto de su esencia misma: acaso no se haya superado suficientemente el peligro de que una acción eclesial radicalmente —y con la mejor intención— politizada no permita ya que la esencia propia de la Iglesia (su misterio) sea conocida en sí misma, sino que se la juzgue sólo por su valor respecto de determinados programas socio-políticos, que en la práctica coinciden con pretensiones de poder muy concretamente localizadas en grupos políticos bien conocidos.

Sin embargo se escucha en nuestras Iglesias latinoamericanas un inconfundible llamado de Dios, el Señor de la historia (Puebla 31), que nos exige demostrar hoy día la validez del sacramento eclesial precisamente en una encarnación del amor a Dios en los hermanos más pobres, que vaya hasta todas las consecuencias de la verdad y la eficacia bajo el horizonte social y político.

No se cambia para nada la urgencia de esa misión por el hecho de que bajo ese horizonte social y político puede llegarse a verdaderas renunciaciones para la Iglesia; no hablamos aquí, por supuesto, de nivelarnos con otros movimientos en los fines y métodos, o de alianzas ambiguas.

La Conferencia de Puebla nos ha dado directrices muy precisas sobre la participación de los diversos estamentos de la Iglesia en política, sobre nuestra postura ante las ideologías, sobre las proyecciones de la opción preferencial por los pobres hacia todos estos campos. También ha impulsado decididamente la colaboración de los cristianos y la acción de toda la Iglesia con los constructores de la nueva civilización del amor, así como en especial el compromiso de los cristianos en la elaboración de proyectos históricos conformes a las necesidades de este momento en cada entorno socio-cultural concreto, proyectos que deben inspirarse en los contenidos de la antropología cristiana (Nº 553).

Esta es una delicada y urgente tarea de creatividad, que ha de fundarse en las fuentes más auténticas de nuestra tradición espiritual, y que compete a las Iglesias particulares como parte muy central de su misión presente.

## 2. Las Conferencias Episcopales

### *Naturaleza y tareas*

El Capítulo Tercero del Decreto *Christus Dominus* sobre el oficio de los Obispos en la Iglesia se titula: "Cooperación de los Obispos al bien común de las otras Iglesias. Los Sínodos, los Concilios y especialmente las *Conferencias Episcopales*".

La Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, hablando de las relaciones de los Obispos en el Colegio Episcopal, había ya señalado la importancia de las Conferencias Episcopales.

Como miembro del Colegio Episcopal y sucesor legítimo de los Apóstoles, cada Obispo, por institución y precepto de Cristo, está obligado a tener solicitud por la Iglesia universal. Esta solicitud aunque no sea ejercida por un acto de jurisdicción, es sin embargo, de grandísimo provecho para la Iglesia universal. Los Obispos deben promover toda la actividad común a la Iglesia entera, sobre todo para que la fe reciba un incremento y surja para todos los hombres a la luz de la verdad en su plenitud.

Por tanto, los Obispos deben socorrer a las misiones con todas sus fuerzas ya sea enviando misioneros o dando auxilios espirituales y materiales. Los Obispos, en la sociedad universal de caridad, presentan buenamente ayuda a las demás Iglesias, sobre todo a las vecinas y las más necesitadas, conforme el venerable ejemplo que tenemos de la antigüedad.

Por providencia Divina sucedió que varias Iglesias, instituidas en diversos lugares por los Apóstoles y sus sucesores, en el transcurso de los tiempos se reunieron en numerosas comunidades orgánicamente unidas. Entre ellas algunas, especialmente las antiguas Iglesias Patriarcales, como madres en la fe engendraron otros hijos.

De la misma manera, las *Conferencias Episcopales* pueden hoy contribuir con múltiple y fecunda fuerza a que este *afecto colegial* sea llevado a una aplicación concreta" (Cf LG 23).

En ese texto, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia presenta las Conferencias Episcopales como una realización concreta, en nuestros días, de *afecto colegial*.

De hecho, hoy está patente, ante la movilidad y comunicación de la vida social, que existen con mayor urgencia que antes problemas supradiocesanos e interdiocesanos. Su solución pastoral, por su misma naturaleza, no está en las manos de cada Obispo, sino que requiere una solución interepiscopal, más rápida y menos compleja que la celebración de Concilios Provinciales o plenarios que, a pesar de la reiterada insistencia canónica para su celebración, acostumbran reunirse muy raramente.

La forma canónica de tales Conferencias Episcopales fue establecida por el Decreto *Christus Dominus* (Nº 37-42) dotándolas de estructura fundamental perfectible a medida que nuevos problemas y urgencias coyunturales vendrán a solicitar medidas pastorales cada vez más eficaces.

La razón teológica de las Conferencias Episcopales se apoya en la misma razón que los Concilios Provinciales, plenarios y ecuménicos. Por consiguiente, la diferencia entre las Conferencias Episcopales y los Concilios no es teológica sino canónica.

La *Lumen Gentium* enumerando las Conferencias Episcopales al lado de los Patriarcados como concretizaciones diferentes del mismo "afecto colegial", muestra la importancia que les atribuyó el Concilio Vaticano II.

Ya dijimos que el origen de las Conferencias Episcopales remonta al siglo pasado, pero fue en el Concilio Vaticano II

cuando recibieron un apoyo decisivo y una institución jurídica más definida.

### *Fundamentación teológica y pastoral de las Conferencias Episcopales*

La base teológica connatural de las Conferencias Episcopales, en plena coherencia con la doctrina desarrollada por el Vaticano II debe ser la *sacramentalidad* y *colegialidad* del Episcopado. Durante el Concilio hubo acalorados debates sobre la oportunidad de explicitar esa doctrina por el recelo de que las Conferencias Episcopales intentasen, de algún modo, quitar autonomía a los Obispos diocesanos. Por eso el Concilio se limitó a presentar su fundamentación jurídico-pastoral.

El Capítulo Tercero del Decreto *Christus Dominus* consagra un largo párrafo a la Noción, Estructura, Competencia y Cooperación de las Conferencias Episcopales.

- “1) La Conferencia episcopal es como una junta en que los Obispos de una nación o territorio ejercen conjuntamente su cargo pastoral para promover el mayor bien que la Iglesia procura a los hombres, señaladamente por las formas y modos de apostolado, adaptados en forma debida a las circunstancias del tiempo.
- 2) Pertenecen a la Conferencia episcopal todos los Ordinarios de lugar, de cualquier rito que fueren —excepto los vicarios generales—; los Obispos coadjutores y auxiliares y los demás Obispos titulares que desempeñan cargo especial confiado por la Sede Apostólica o por las Conferencias de los Obispos. Los restantes Obispos titulares, así como los legados del Romano Pontífice, por lo singular del cargo que desempeñan en el territorio, no son de derecho miembros de la Conferencia.  
A los Ordinarios de lugar y a los coadjutores compete voto deliberativo. Los estatutos de la Conferencia determinarán si el voto de los auxiliares y demás Obispos que tienen derecho a asistir a la Conferencia es deliberativo o consultivo.
- 3) Toda Conferencia episcopal redactará sus propios estatutos, los cuales han de ser aprobados por la Sede Apostólica, en los que —aparte otros medios— se establezcan los organismos que atiendan más eficazmente a la consecución

del fin; por ejemplo, un Comité permanente de Obispos, Comisiones episcopales y un Secretariado General.

- 4) Las decisiones de la Conferencia de los Obispos, si han sido legítimamente tomadas y por dos tercios al menos de los votos de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo y reconocidas por la Sede Apostólica, tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo en aquellos casos en los que o el derecho común lo prescribiese o lo estatuyere un mandato peculiar de la Sede Apostólica, dado *motu proprio* o a petición de la misma Conferencia.
- 5) Donde lo pidan circunstancias especiales, los Obispos de varias naciones podrán constituir, con aprobación de la Sede Apostólica, una sola Conferencia.  
Foméntense, además, las relaciones entre las Conferencias episcopales de diversas naciones a fin de promover y asegurar el mayor bien” (CD 38).

Pablo VI en el Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, del 6 de agosto de 1966, estableciendo las normas ejecutorias del Decreto *Christus Dominus*, determina:

- “1) Los Obispos de las naciones o de los territorios en los cuales todavía no exista la conferencia episcopal, procuren, de acuerdo con el Decreto *Christus Dominus*, establecerla cuanto antes y elaborar sus estatutos, que habrán de ser reconocidos por la Sede Apostólica.
- 2) Las Conferencias Episcopales ya constituídas deben confeccionar sus estatutos, de acuerdo con las prescripciones del Concilio, o, si ya los tuvieran confeccionados, renovarlos de acuerdo con el mismo Concilio y someterlo al reconocimiento de la Sede Apostólica.
- 3) Los Obispos de las naciones en las que resulte difícil establecer una Conferencia, consultando a la Santa Sede, adscribanse a aquella Conferencia que más se adapte a las necesidades del apostolado de su nación.
- 4) Se podrán establecer Conferencias Episcopales de varias naciones o internacionales solamente con la aprobación de la Sede Apostólica, que establecerá normas especiales para ellas. Es conveniente que se avise con anticipación a la Santa Sede, siempre que se lleven a cabo actividades o relaciones con carácter internacional en las Conferencias.

5) Se podrán mantener relaciones entre las Conferencias Episcopales especialmente de las naciones más próximas en forma congruente y oportuna y por medio del secretariado de dichas Conferencias. Entre otras cosas se podrán realizar las siguientes:

a. Intercambiar experiencias especialmente referentes a la pastoral.

b. Transmitirse impresos o escritos con las decisiones, actas o documentos de la Conferencia que hayan emanado del trabajo común de los Obispos.

c. Manifestar diversas iniciativas de apostolado, propuestas y recomendadas por la Conferencia Episcopal, que puedan ser de utilidad en casos parecidos.

d. Proponer problemas de mayor gravedad que parezcan de gran interés en las actuales circunstancias.

e. Indicar los peligros o errores que surgen en la propia nación y que pueden irrumpir también en otros pueblos, con objeto de que se preparen los oportunos medios para prevenirlos, desecharlos o atajarlos, y cosas semejantes”.

#### *Noción, estructura, competencia y colaboración de las Conferencias Episcopales*

Varios documentos del Vaticano II mencionan las Conferencias Episcopales. Pero es el Decreto *Christus Dominus* el que ha legislado sobre la noción, estructura y autoridad de esas Conferencias. En el parágrafo 38 encontramos una especie de definición y una descripción de los miembros, estatutos, valor de las decisiones y extensión de las Conferencias.

#### *Definición de las Conferencias Episcopales*

El Concilio no da propiamente una definición sino una descripción: “La Conferencia Episcopal es como una junta en que los Obispos de una nación o territorio ejercen conjuntamente su cargo pastoral para promover el mayor bien que la Iglesia procura a los hombres, señaladamente por las formas y modos de apostolado, adaptados en forma debida a las circunstancias del tiempo”.

Como vemos, en esta descripción, no se encuentra una fundamentación teológica de la Conferencia. La Comisión teo-

lógica que elaboró el Decreto, quiso deliberadamente omitir tal fundamentación. Los elementos y la finalidad de la Conferencia fueron tomados empíricamente de la vivencia de varias Conferencias existentes hace mucho tiempo en diversos países.

Con la Conferencia, los Obispos no ejercitan el poder de orden y generalmente casi nunca el verdadero poder de jurisdicción.

En esta descripción aparece bien clara la distinción entre las Conferencias Episcopales y los Concilios particulares. En efecto, los Concilios son organismos colegiales temporales, que tienen finalidad exclusivamente legislativa. Las Conferencias, al contrario, tienen carácter permanente y finalidad eminentemente pastoral. Son encuentros fraternos de Obispos, para el intercambio de ideas y de experiencia, para confrontación de opiniones y para la adopción de decisiones uniformes, especialmente en lo que se refiere a formas y métodos de apostolado más conforme a las necesidades del momento y del ambiente. Todo esto vale ordinariamente en el plano de la obligación moral, sólo excepcionalmente en el campo de la obligación jurídica.

Del texto del decreto, podemos deducir que la Conferencia se concibe como una persona moral colegial. Sus confines son los de una nación o de un territorio.

Solamente en casos muy particulares las decisiones de la Conferencia tienen fuerza jurídica de ley (con todas las consecuencias relativas acerca del cumplimiento, de la violación, de la dispensa, etc.), para cada Obispo y para todos los súbditos que viven dentro del territorio de la Conferencia. En los demás casos (que son los ordinarios) las deliberaciones de las Conferencias tienen una fuerza solamente moral. Cada miembro de la Conferencia juzgará ante el Señor si el bien de la propia diócesis requiere la adopción de las deliberaciones de la Conferencia.

En la hipótesis normal de que el Obispo adopte las decisiones de la Conferencia, estas reciben para la diócesis valor de ley únicamente debido a la voluntad y a la promulgación del propio Pastor. De tal modo permanece salvo el principio de que por derecho divino el Obispo en su Diócesis tiene poder verdadero y propio y que sobre él no hay otra autoridad sino el Sumo Pontífice y el Colegio Episcopal.

Las Conferencias, que son organismos de derecho eclesiástico, no pretenden restringir el poder nativo de los Obispos, sino al contrario, desean servir de auxilio, a fin de que ellos

puedan cumplir de manera adecuada y fructuosa su oficio en las respectivas diócesis, mediante una colaboración más estrecha y armoniosa con los demás Obispos de la región o de la nación.

### *Miembros de la Conferencia Episcopal*

A la Conferencia Episcopal Nacional o territorial pertenecen por derecho (un derecho establecido precisamente por el Vaticano II y, por consiguiente, siempre reformable por el Sumo Pontífice o por otro Concilio ecuménico) las siguientes personas:

- 1) Todos los ordinarios de los lugares, de cualquier rito, residentes en la nación o en el territorio, con excepción de los vicarios generales en cuanto tales (a no ser que sean eventualmente Obispos).
- 2) Todos los Obispos coadjutores y auxiliares: en efecto, ellos participan, aunque en diversa medida y por diversos títulos, en la responsabilidad pastoral directa en la diócesis.
- 3) Los demás Obispos particulares los cuales están encargados de un oficio especial por parte de la Santa Sede o de la propia Conferencia Episcopal. Evidentemente debe tratarse de un oficio atinente a la utilidad de todo el territorio: por ejemplo el cargo de rector de una universidad católica, o presidente nacional de la acción católica, de la acción misionera, etc.

No son miembros de la Conferencia Episcopal por derecho común (pero nada impide que lo puedan ser por el estatuto particular de la propia Conferencia) los otros Obispos titulares, aunque residentes en el territorio y que ejercen en él un ministerio local.

La razón de la exclusión está en el hecho de que ellos no tienen parte directa en la responsabilidad pastoral de todo el territorio.

A la Conferencia tampoco pertenecen los legados del Sumo Pontífice, como los Nuncios y los Delegados Apostólicos. Nada impide, sin embargo, que los legados pontificios puedan ser invitados por la Conferencia, en calidad de huéspedes de honor, para presenciar una parte o todos los trabajos.

Parece no estar prohibido por los estatutos particulares de la Conferencia, en situaciones particulares que puedan prever, naturalmente con un voto solamente consultivo, la presencia de miembros no revestidos del carácter episcopal, por ejemplo los representantes de los superiores religiosos mayores.

En cuanto a la calidad del voto de los miembros, el Decreto *Christus Dominus* establece que el voto sea deliberativo para todos los Ordinarios del lugar y para los Obispos Coadjutores (estos últimos, evidentemente por causa del derecho de sucesión inherente a su oficio); consultivo para los demás miembros de derecho, inclusive los Obispos Auxiliares, a menos que los estatutos particulares de la Conferencia les conceda voto deliberativo.

### *Estatuto de la Conferencia Episcopal*

Todas las Conferencias Episcopales (también aquellas que aún existiendo hace mucho tiempo, no tengan todavía estatutos escritos sino que se rigen de acuerdo a un reglamento) deben redactar los propios estatutos y hacerlos aprobar por la Santa Sede. Las Conferencias que ya poseen estatutos, deben actualizarlos de acuerdo con los documentos del Vaticano II y de las disposiciones de la Santa Sede y someterlos nuevamente al reconocimiento de ella.

Elaborar los estatutos es una de las acciones colegiales que exigen una cualificada mayoría de votos, porque se trata, por así decirlo, de la ley constitutiva de la propia Conferencia. Del mismo modo se debe adoptar un procedimiento semejante para cualquier cambio en los Estatutos. Participar en la redacción de ellos pertenece, evidentemente, sólo a aquellos que, por determinación conciliar, son miembros de derecho de la Conferencia, con voto deliberativo. La elaboración de los estatutos requiere una profunda sensibilidad teológica y jurídica.

Los Obispos diocesanos deben encontrarse en la Conferencia todos en pie de igualdad y de plena corresponsabilidad. Por eso no se puede admitir ciertas situaciones preconciarias cuando en la Conferencia participaban o tomaban decisiones solamente unos pocos miembros del Colegio Episcopal.

Fuera de ello la salvaguarda de la autoridad de los Obispos diocesanos impondrá a la Conferencia particular cautela. Vamos a indicar aquí, a título de ejemplo, algunas de esas medidas prudenciales. Las decisiones que no tienen fuerza de ley no deberían hacerse públicas, por dos motivos:

- 1) para dejar a cada Obispo libertad moral de no adoptar en la propia diócesis aquellas decisiones de la Conferencia sin que ello pueda disminuir la estimación que los diocesanos deben alimentar para con su Pastor;
- 2) para que permanezca bien claro en la opinión de los súbditos que cuando un Obispo adopta en la propia diócesis una decisión de la Conferencia, tal decisión recibe fuerza de ley para los súbditos únicamente de la autoridad del Obispo diocesano y no de la Conferencia.

Los estatutos deben prever, además de otros medios indispensables para un funcionamiento eficaz de la Conferencia, aquellos oficios que respondan mejor a la finalidad que se pretende. El Decreto, a título de ejemplo, fruto de la experiencia ya conquistada, señala el Consejo permanente de los Obispos, las Comisiones Episcopales y el Secretariado General. Pertenece a los estatutos definir con exactitud la competencia de estos y de otros encargos. Una cosa parece cierta: todos estos oficios (por ejemplo, presidencia, consejo de presidencia, secretariado, consejo ejecutivo, comisiones, etc.) son simples instrumentos al servicio de la Conferencia, para el estudio previo de los problemas, la formulación de propuestas concretas, para un desarrollo ordenado de los trabajos para ejecución de las decisiones de la Conferencia. Nunca deberán sustituir a la Conferencia, la cual está constituida por la Asamblea de todos aquellos que tienen derecho; nunca deberán tomar decisiones en nombre de la Conferencia, que no sean de carácter estrictamente administrativo y técnico, sin haber recibido para ello un mandato explícito. En caso contrario, la Conferencia quedaría desautorizada y se frustraría la finalidad por la cual ciertas competencias fueron conferidas a los Episcopados por la autoridad suprema de la Iglesia.

#### *Valor de las decisiones de la Conferencia*

Este es el punto neurálgico que fue más debatido durante el Concilio. El argumento es delicado porque se trata de salvaguardar el poder propio de cada Obispo y al mismo tiempo de proveer a las exigencias reales de la vida pastoral en el ámbito de una nación o de un territorio.

Las soluciones ventiladas durante la fase preconiliar son tres: las decisiones de la Conferencia tendrían fuerza de ley

*siempre; nunca* la tendrían; la tendrían solamente en *algunos casos bien determinados*.

El Concilio adoptó la última solución. Se determinó que en ciertas cuestiones no bastaría la fuerza solamente moral de normas indicativas o de consejos autorizados sino que sería necesario apelar a la fuerza jurídica de la ley, por causa de la gravedad de la materia y de las consecuencias que podrían derivarse.

En estos casos, el poder monárquico del Obispo quedó salvaguardado mediante cláusulas proporcionalmente graves:

- 1) El elenco de las materias, en las cuales da a las decisiones de las Conferencias la fuerza de ley, es taxativa y los casos contemplados son por su propia naturaleza, extraordinarios;
- 2) Serán necesarios a lo menos dos tercios de los votos favorables de los miembros de la Conferencia;
- 3) Las decisiones deben ser siempre reconocidas por la Santa Sede, la cual, evidentemente, tiene el poder de vetarla o modificarla.

Por consiguiente, tienen valor de ley para cada Obispo solamente esas decisiones de las Conferencias Episcopales, taxativamente enumeradas en cuanto se verifican todas las condiciones determinadas. En tales casos se verifica una verdadera limitación del poder ordinario de cada Obispo diocesano, pero tal limitación es legítima, es decir, conforme al derecho divino, porque es establecida para el bien de los fieles, por la suprema autoridad de la Iglesia. De esta misma autoridad dimana el poder decisorio de las Conferencias.

La mayoría cualificada de los miembros no tiene, por sí misma ningún poder de imponer la propia autoridad a los demás Obispos. Tal mayoría es sólo una circunstancia en la presencia, de la cual, verificándose complejivamente todas las cautelas previstas, el Concilio Vaticano II quiso conceder autoridad a las Conferencias y así vincular también a los Obispos que no estaban de acuerdo.

El Decreto *Christus Dominus* habla de *decisiones*: estas no son opiniones o pareceres que las Conferencias, en base al derecho común o a las disposiciones particulares de la Santa Sede, a veces deben expresar. Tales decisiones deben ser tomadas *legítimamente*, es decir, con la observancia del procedimiento establecido sea por derecho común, sea por particulares dis-

posiciones de la Santa Sede o por los estatutos propios de la Conferencia.

Son necesarios a lo menos dos tercios de los sufragios positivos de los Obispos pertenecientes a la Conferencia con voto deliberativo. Exigiendo al menos los dos tercios no se quiere excluir que disposiciones particulares de la Santa Sede o los estatutos propios de la Conferencia puedan exigir todavía más que los dos tercios. Se debe notar que la mayoría de los dos tercios no se calcula basándose en el número de los presentes o de los votantes, sino en el número de los miembros que tienen derecho al voto deliberativo. Tal disposición es única en el género y no se encuentra en ninguna parte del derecho común vigente.

Esto significa que el Concilio, en cosa de tanta importancia porque toca de cerca al poder ordinario de los Obispos diocesanos, quiso deliberadamente evitar el peligro de que por la ausencia, aunque motivada, de un notable número de Obispos, se pudiesen emanar decisiones jurídicamente vinculantes a todos los miembros de la Conferencia.

Las decisiones de la Conferencia deben ser reconocidas por la Santa Sede. Tal reconocimiento de la autoridad suprema es esencial para que se produzca la obligación jurídica y moral de la obediencia. Esto, además, no transforma absolutamente las decisiones de la Conferencia en decisiones de la Santa Sede, aunque esta puede vetarlas, modificarlas o establecerle un plazo para la validez.

Las decisiones de la Conferencia tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo en los casos prescritos por el derecho común. El actual Código de Derecho Canónico en vigor, no contiene ninguna prescripción a este respecto porque no contempla todavía la institución jurídica de las Conferencias Episcopales. Hasta ahora, el derecho común, respecto de las Conferencias, está constituido únicamente por los documentos conciliares y por las disposiciones emanadas de la Santa Sede durante y después del Concilio.

Puede suceder también que la fuerza de obligar jurídicamente sea atribuida a decisiones de la Conferencia por un mandato especial de la Santa Sede, emanado por *motu proprio* o pedido por la propia Conferencia. La Santa Sede puede siempre intervenir por propia iniciativa para prevenir determinadas decisiones. También la misma Conferencia puede pedir a la Santa Sede, en el acto de postulación de reconocimiento pon-

tificio que esta o aquella decisión asuma obligación jurídica. En este caso además, se requieren los dos tercios de los sufragios positivos prescritos tanto para el contenido de la decisión como para la obligación jurídica adscrita a ella.

#### *Extensión de las Conferencias y sus mutuas relaciones*

Quedó establecido por el Concilio que las Conferencias Episcopales agrupan a los Obispos de una determinada nación o de un determinado territorio. El concepto de Nación es un concepto bien definido en el derecho público internacional. El derecho canónico no tiene un concepto propio a este respecto y, por eso, en esta materia hay que atenerse al derecho público internacional.

El concepto de territorio, al contrario, es muy elástico, respecto a su extensión. Cuando, además, en este caso concreto, debe entenderse en el sentido de extensión nunca inferior al de una Nación. De este modo queda excluido que a los varios grupos episcopales por regiones o por provincia en una misma Nación pueda aplicarse lo establecido para las Conferencias Episcopales territoriales.

Si las circunstancias particulares lo requieren, los Obispos de dos o más naciones, con la aprobación de la Santa Sede, pueden formar una sola Conferencia. Entre las circunstancias especiales debe enumerarse la exigüedad del territorio nacional o del número de Obispos.

Las normas ejecutorias del motu proprio *Ecclesiae Sanctae* en el número 41 párrafo tercero establece: "Los Obispos de las naciones en las que resulte difícil establecer una Conferencia, consultando a la Santa Sede, adscribábase a aquella Conferencia que más se adapte a las necesidades del apostolado de su nación". Este es un criterio más pastoral que lingüístico, geográfico o cultural.

Una figura de organismo episcopal de carácter continental, que no constituye una super-Conferencia, es aquella constituida por el CELAM entre los Episcopados de todas las naciones del continente latinoamericano. El CELAM no sólo no excluye las Conferencias nacionales sino que está constituido por ellas y existe en función de las mismas, con estatutos propios aprobados por la Santa Sede.

Conforme a las normas de *Ecclesiae Sanctae*, n. 41 párrafo 4, las Conferencias Episcopales de varias naciones o Conferencias internacionales no pueden constituirse, a no ser con la

aprobación de la Sede Apostólica, a la cual corresponde fijarles las normas particulares. Cada vez que por las Conferencias se emprendan actividades o relaciones que tengan carácter internacional, la Santa Sede debe ser previamente advertida.

El Decreto *Christus Dominus* recomienda que se tengan relaciones entre las Conferencias Episcopales de diversas naciones con la finalidad de promover y asegurar un bien mayor. *Ecclesiae Sanctae* (Nº 41, pág. 5) especifica que las relaciones entre las Conferencias Episcopales, sobre todo entre las naciones más próximas pueden ser establecidas mediante los Secretariados de las Conferencias.

Tales relaciones pueden entre otras cosas tener como finalidad: a) comunicar los principales métodos de acción y sobre todo en el dominio de actividades pastorales; b) transmitir los escritos o folletos que relatan las decisiones de la Conferencia o actas y documentos que los Obispos publican de común acuerdo; c) dar a conocer las diversas empresas de apostolados propuestas o recomendadas por la Conferencia Episcopal, y todo lo que podría ser útil en casos semejantes; d) presentar las cuestiones más graves que parezcan de mayor importancia en la hora actual y en circunstancias particulares; e) indicar los peligros o errores que se ven surgir también entre otros pueblos, a fin de que se puedan tomar las disposiciones oportunas para prevenirlos o apartarlos o dominarlos, y otras cosas semejantes.

#### *Las Conferencias Episcopales como realización concreta de la Colegialidad*

El Concilio Vaticano II elaboró largamente la fundamentación teológica de las Conferencias Episcopales, que es la doctrina de la sacramentalidad y colegialidad del Episcopado. Pero debido a su índole pastoral, el Decreto *Christus Dominus*, evitó explicitar esa base teológica; se limitó a justificar empíricamente la recomendación de este organismo por los frutos que había dado y que todavía puede producir.

El criterio acogido por el Concilio Vaticano para establecer los miembros y los derechos de estos en la Conferencia no es lo teológico-sacramental (pertenecer al Colegio Episcopal), sino lo jurídico-pastoral (tener una misión u oficio canónico-pastoral). Por eso, habrá miembros de derecho que no son Obispos, y Obispos que por el derecho común no serían miembros de la Conferencia Episcopal; como podrá haber Obispos en la Conferencia que no gocen de voto deliberativo. En cuanto los

no-Obispos, que pertenecen a la Conferencia, en algunos lugares gozan de voto deliberativo.

Algunos lamentaron que la autonomía de las Conferencias Episcopales quedase limitada por lo menos en cuanto a los estatutos, visto que es a la Santa Sede a quien corresponde ofrecer un "Archetipum", y según ello reserva entonces para sí el "reconocimiento" de aquellos. En realidad, no se trata de una verdadera limitación sino de una fundamentación teológico-jurídica. De la suprema autoridad de la Iglesia dimana todo el poder decisorio de las Conferencias. Sin esa vinculación con la Santa Sede, las Conferencias serían una pura asociación fraterna de Obispos.

El Decreto del Vaticano II es la primera y más autorizada "canonización" de las Conferencias tal cual venían lentamente madurando bajo la vigilancia de la Santa Sede. Ellas dejaron de ser una organización permitida, para ser un organismo obligatorio, después del Vaticano II, porque corresponde a las necesidades del cuerpo episcopal.

Su vasta atribución concedida en el Vaticano II y en los Documentos pos-conciliares las tornaron hoy imprescindibles en la estructura organizativa de la Iglesia. A este refuerzo cualificativo correspondió un notable incremento cuantitativo. De modo que el Concilio Vaticano provocó una pujanza vital en las Conferencias y nadie puede negar que la savia de esta vitalidad es la renovada conciencia del misterio del Obispo, su dimensión sacramental y colegial puesta a la luz en el Concilio.

Actualmente se *vive* el hecho de la Conferencia Episcopal. La vida, aquí como en otros campos de la Iglesia, antecede y excede a la reflexión de los teólogos canonistas; va al frente de las decisiones de la jerarquía.

#### *Ejercicio del afecto colegial*

Hay dos expresiones conciliares respecto de las Conferencias que merecen valorización: 1ª que ellas hoy pueden contribuir mucho *para que el afecto colegial sea llevado a la aplicación concreta*; 2ª que en las Conferencias los miembros *ejercen conjuntamente su cargo pastoral*. La primera establece una ligación entre *Conferencia y afecto colegial*, es decir, vivencia de la dimensión colegial del Episcopado. La segunda afirma en ella la *corresponsabilidad pastoral en acción*; corresponsabilidad que, en los Obispos es un aspecto de la colegialidad. No desconocemos que el Concilio Vaticano evitó establecer una con-

xión expresa entre Conferencia Episcopal y Colegialidad; pero no se puede disminuir la fuerza de las insinuaciones contenidas en los textos antes recordados.

Además, una vez que se evite todo concepto rígido y unívoco del acto colegial (como si este sólo se realizase cuando hay actuación expresa del poder supremo y universal) se debe reconocer que las Conferencias Episcopales son una realización, aunque no completa de la colegialidad. El Papa Pablo VI afirma que las Conferencias Episcopales son una forma de concreción de la colegialidad.

Fuera de ello, si se mira la importancia creciente de las Conferencias en la vida de la Iglesia y en el ejercicio de los encargos Episcopales; la vasta gama de competencia que les es atribuída por el derecho postconciliar; la incidencia de sus decisiones, aún donde una mente extríctamente jurídica no descubriría una fuerza vinculante; el papel de mediación continua que tiene entre las Iglesias locales y de esta con la Santa Sede, difícilmente se les podrá negar un verdadero ejercicio de comunión y corresponsabilidad que evidencian una forma de actuación de la colegialidad.

A no ser que se quiera relegar la colegialidad a momentos esporádicos, o sea, colocarla al margen de la vida de la Iglesia; a no ser que no se valore teológica y jurídicamente la propia vivencia eclesial, a espera de un acuerdo conceptual o verbal entre los teólogos o canonistas, tenemos que reconocer en las Conferencias Episcopales una forma de verdadera realización de la colegialidad.

Admitiendo que cada Obispo, por la ordenación sacramental y por la comunión jerárquica, recibe por su inserción en el Colegio Episcopal una responsabilidad respecto a la Iglesia universal y a las otras Iglesias particulares, débese admitir también el carácter de algún modo colegial de esta forma conjunta del ejercicio del oficio pastoral, concretización del afecto colegial: la Conferencia Episcopal.

Por eso, aunque el Concilio Vaticano II no haya querido resaltar expresamente el aspecto colegial de la acción conjunta ejercida por la Conferencia Episcopal, con todo, el Papa Juan Pablo II puede afirmar lógicamente, en pleno acuerdo con el Vaticano II, que "la doctrina sobre la colegialidad del Episcopado recordada por el Concilio Vaticano II, se encarna de modo espléndido en la Conferencia Episcopal Latinoamericana" (Audiencia general el día 17 de febrero de 1979).

En esa misma ocasión, Juan Pablo II refiriéndose a la Conferencia de Puebla, afirma: "El Concilio es la más plena expresión de la colegialidad del cargo Episcopal en la Iglesia. Sus otras manifestaciones no tienen significado tan fundamental. Son todavía muy necesarias, útiles y algunas veces absolutamente indispensables. Esto se refiere sea a las instituciones colegiales —entre éstas—, ahora, en la Iglesia occidental se desarrollan principalmente las Conferencias Episcopales, sea también a las diversas formas de actividades colegiales. El CELAM es el espléndido órgano de la colegialidad del Episcopado actual en el continente latinoamericano" (Ibíd.).

## INDICE

Prólogo	Pág.	5
---------	------	---

### *Capítulo Primero*

#### ENTRONQUE DEL TEMA EN EL MINISTERIO DE LA IGLESIA COMO KOINONIA

I. Problemas históricos y sistemáticos de la Eclesiología actual	7
1. Dimensión sacramental	10
2. Dimensión escatológica	11
3. Dimensión de Koinonía	14
II. Fundamentos de la dimensión de Koinonía	19
1. Fundamentos bíblico-teológicos:	
a) Aspecto histórico	19
b) Aspecto doctrinal	26
2. Fundamentos antropológico-culturales:	
a) Aspecto histórico	31
b) Aspecto doctrinal	32

### *Capítulo Segundo*

#### REALIDADES PARTICULARES DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

1. Las Iglesias Particulares	37
2. Las Conferencias Episcopales y el CELAM	44

### *Capítulo Tercero*

#### REFLEXION SISTEMATICA DESDE AMERICA LATINA

1. La Iglesia Particular	58
2. Las Conferencias Episcopales	82

TALLERES EDICIONES PAULINAS  
BOGOTÁ 1980  
IMPRESO EN COLOMBIA - PRINTED IN COLOMBIA

*DRI.CELP/ DOCEL No.041 Ej.2*  
*Iglesias Particulares y*  
*Conferencias . Un Capitulo de*  
*Celam*



0055307